

Afrike

časopis
za kulturo
i znanost



v **Borut Brumen, Nikolai Jeffs: Afrike**



Afrike: **jug**

- 30 **Zmago Šmitek:** Egipt - dežela slovenske fascinacije
- 39 **Irena Weber:** Kokoši se nikdar ne zmotijo
- 52 **Jackie Kaye:** Afriska fikcija



Afrike: **trgovanje do smrti**

- 64 **Bojan Baskar:** Kje se začne Afrika? Južnoevropski kolonializmi in Evrafrika
- 81 **Georg Elwert:** Tržišča nasilja - analiza o ciljni racionalnosti nasilja
- 96 **Peter Custers:** Surovine v afriških državljanskih vojnah in razprava o "svobodni trgovini"
- 109 **Julia Elyachar:** Nezakonita povezava Seattla in Wall Streeta
- 130 **Rita Astuti:** Užitek trgovanja
- 141 **Borut Brumen:** Pozabljeni od boga in prekleti od zgodovine



Afrike: **medtem**

- 172 **Georges Sawadogo:** Semiotična analiza mita o izvoru kovačev iz Loude
- 184 **Susan Miller:** Sobivanje Židov in muslimanov v Magrebu
- 196 **Liza Debevc:** Od dišav iz maminih loncev do vonjav s stojnic na trgu
- 207 **Boštjan Plut:** Trenutki zgodovin Afrike



Afrike: **druga (z)godba**

- 220 **Svanibor Pettan:** Glasbeno življenje na Zanzibarju in slovenska etnomuzikologija
- 233 **John Miller Chernoff:** Godba v Afriki
- 255 **Ičo Vidmar:** Afrike v godbah



Afrike: **tretji film**

- 276 **Sarah Lunaček:** Vpliv (post)kolonialne politike na razvoj filmov v Senegalu in Nigeriji na primeru Sembeneja in Baloguna



Afrike: **vpisave**

- 304 **Pina Stepan:** Ženske v afriški literaturi
- 320 **Suzana Koncut:** Assia Djebar
- 330 **Georges Sawadogo:** Burkinska poezija v francoščini - nekaj opornih točk

Afrike: **kaj sploh počnem tukaj?**

- 350 **Tomo Križnar:** Nikoli se niso dali prešteti
- 369 **Barbara Skubic:** Sudanke ...Afričanke ...Arabke ...ženske
- 384 **Nikolai Jeffs:** Orfej v Ošogbu
- 412 **Sonja Porle:** V dobrih starih časih
- 423 **PODATKI O SLIKOVNEM GRADIVU** - po zaporednih številkah uporabljenih slik



Čitalnica

RECENZIJE

- 429 **Patrick Chabal & Jean-Pascal Daloz:** Africa Works - Disorder as Political Instrument



Povzetki - Abstracts - Zusammenfassungen

- 435 **Povzetki**
- 439 **Abstracts**
- 443 **Zusammenfassungen**



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 spčetja 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 okoljih 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 blagglasna 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 Internacionale 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, povezano 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)učiti 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 nesprijemljiva, 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 najbolje 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 atribute 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, udeleževal 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 vprijoč 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 Ivekovič (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 mišljenja Dogonov in pomeni njihovih ritualov, mitov in simbolov. Griaule je leta 1940 v vasi Ogotemmelija 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 Hountoundjiju 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 doobna 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 deprivilegirani, 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 predočeni 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 in 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 vsillile 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 esencijalizacije, 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, zrasla

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 neangajirani, 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 zetek nevrščenosti.

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).

Dvounje 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; Jambreč, 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 odličen 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. Nena vsežadnje, 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 esencializirane 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 neokolonializem 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 užitekrom 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 "sedenju na dveh stolih", 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 zaman iščemo 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) Rebeccе 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 ritmih, ki jih moški čudežno izvablajo 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 ugotovljamo 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.

predusem 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 bebavih 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 misijskih 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 potuhnjeni 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 odločljivo.

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 na 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 zaskrbljivočo 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 dotaknila 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 pritrjujeta. 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): *Olonkwo*. 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 Ogotemmli: An Introduction to Dogon Religious Ideas*. London: Oxford University Press.
- GRIAULE, MARCEL in DIETERLEN, GERMAINE (1965): *La Renard Pâle*. Paris: Institut d'Étologie.
- GRINKER, ROY R. in STEINER, CHRISTOPHER B. (ur.) (1998): *Perspectives on Africa. A Reader in Culture, History, and Representation*. London: Blackwell Publishers.
- GRIČIČOV, 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, org. 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, org. 1973): *Freedom and Development*. Oxford: Oxford University Press.
- PEČAR, ZDRAVKO (1959): *Alžirija 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): *Nasi 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



jug



Egipt - dežela slovenske fascinacije



Egipt je del sredozemskega multikulturnega prostora, ki z najsevernejšim robom sega tudi na naša tla. Zato je razumljivo, da smo Slovenci v tem tisočletnem žarišču kultur vedno znova odkrivali stvari, ki so zaposlovale naše misli in čustva. Čeprav nam je Egipt geografsko sorazmerno blizu, pa je bil v kulturnem pogledu tujina, ki je hkrati fascinirala in zatraševala. Karakteristika sovražnosti se je utrdila zlasti od 12. stoletja, ko sta krščanski in islamski svet prekrizala svoje meče na bojnih poljih Anatolije, Sirije, Palestine, Egipta in Španije. Muslimani so bili odtlej predstavljeni kot podložniki Antikrista, ta pa naj bi pred poslednjo sodbo poskušal prevzeti oblast nad vsem tedaj znanim svetom in izkoreniniti krščanstvo. Zato je bila tudi podoba Egipta v očeh Slovencev protislovná: temeljila je na

strahu pred neznanim, hkrati pa je vsebovala prepričanje o posebnih magičnih sposobnostih tujcev (v našem primeru Egipčanov ali Arabcev nasploh). Tako je na primer kranjski polihistor Valvasor leta 1669 med obiskom Tunisa skušal od učenega Arabca izvedeti skrivnost priprave nekega posebnega strupa (Valvasor, 1689: 417). V 19. in 20. stoletju se je podoben odnos pokazal v poplavi različnih sanjskih knjig, napisanih po “najboljših starih arabskih in egiptovskih virih” (Aškerc, 1899: 321–323; Kuret, 1980: 177–179). Pri seznanjanju naših krajev z Egiptom ne moremo drugače, kot da sežemo daleč nazaj, morebiti že v čas situlske umetnosti (Frelih, 1998: 20–29), vsekakor pa v zadnja stoletja pred našim štetjem,



2 - Vreda Kaina

ko so se v Rimu uveljavili bogovi in kulturi z Bližnjega vzhoda. Poleg iranskega, tudi nam znanega Mitre, so bili najbolj popularni maloazijska Kibela in egipčanska Izida in Serapis. Če upoštevamo, da je rimska Savaria (današnji Szombathely) v našem severovzhodnem sosedstvu imela Izidino svetišče, bi lahko domnevali, da je bil kult te egipčanske boginje razširjen tudi v precej pomembnejši Poetovii. To potrjuje tudi najdba Izidine skulpture na Ptuju. Dokaz o prisotnosti čaščenja egipčanskega boga Serapisa na našem ozemlju pa je nagrobnik Vibenusove družine iz Dolge vasi (1. stoletje), ki je danes shranjen v Pokrajinskem muzeju v Murski Soboti. Poleg tega priča o vplivih Egipta v prvih stoletjih našega štetja tudi droben egipčanski import, najden v rimskih grobovih (npr. steklenica z upodobitvijo znamenitega svetilnika Pharos pri Aleksandriji, odkrita na Ptuju), pa tudi poznoantični ali zgodnjekrščanski nagrobni kamen v Hodišah, če drži, da je na njem res upodobljeno ozvezdje Oriona.

S širjenjem krščanstva se je pri nas uveljavila biblična motivika, ki je bila zlasti prek starega testamenta vezana tudi na Egipt. Šlo je bodisi za svetopisemsko izročilo v klasični obliki ali za apokrifne, ki so pogosto črpali iz predkrščanskih tradicij. Starozavezna svetopisemska zgodba o prehodu Judov prek

Rdečega morja je tako vplivala na slovensko ljudsko pesem o ribi Faroniki.

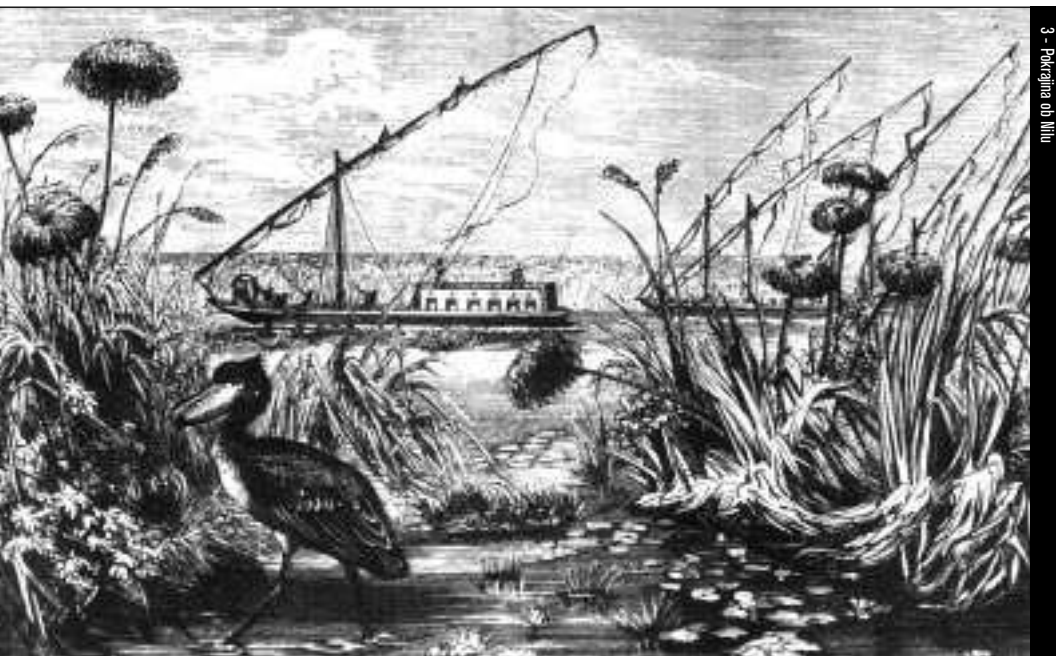
Njeno ime naj bi bilo izviralo od vojske egipčanskega faraona, ki naj bi se bila po utopitvi v Rdečem morju spremenila v ribe. Podobne zgodbe o nenavadnih živalih, ki jih je bilo mogoče videti v Nilu ali ob njem, je zapisal že Herodot, v izobilju pa jih je bilo najti tudi v srednjeveških enciklopedijah *Physiologusih* in *Bestiarijih*. Reka Nil je bila po zgodnjekrščanskih predstavah ena od štirih rajskih rek sveta. Upodobljena je bila na srednjeveških zemljevidih, na katerih je bilo kot središče sveta običajno vrisano mesto Jeruzalem. Študij svetega pisma je tudi na Slovenskem dolga stoletja največ prispeval k našemu (pre)poznovanju Egipta, seveda pa je bila takšna (pris)podoba močno ideološko obarvana.

Prvi zgodovinski dokaz o potovanju posameznikov s slovenskega ozemlja v Egipt imamo iz časa križarskih vojn: leta 1218/19 so nekateri naši plemiči (iz Cmureka, Murščaka, Trebnjega) skupaj s plemiči iz drugih avstrijskih dežel sodelovali pri obleganju trdnjave Damiete (Dumijat) ob Nilovi delti. Ta križarski oddelek se je vrnil v domovino leta 1219 skupaj z vodjem, avstrijskim in štajerskim vojvodo Leopoldom. Kasneje so prihajali v Egipt in prek njega (na poti v Sveto deželo ali iz nje) različni slovenski romarji in misijonarji (Šmitek, 1999: 206–208).

Vključenost Egipta v islamski svet in kasneje v turški imperij (od 16. stoletja) seveda ni dovoljevala kakšnih tesnejših kulturnih povezav z Evropo, zato se je zanimanje za ta del sveta pri nas kazalo predvsem v veroslovju (npr. Trubarjevo prizadevanje, da bi spoznal vsebino Korana) in geografiji (npr. zemljevidi Levanta Pietra Coppo). Izolski kartograf Coppo je v prvi polovici 16. stoletja dokaj verno upodobil le obalne predele Egipta, medtem ko je o notranjosti dežele vedel le malo. Kako počasi je napredovalo tovrstno znanje, dokazuje sto petdeset let kasneje omemba v Valvasorjevi *Slavi vojvodine Kranjske* (ki pa jo je najbrž zapisal sodelavec Erasmus Francisci), da reka Niger teče po podzemski strugi in se izliva v Nil.

V času velikih geografskih odkritij in kolonialnih osvajanj si avstrijsko cesarstvo ni pridobilo pomembnejših čezmorskih posesti, zato je skušalo biti toliko bolj dejavno v Sredozemlju. Leta 1719 je bila v skladu z avstrijsko merkantilistično usmeritvijo osnovana Orientalna družba, pri kateri je zelo vidno sodeloval kranjski plemič Franc Rakovec - Raigersfeld. Sledila ji je še Levantska kompanija leta 1750. Hitro sta napredovala gradnja vojnih in trgovskih ladij in urejanje pristanišča v Trstu, to dogajanje pa je seveda imelo vsestranski vpliv tudi na slovensko zaledje.

Številni Slovenci so odtlej kot mornarji in častniki odhajali z bojnimi in trgovskimi ladjami na plovbe po Levantu in na čezoceanska križarjenja. Nekatere pa je prek morja popeljala muhasta usoda: denimo nekega vaščana iz Svetine pri Mariboru, ki se je kot rekrut



3 - Plovanje ob Nilu



4 - Skrivnosti "mohamedanske" poroke

udeležil Napoleonove odprave v Egipt (1798–99). Domačini so se spominjali, da se je vrnil iz Francije šele po tridesetih letih, doma pa so ga že zdavnaj razglasili za mrtvega in razdelili njegov dedni delež med brate in sestre (Schlosser, 1912: 45).

Če je bila v vojaškem in političnem pogledu Napoleonova ekspedicija v Egipt ponesrečena, pa so njeni znanstveni rezultati, objavljeni v razkošni *Description de l'Egypte*, pripeljali do razrešitve egipčanskih hieroglifov (Champollion, Lepsius) in do prave evropske obsedenosti s starim Egiptom, ki jo imenujemo "egiptomanija". V gradu Dobrovo v Goriških Brdih je grof Silverio de Baguer od leta 1885 razstavljal eksotično zbirko raritet, v kateri je bilo tudi nekaj egipčanskih bronastih predmetov, ki mu jih je podaril egipčanski podkralj Said Paša

(1854–63), in egipčanska maketa lesenega trojanskega konja (Vuk, 1982: 145–147; Šmitek, 1992: 58). Še poznejši odmev te mode je "egipčanski salon" na gradu Snežnik, ki ga je lastnik, Hermann von Schoenburg-Wallenburg dobil leta 1926 iz Aleksandrije kot darilo poslovnih partnerjev, trgovcev z lesom.

Iz 18. stoletja imamo tudi prve podatke o delovanju slovenskih frančiškanskih misijonarjev v Egiptu. Njihovo pomembno oporišče je bilo mesto Girga ob Nilu. Zaradi muslimanskih predpisov so lahko opravljali svoje delo le med krščanskimi Kopti in med poganskimi sudanskimi črnci. Leta 1623 je rimska Kongregacija za širjenje vere ustanovila poseben "koptski misijon" in ga prepustila večji del frančiškanom. V prvi polovici 18. stoletja je tako prišel v Kairo frančiškan Sigfrid Kapus, v naslednjih desetletjih pa so mu sledili patri Jožef Ljubljančan, Peter Kramar, Apolinarij Hočevnar, Gregor Bizjak, Jernej Starič, Severin Spruk in Egidij Omersa. Frančiškan je bil tudi Krištof Černe, zanimiv in nekoliko čudaški mož, ki se je iz Girge odpravil v Etiopijo in umrl leta 1793 na jemenski obali (Šmitek, 1986: 109–111).

Če so bili slovenski stiki z Egiptom do konca 18. stoletja še občasni in enostranski, so se v 19. stoletju razširili na domala vsa pomembna področja gospodarstva, kulture in politike. Zanimiv dokument iz tega časa je pismo nekega Ibrahima iz Kaira, ki se je leta 1831 učil suknjarstva in nogavičarstva v Trziču skupaj s še tremi Egipčani (hrani ga Arhiv Republike Slovenije). Leta 1836 je v Trstu zaživela prva ladjarska "parniška" družba Lloyd, kar je dalo pomorski naravnosti tega mesta novo spodbudo. V njeno dejavnost se je poleg drugih vključilo tudi mnogo Slovencev. Ena od rednih potniških prog te zasebne ladijske družbe je vodila v Aleksandrijo.

Tja so prva leta vozili leseni parniki z lopatastimi kolesi ob bokih, ki niso bili več odvisni od spremenljivosti vetrov, vendar so zaradi varčevanja z gorivom še ohranili tudi jambore z jadri.

Od sredine 19. stoletja pa so vozile prek morja nove Lloydove ladje z železnimi trupi in vijačnim pogonom, kar je plovo močno skrajšalo. Omenimo le še podatek, da je bilo v

Trstu leta 1846 ustanovljeno podjetje, ki naj bi poskrbelo za gradnjo Sueškega prekopa. Ko se je v šestdesetih letih tega projekta lotil Lesseps, se je pri gradnji zaposlilo tudi precej Slovencev (Jagodić 1968: 206–209). Mnogi, zlasti tisti, ki so bili zaposleni pri kanalski družbi, so v Egiptu tudi ostali.

Egipt je postal za Evropo pomembno geostrateško območje zaradi politike podkralja Mohameda Alija, ki je najprej dosegel osamosvojitvev od turške nadoblasti in se nato v 20. letih 19. stoletja lotil širjenja egipčanskih meja. Uspešen je bil zlasti pri prodoru na jug, v slabo poznano notranjost Afrike. Prav tja je Evropejce vabila ena od največjih ugank, ki je zaposlovala že antične grške geografje: kje so izviri Nila?

V tem pomembnem obdobju, ko je Egipt odprl vrata evropski kulturi in znanju, je v Aleksandriji deloval slovenski rojak iz Vipave, Anton Lavrin. Med dolgoletno službo avstrijskega generalnega konzula je bil priča mnogim zgodovinskim dogodkom in je pri njih tudi sam aktivno sodeloval. Med drugim je avgusta 1842 v Aleksandriji spoznal tudi znamenito avstrijsko popotnico Ido Pfeifer, ki je obiskala konzulat, da bi dobila nasvet o potovanju do Kaira. Lavrin ji je še isti dan priskrbel mesto na arabski ladji, ki je plula po Nilu navzgor. Septembra istega leta je sprejel tudi člana Lepsiusove pruske ekspedicije (Hamernik, 1985: 8–9). Imamo ga za našega prvega sistematičnega zbiralca egipčanskih starin, ki jih je hranil v svoji lepi aleksandrijski vili, udeležil pa se je tudi prvih poskusov odkrivanja notranjosti piramid. Leta 1844 so ga izvolili za častnega člana Muzejskega društva v Ljubljani, enake časti si je pridobil tudi v Atenah, Rimu in na Dunaju. V *Izvestjih* dunajske Akademije znanosti so leta 1849 in leta 1850 natisnili njegovi egiptološki razpravi o odkritju treh egipčanskih sarkofagov in o najdbi Apisove mumije. Del arheološke zbirke je prodal v dvorec Miramar pri Trstu, od koder je (razen sfinge, ki jo še vidite na starem pomolu ob

5 - Predstava vzhoda





6 - Fantazma orientalizma

morju) romala v dunajski Umetnostnozgodovinski muzej. Ljubljanski deželni muzej se ponaša z njegovo biološko, etnološko in arheološko zbirko, ki pa še niso dokončno ovrednotene. Najpomembnejši eksponat je poslikana lesena krsta z mumijo svečenika Isahtaja (okoli 650 pr. n. št.). Na pokopališču v Vipavi stojita (zdaj vendarle primerno zaščitena) staroegipčanska sarkofaga, ki sta bila pripeljana iz Egipta z namenom, da sprejmeta kosti Lavrinovih staršev, potomcev in po prvotnem načrtu najbrž tudi njega samega. Obrnilo se je drugače: Lavrin je namesto v domačem kraju končal leta 1869 v Milanu, vendar je

v Egiptu dobil slovenskega naslednika. To je bil Jožef Švegel z Zgornjih Gorij pri Bledu, ki je konec leta 1859 odšel kot mlad konzularni uradnik v Aleksandrijo in napredoval leta 1863 za tajnikovega namestnika, nato postal prvi prevajalec in leta 1869 konzul. Tudi med nižjimi uslužbenci aleksandrijskega avstrijskega konzulata je bilo v Lavrinovem in Šveglovem času več Slovencev. Tako kot Lavrin si je tudi Švegel v Egiptu pridobil plemiški naslov (Lucijan, 1995: 61–67). Ta tradicija se je nadaljevala še vsaj nekaj desetletij, kar dokazuje podatek, da je bil okoli leta 1903 avstrijski generalni konzul v Egiptu po rodu Ljubljančan (Vošnjak, 1903: 264).

Lavrinov sodelavec v Aleksandriji je bil tajnik Rudolf Goedel-Lannoy, ki je podobno kot Lavrin zbiral egipčanske starine, seveda nekoliko manj ambiciozno in skladno z nižjim položajem v diplomatski hierarhiji. Pomembno za nas pa je, da je sredi 19. stoletja prezidal graščino Jelšingrad (Šmarje pri Jelšah) in si jo uredil v prijetno rezidenco v egipčanskem muslimanskem slogu. V njej je razstavil tudi zbirko staroegipčanskih predmetov, mumificiranih živali, orientalskega orožja, izdelkov "primitivnih" ljudstev, lovskih trofej in drugih zanimivosti (Šmitek 1992:57).

S študijem egipčanske mumije, ki jo je ljubljanskemu Deželnemu muzeju poslal Lavrin, se je ukvarjal Ljubljančan Albert Kosmač. Na dunajski univerzi je študiral orientalske jezike in opravljal službo skriptorja graške univerzitetne knjižnice. Umrl je mlad, komaj šestindvajsetleten, leta 1872. Dvajset let kasneje je bila v muzejskem glasilu Argo natisnjena njegova razlaga hieroglifnega teksta z lesene krste, v kateri je bila shranjena mumija. O egipčanski umetnosti je sredi 80. let nekoliko obsežneje pisal Janez Flis (Flis, 1885).

Lavrin je bil tudi sodobnik in prijatelj slovenskega misijonarja Ignacija Knobleharja, ki je bil po nalogu rimske Kongregacije za širjenje vere leta 1846 poslan v Sudan kot eden prvih misijonarjev v novoustanovljenem vikariatu za Srednjo Afriko. Pot v Sudan ga je seveda vodila prek Egipta po najudobnejši poti, reki Nil. Knoblehar, ki je kmalu postal vodja misijonov v Sudanu, si je uredil misijonsko središče v Kartumu. S svojo jadrnico Stella matutina (Zgodnja danica) je pogosto križaril po Nilu med Kairom in Kartumom, odpravljaj pa se je tudi po reki na jug, med poganska črnska plemena, kjer je skupaj s pomočniki skušal širiti krščanstvo.

Iz domovine je poklical na pomoč rojake, bodisi misijonarje bodisi rokodelce, ki so sode-

lovali pri gradnji in oskrbovanju misijonarskih postojank. Eden takšnih prostovoljcev je bil tudi Jakob Šašel, ki je jeseni leta 1853 z drugimi člani Knobleharjeve skupine prispel v Kairo. Mesto ga je očaralo z živopisnimi starinskimi ulicami in vzhodnjaškim vrvežem. Napisal mu je pravo hvalnico: *“Es gibt einer Ort in Aegypten, welcher noch heute alle Wunder dieses Wunderlandes in sich vereinigt und von hunderten und hunderten den Aebendlaender aufgesucht wird, um einerhalb seiner Mauern Maerchen und Traumbilder mit leiblichen Augen zu schauen. Dieser Ort ist Kairo.”* Ogledal si je tudi zunanost in notranjščino Keopsove piramide in se povzpel na njen vrh. Med plovbo po Nilu navzgor je imel priložnost občudovati spomenike v Tebah in pri Asuanu, ki jih je ohranil potomcem v koloriranih risbah in potopisnih beležkah, vezanih v rokopisno knjigo (Šmitek, 1994: 239–243).

Z življenjem in delom Knobleharja in njegovih sodrušnikov v Egiptu in Sudanu je naše bralstvo redno seznanjal Luka Jeran, urednik misijonskega glasila *Zgodnja danica*. Sam se je že leta 1853 (s Šašljevo skupino) želel pridružiti Knobleharju, a se je moral vrniti domov, ker je zbolel za mrzlico. Kmalu zatem je poskusil še drugič, vendar se mu je bolezen ponovila že v Kairu.

Od šestdesetih let 19. stoletja se je začelo izseljevanje slovenskih žena in deklet v Egipt. Prihajale so zlasti s Primorskega in Notranjskega zaradi dobrega zaslužka, zaposlovale pa so se kot vzgojiteljice, strežnice in kuharice pri bogatih družinah v Kairu in Aleksandriji (Makuc, 1993).

Pri iskanju dela in sporazumevanju jim je koristilo zlasti znanje italijanščine, toliko lažje pa so se priučile tudi francoščine. Slovenke bi lahko našli celo med osebjem zadnjega egipčanskega podkralja Abasa Hilmija II. (Čadež, 1928: 156), slovensko varuško pa je imel v svojem otroštvu tudi nekdanji generalni sekretar OZN, Butros Gali.

Slovenske moške populacije je bilo v Egiptu manj: pri tem je šlo zlasti za strokovno usposobljene posameznike (npr. uslužbence Sueške kanalske družbe), pa tudi za podjetne obrtnike in trgovce. V Egiptu je med letoma 1860 in 1870 deloval eden prvih slovenskih fotografov, Kristjan Pajer, prvo ledarno v Aleksandriji pa je okoli leta 1890 zgradil Anton Leban. Slikar Jaro Hilbert iz Krškega je leta 1926 odšel v Egipt in dve leti kasneje v Kairu ustanovil slikarsko šolo. Arhitekt Anton Laščak je bil na prelomu stoletja dejaven v Egiptu, po vrnitvi pa si je v Rafutu





pri Novi Gorici sezidal vilo v mavrskem slogu. Na višku slovenskega izseljevanja v Egipt, konec 80. let 19. stoletja, je tam živelo okoli 5300 Slovenk in Slovencev.

Od sredine 19. stoletja se je v našem tisku zvrstilo veliko opisov potovanj v Egipt, pogostokrat v povezavi z romanji v Sveto deželo. Med zgodnjimi avtorji takšne popotne literature omenimo Mihaela Verneta, Jožefa Šveгла, Luka Jerana, Ivana Kniflica, Bogumila Vošnjaka idr. (Šmitek,

1986: 62–63). V povezavi z bibličnim študijem in nekoliko tudi po zgledu slavnega češkega biblicista in arabista Aloisa Musila pa si je od konca 19. stoletja Egipt in dežele vzhodno od njega ogledalo tudi pomembno število naših bogoslovcev – Frančišek Lampe, Matija Slavič, Anton Jehart in Andrej Snoj, če naštejemo le tiste, ki so skušali potopisni obliki dodati poglobljeno znanstveno vsebino (prim. Lah, 1999: 15–17, 55, 57). Tedaj se je v akademskih krogih zastavljalo še posebno aktualno vprašanje, zakaj so se prav v puščavskih predelih Bližnjega vzhoda izoblikovale tri monoteistične religije: judaizem, krščanstvo in islam. Anton Aškerc je opeval Egipt v pesniški zbirki *Akropolis in piramide* (1909). Anton Novačan, ki je bil med letoma 1932 in 1933 odpravnik poslov jugoslovanskega veleposlaništva v Kairu, pa je objavil ciklus pesmi *Večeri ob Nilu v Ljubljanskem zvonu* (1933 in 1939) in v *Mariborskih Obzorjih* (1938). Novačan se je zatekel v Kairo še med 2. svetovno vojno (Novačan, 1986). Egipt so tedaj spoznavali tudi številni primorski ujetniki in prebežniki iz italijanske vojske, ki so bili organizirani v prekomorske vojaške enote.

Tudi v znanstvenem raziskovanju Egipta smo od preloma stoletja imeli kaj pokazati. Botanik Fran Jesenko je med letoma 1904 in 1908 za dunajski botanični inštitut raziskoval floro ob Nilu in v Arabiji Petreji. Biblicist Andrej Snoj, ki je leta 1935 katalogiziral rokopise v znamenitem samostanu sv. Katarine na Sinaju, je tam našel glagolski rokopis *Euchologium Siniaticum*, o katerem je objavil dve znanstveni razpravi. Sinajski evhologij je leta 1941 izdala Akademija znanosti in umetnosti v Ljubljani v priredbi Rajka Nahtigala, fotokopije originala je priskrbel Snoj. Poljudno monografijo o Egiptu je objavil geograf Valter Bohinec (Bohinec, 1944), v egipčansko gospodarsko zgodovino pa je posegel Anton Sovre (Sovre, 1928). Doktor Karel Pečnik je v Egiptu raziskoval in propagiral klimatsko zdravljenje pljučnih bolezni v puščavskem podnebju in o tem napisal dve knjigi (*Klimatische Wuestenkuren, Einfluss der Wueste auf Tuberkulose*), poleg tega pa še knjigo *Ramleh*, ki je izšla v nemškem, angleškem in francoskem jeziku. Novejši slovenski znanstveniki, ki so preučevali Egipt s stališča pravne zgodovine, jezika, arheologije in književnosti, so bili Viktor Korošec, Vladimir Jagodic, Bernarda Perc in Silvin Košak.

Čeprav se danes z Egiptom spletajo nove plodne vezi, je prijetno pomisliti na zdavnaj minuli čas, ko je na Nilu zbužjala občudovanje Knobleharjeva jadrnica z železnim trupom, ko

je Trnovčan Franc Jakopič, oče slikarja Riharda, pošiljal zelje v lesenih sodčkih v Aleksandrijo, ko si mogel v aleksandrijski vročini popiti uvoženo slovensko pivo, ohlajeno z ledom iz notranjskih kraških vrtač, in ko so znali arabski vodniki kamel, ki so na hrbtnih prenašale turiste, poleg različnih svetovnih jezikov povedati tudi nekaj stavkov v slovenščini.

LITERATURA

- AŠKERC, ANTON (1899): Usoda prvih slovenskih sanjskih bukvic. V: *Ljubljanski zvon*, str. 321–323.
- BOHINEC, VALTER (1944): *Nil in dežela Egiptčanov*. Ljubljana: Slovenska poljudnoznanstvena knjižnica.
- ČADEŽ, ADOLF (1928): Pred vojsko. V: *Cvetje z vertov sv. Frančiška*, št. 9–10, str. 156.
- FLIS, JANEZ (1885): *Stavbinski slogi, zlasti krščanski, njih razvoj in kratka zgodovina z dodatkom o zidanji in popravilnji cerkva*. Ljubljana.
- FRELIH, MARKO (1998): Mitološki in religiozni substrat starih sredozemskih kultur v motiviki situle z Vač. V: *Argo* 41 (1–2), str. 20–29.
- HAMERNIK, GOTTFRIED (1985): *Anton Ritter von Laurin, Diplomat, Sammler und Ausgräber*. (Disertacija, Geisteswissenschaftlichen Fakultäet der Universitaet Wien).
- JAGODIC, VLADISLAV (1968): Slovenci v Egiptu. V: *Slovenski izseljenski koledar*, Ljubljana, str. 206–209.
- KURET, NIKO (1980): Verovanje. V: *Slovensko ljudsko izročilo*, Ljubljana, str. 177–179.
- LAH, ANDRIJAN (1999): *Vse strani sveta. Slovensko potopisje od Knobleharja do naših dni*. Ljubljana.
- LUCIJAN, ADAM (1995): Doneski za biografijo Jozefa Schwegla. V: *Kronika* 43 (1–2), str. 61–67.
- MAKUC, DORICA (1993): *Aleksandrinke*. Gorica: Zbirka Naše korenine, zv. 4.
- NOVAČAN, ANTON (1986): *Jeruzalem - Kairo: spomini 1942–1945*, ur. Bruno Hartman. Ljubljana.
- SCHLOSSER, PAUL (1912): *Aus der Tuerken- und Franzosenzeit Marburgs und Umgebung*. Graz: Sonderabdruck aus der Zeitschrift des Historischen Vereines fuer Steiermark, No. 10.
- SOVRE, ANTON (1928): *Gospodarske razmere pri starih narodih*. Ljubljana.
- ŠMITEK, ZMAGO (1986): *Klic daljnih svetov. Slovenci in neevropske kulture*. Ljubljana.
- ŠMITEK, ZMAGO (1992): Recepcija neevropskih kultur na Slovenskem od 17. do prve polovice 19. stoletja. V: *Srečanje z Jutrovim na ptujskem gradu*, Pokrajinski muzej Ptuj, str. 53–58.
- ŠMITEK, ZMAGO (1994): Po Nilu v osrčje Afrike. V: Grdina I. etc. (ur.), *Dokumenti slovenstva*. Ljubljana, str. 239–243.
- ŠMITEK, ZMAGO (1999): Crusaders, Pilgrims, Penitents. Slovenian Medieval Contacts with the Holy Land. V: Moskovitch, W., Luthar, O. and Schwarzband, S. (eds.), *Jerusalem in Slavic Culture*, Ljubljana, Jerusalem: Scientific Research Center Of the Slovenian Academy of Sciences and Arts, Hebrew University (Jews and Slavs, Vol. 6), str. 203–214.
- VALVASOR, JOHANN WEICHARD (1689): *Die Ehre dess Hertzogthums Crain* 3. Laibach.
- VOŠNJAK, BOGUMIL (1903): *Zapiski mladega potnika*. Gorica.
- VUK, MARKO (1982): Grad Dobrovo v Goriskih Brdih. V: *Goriški letnik*, str. 145–147.





Irena Weber

Kokoši se nikdar ne zmotijo Branje etnografije, potopisa in fikcije

“Antropologija je le zbirka popotnih zgodb.”
A. R. Louch

Znameniti uvodi etnografskih monografij, ali bolje rečeno, uvodi prenekaterih znamenitih etnografij uvedejo bralca v izbran prostor in čas v zelo podobni maniri kot potopisi. V otvoritvenih opisih avtorji dokazujejo, da so v resnici bili *“tam”* in s tem utemeljijo svojo avtoriteto.¹ Tudi itinerarij potovanja, inkorporiran v naracijo, služi vzpostavitvi avtoritete tako etnografov kot potopiscev. Struktura naracije, skoki iz pripovedi v prvi osebi v splošne izjave, je podobna. Metafora potovanja pogosto uokvirja teoretični diskurz etnografije in s tem etnografijo napravi razumljivejšo. Med pripravljanim gradivom, ki ga antropologi običajno berejo pred odhodom na teren, so tudi potopisi o izbrani regiji. Potopisi so žanr, ki posreduje med *“dejstvom”* in *“fikcijo”*, nekakšna siva cona med antropologijo in fikcijo (Eriksen, 1994: 169). Intelktualni modeli, ki jih antropologi uporabljajo pri interpretacijah,

¹ Zgodi pa se, da je znamenit začetek posledica uredniške politike - kot je na primer uvodno poglavje najbolj prodajane etnografske monografije vseh časov, *Odraščanje na Samoi*. Meadova je prvo poglavje napisala na izrecno zahtevo založnika, potem ko ji je prvi založnik rokopis celo zavrnil.

se oblikujejo tudi pod vplivom popularnih modelov iz fikcije in potopisov, ker s tem intelektualne modele približajo lastni izkušnji in samorazumevanju (Moore, 1994: 134).

Zmožnost predstavljati si tuje svetove je bila vedno "odvisna od popotnih zgodb" (ibid.), vendar bi se večina antropologov verjetno ne strinjala s trditvijo, da se antropologija v celoti zvede na popotne zgodbe. Odnos med tekstom in socialno realnostjo v etnografiji in v potopisih ali v fikciji se razlikuje, vendar to ne pomeni, da en žanr predstavlja družbo bolje kot drug (Eriksen, 1994: 192). Reprezentirane redukcije socialne realnosti v različnih žanrih se lahko delno prekrivajo ali pa so komplementarne. Razlika ni toliko v postavljanju določene vrste vprašanj kot v pristopu (ibid.).

Pri interpretaciji družbenih in kulturnih procesov nam potopisi in fikcija po eni strani rabijo kot etnografski "vir" in imajo tedaj podoben status kot izjave informatorjev. Po drugi strani so lahko tudi etnografska "evidenca" (Eriksen, 1994: 191), ki jo obravnavamo kot dokumentacijo.

Etnografija je bila v "romantičnem imaginariju" (Moore, 1994: 112) dvajsetih in tridesetih let dvajsetega stoletja podobna pisanju potopisov, in ni presenetljivo, da tudi v sodobnih etnografskih besedilih najdemo mnoge vzporednice. Po drugi strani imajo (so imeli) mnogi potopisi "etnografske ambicije", njihovi avtorji pa željo po priznanju, da so pravzaprav etnografi.

V poznem devetnajstem stoletju so viktorijanske popotnice najprej previdno trdile, da opravljajo terensko delo. Še najbolj drzna je bila Mary French Sheldon, ki se je za antropologinjo razglasila, še preden je prišla v Afriko. Gertrude Bell, ki je doštudirala arheologijo, je v pismih domačim opisovala, da "se igra arheologinjo", čeprav je istočasno kritizirala moške, ki doma sedijo v naslanjačih in kujejo teorije, potem pa novačijo potovalce, naj jim priskrbijo dejstva, ki bodo podprla njihovo teorijo. Ko je objavila knjigo skupaj z vodilnim angleškim arheologom tistega časa W. Ramsayjem, je bila knjiga vnešena v sezname le pod njegovim imenom.

Mary Kingsley se je v pisanju večkrat imenovala za etnologinjo in trdila, da avtoriteta terenske raziskave izhaja iz subjektivne izkušnje. "Če ne živiš med domorodci, jih ne moreš poznati," je bilo njeno stališče (Kingsley, 1993: 132). Z Bellovo je delila mnenje o "etnologih v naslanjačih", ki da v resnici niso pravi znanstveniki. Pravi etnologi so bili zanje le tisti, ki so potovali in bili pripravljeni na tveganja. Etnologom v naslanjačih pa je bilo po njenem mnenju treba prinašati



10- Ponudba na avtobusni postaji



11 - Razgled

ne le podatke, ampak jim jih tudi postaviti v kontekst. Približno trideset let, preden je Malinowski postavil standarde modernega terenskega dela, je za Mary Kingsley le potujoči znanstvenik lahko predstavljal pravo etnografijo. Zbiranje znamk pa je bilo tisto varno opravilo, ki pritiče etnologom v naslanjačih, ker si ne upajo na teren. Njena pri-

poročila bralcem in potencialnim potovalcem so bila izrazito "akademsko" naravnana:

"Nekaj namigov za vašo mentalno opremo, ... Bila sem še posebej prepričana, da sem iz knjige Zlata veja gospoda Frazerja dobila na pol univerzalen ključ za razumevanje izhodišč domorodskih običajev in verovanj. A kmalu sem odkrila, da niti približno ni tako. Njegova ideja je pravi ključ do določenega števila dejstev, toda v zahodni Afriki le do omejenega števila. Ne pravim, da ne berite etnologije - vsekakor jo berite; predvsem pa berite, dokler je ne znate na pamet, Primitivno kulturo Dr. E. B. Tylorja. ... Poleg tega morate poznati tudi Westermarckovo O človeški poroki in Waitzovo Antropologijo in Topinarda. ... Temu dodajte še znanje vseh del A. B. Ellisa, Burtonovo Anatomijo melanholije, Plinijevo Naravno zgodovino in toliko Aristotela, kot je mogoče. Če dobro poznate grške in latinske klasike, mislim, da bo to vaša velika prednost." (Kingsley, 1993: 164–165)

Njene terenske aktivnosti in pisanje pa so kljub vsemu prej uvrščeni v zbirke ekscen-tričnega vedenja potujočih starih devic kot v akademsko zapuščino.²

V osemdesetih letih dvajsetega stoletja se je razpravljanje o refleksiji in novem relativizmu v antropologiji izteklo v nove oblike etnografskega pisanja. Refleksije o terenskem delu so se prevesile v refleksije o "delu za pisalno mizo" (Driessen, 1993: 1). Kako antropologi pišejo, na kakšen način nastaja etnografski tekst, je v osemdesetih postala tema dneva. Poleg množice z avtorji nasičenih tekstov, ki ne prinašajo kaj več kot golo ukvarjanje avtorjev s samimi sabo, najdemo tudi zanimive in bogate nove oblike pisanja.³ Ena od teh je tudi "avtoetnografija" (Driessen, 1998: 9). To je vrsta naracije, ki "umešča jaz v socialni in kulturni kontekst" (ibid.). Avtoetnografija je oznaka za vrsto teksta in tudi za metodo antropologa, ki



12 - Taksist v Rabatu

² Mary Henrietta Kingsley se je rodila leta 1862 v literarni družini nenehno potujočega očeta in hipohondrične matere, za katero je morala skrbeti. Ko sta ji oba starša umrla v istem letu in je tudi brat odpotoval, se je prvič v življenju znašla, kot je sama zapisala v predgovoru potopisa po zahodni Afriki, "v posesti petih ali šestih mesecev, ki niso bili že vnaprej zasedeni, in z občutkom fantka, ki ima nove pol krone, sem v mislih tehtala, kaj naj naredim z njimi. 'Pojdi in se pouči o tropih,' je rekla znanost!" (Kingsley 1993:11). Pogledala je na globus, kolebala med Južno Ameriko in zahodno Afriko ter se odločila za slednjo. Na prvo štirimesečno pot se je odpravila leta 1893, na drugo leto pozneje. Z druge poti, ki je vključevala potovanje po Gabonu (po poteh, ki niso bile vrisane na zemljevidih) in vzpon na Kamerunsko goro, je napisala dve uspešnici, potopisno *Potovanja po zahodni Afriki* (1897) in etnografsko *Zahodnoafriške studije* (1899). Britanskemu muzeju je prinesla tudi šest novih primerkov rib, eno kačo in redko vrsto kuščarja. Njena predavanja so bila precej obiskovana. Slovela je kot ekscentrična, neustrašna in duhovita v pisanju. V Afriko, tokrat Južno, se je vrnila leta 1900, in sicer kot medicinska sestra v času burskih vojn, se tam nalezla tifusa in umrla. Na njeno željo so jo pokopali v morju in leto dni po smrti je bilo v njen spomin ustanovljeno Afriško društvo.

opravlja terensko raziskovanje v svoji lastni družbi. Oznaka se povezuje tudi z drugimi vrstami raziskovalcev, ki se ukvarjajo z etnografijo. Potopis, ki osebno pripoved socialno in kulturno kontekstualizira v lastni deželi, bi torej analogno lahko imenovali avtoetnografski potopis. V nadaljevanju si bomo ogledali dva takšna sodobna ženska potopisa iz Zimbabveja.

NA VERANDI Z DORIS LESSING

“Nekdo, ki je prišel na idejo, da bi raziskal prek sto romanov, ki so jih napisali črnci in niso bili nikoli prevedeni v angleščino, je odkril nekaj nepričakovanega. Belci v teh romanih skorajda ne nastopajo, kadar pa že, so pogosto olimpijske figure, ki pomagajo peljati otroka v bolnico ali pa ponudijo prevoz. Vendar pa lahko preberemo nekaj ducatov knjig eno za drugo, ne da bi naleteli na en sam belski lik. ‘Ne zanimamo jih,’ je zasmehljivo, ironično rekel moški, ki mi je to povedal. ‘Predpostavljamo, da jih fasciniramo na enak način, kot fascinirajo oni nas.’” (Lessing, 1993: 161)



13 - Poroka v Namibiji

V Vumbi, na vzhodnem zimbabvejskem višavju, v valoviti zeleni dolini s pogledom na Mozambik, stoji na kavni plantaži med zelenjem in buganvilijami hiša z verando. V dnevni sobi so kamin, udobno oblazinjeno pohištvo, slike starih plantaž in police s knjigami. V nekaterih knjigah so posvetila napisana z roko, na drugih pa je ime nekdanje lastnice hiše z verando zapisano na platnicah: Doris Lessing. V tej hiši je živeła s prvim možem, jo zapustila sinu, in ko je ta pred nekaj leti umrl, je prišla v last pisateljčini hčerki, živeči v Cape Townu.

Zdaj je hiša prirejena za goste in uvrščena v popularni splošni vodnik *Lonely Planet*, vendar pisateljčino ime v njem ni omenjeno. Informacija o tem, da je bila hiša nekoč njena, se kot ustna informacija širi med potovalci po Zimbabveju. Dostop do hiše je možen z osebnim avtomobilom ali najetim prevozom. V suhem vremenu pa je mogoče priti do križišča na glavni cesti tudi z avtobusom, ki nadaljuje pot k botaničnim vrtovom.

Doris Lessing se je rodila leta 1919 v Perziji in se skupaj s starši preselila v Južno Rodezijo (današnji Zimbabve), ko ji je bilo pet let. Odraščala je na kmetiji skupaj z bratom. V mladih letih je bila prepričana in aktivna komunistka, ki se je zavzemala za pravice črncev, in to je bil razlog, da je v Južni Rodeziji postala nezaželena oseba. V Anglijo je odšla leta 1949 in s

³ Izjemen primer izleta v fikcijo je zbirka kratkih zgodb Nancy Lindisfarne, ki se je odločila preletiti svoje terenske zapiske v fikcijo namesto v etnografsko monografijo (Lindisfarne, 2000).

seboj odnesla rokopis svojega prvega romana *Trava poje*, ki je doživel velik odmev ne le v Veliki Britaniji, temveč tudi drugod v Evropi in ZDA.

Med njenimi romani in kratkimi zgodbami, ki jih najdemo na knjižnih policah v dnevni sobi, sta tudi dva izvoda potopisa *Afriški smeh: Štirje obiski Zimbabveja*. Avtorica ga je pisala med letoma 1982 in 1992, v času, ko je smela ponovno obiskovati Zimbabve, se pravi potem, ko je oblast prevzel Robert Mugabe. Čeprav je bila v času, ko so jo izgnali, v skladu s takratnimi prepričanji in duhom časa ponosna na svoj status prepovedane osebe, se je z njim le težko sprijaznila:

“Sanjala sem enake sanje, noč za nočjo. Bila sem v divjini ali v Salisburyju, toda ilegalno, brez dokumentov. ‘Moji’ ljudje, se pravi belci, s katerimi sem konec koncev odrasla, so me prišli pospremit iz države, medtem ko sem bila za ‘moje’ ljudi, črnce, tisto prijazno večino, nevidna.” (Lessing, 1993: 12)

Iz današnje časovne distance sodi, da je bila njena takratna reakcija nezrela, saj je v sodobnem svetu vse več ljudi, ki so prisiljeni oditi s kraja, ki ga imenujejo dom. Vendar je iz celotnega potopisa mogoče razbrati, da imata prostor in krajina v njenem pisanju osrednji pomen. Njen občutek identitete, ki se kaže v kratkih zgodbah, v katerih opazuje delo dveh žuželk, in v simbolnem pomenu celotne celine, je pomembno zasidran v prostoru.

“Je kje lepša dežela na svetu, kot je ta? Združuje veličastnost, raznoličnost, svežino barv in hkrati od blizu pripoveduje zgodbo o naši vrsti (od tod nekje izvirmo, pravijo), kot da bi bil ti, predmet trenutka v zgodovini, resnično naslednik vsega, kar je človeštvo naredilo in doseglo. Preživetje je tisto, na kar te ta nevarna grandioznost spominja: če smo vsi preživeli toliko vsega, menda lahko z gotovostjo upamo ... “ (Lessing, 1993: 104)

Farma, na kateri je pisateljica odrasla, je bila na ravninskem severovzhodnem delu dežele. Tip krajine, ki je na njeno pisanje najbolj vplivala, pa so hribovita, z balvani posuta področja. Veliki Dyke, imenovan tudi Mvurwi, je veriga hribov, ki teče približno po sredini Zimbabveja.

Hribi se zarezujejo skozi številne geološke formacije in so tako nasičeni s kameninami, da na njih drevesa ne rastejo. Ob vznožjih so “zloženi” balvani, ogromne zaobljene skale, ki lovijo neverjetna ravnovesja, ogromne skale “čepijo” na malih in na njih se spet druge razporejajo v naravne skulpture, ki od daleč spominjajo na eno podobo, s srednje razdalje na drugo, iz bližine na tretjo, z nasprotne strani pa na četrto. Na prve skupine teh naravnih skulptur naletimo že kmalu po prestopu zimbabvejske južne meje, v epsko razsežnost pa se



razprejo predvsem v nacionalnem parku Matobo, južno od drugega največjega mesta Bulawayo, prestolnice dežele Matabele.

Cecil Rhodes je bil tako očaran nad Matobom, da si je tu izbral prostor za svoj grob. Danes na hribu okrog njegove nagrobne plošče čepijo antropomorfne skale, na katerih mrgolijo mali kuščarji mavričnih barv. Kraj je Rhodes poimenoval "razgled na svet".

Poleg balvanskih struktur, ki so pomembna krajinska določnica v njenih kratkih zgodbah in romanih, igra pomembno vlogo v potopisu tudi divjina. Izginjanje divjine je bilo tudi tisto, kar jo je najbolj pretreslo, ko se je prvič vrnila v Zimbabve. Raziskovanje divjine skupaj z bratom je bilo eno njenih najljubših početij med odraščanjem. Njen občutek osebne identitete in povezanosti s krajem se povezuje predvsem z divjino.

"Medtem sem si trpala v glavo, kot fotografije v album, te razglede in poglede, ki niso hoteli ostati na mestu, ker jih je, kot se je izkazalo pri naslednjem obisku, spomin spremenil. 'Razgled', za katerega sem mislila, da je za vedno nespremenljiv, je izginil. Gore so bile nižje, kot sem se spominjala. Vrh mi je prišel pred oči, naslonjen na manjši hrib. Reka je spremenila smer in dobila pritoke, ki jih preprosto nisem opazila. Mogoče je bil to drug 'razgled' in sem se motila? Ne, kajti tisti hrib tam blizu ceste se ni spremenil in včasih mi je služil kot orientacijska točka. Pa vendarle sem garala za ta razgled, s široko razprtimi očmi, da utrip vek ne bi premaknil perspektive ali odvrnil moje pozornosti, odločena, da sprejemam in beležim. Vedela sem, da tekmujem s časom." (Lessing, 1993: 19)

Razgled v pisanju Doris Lessing se spreminja s pogledom, ki ga s časom modificira spomin. "Videti daleč" pomeni vstaviti temporalno sekvenco v prostor za fiksiranje razgleda.⁴

Potopis ni le rezultat osebne izkušnje, je tudi nekakšno lovljenje ravnovesja med dejstvi in subjektivnimi preferencami ter izkušnjami. Ali drugače povedano, avtoričini "simbolni konstrukti izhajajo iz percepcije realnega sveta" (Archetti, 1994: 16). Potopis je razdeljen na štiri dele, označene z letnicami 1982, 1988, 1989, 1992. V teh štirih delih⁵ se narativno prepletata pretekli "takrat" in sedanji "zdaj" čas. Časovna primerjava je delno posvečena osebni življenjski zgodbi, v kateri je v ospredju odnos z bratom, s katerim sta zaradi nasprotnih političnih stališč in odnosa do temnopolte večine v obdobju njenega izgnanstva pretrgala stike. Avtorefleksivni del, namenjen kritični analizi razvoja lastnih političnih stališč (njen

⁴ Pogled in razgled običajno povezujemo z oddaljenimi točkami na horizontu. Vendar v mnogih delih sveta horizonta ni mogoče videti. Lep zgled je deževni gozd. V njem se lahko spotikamo od ene korenine do druge, razgled pa seže le od enega drevesa do drugega. Prebivalci deževnega gozda se spretno premikajo skozi gozd, lahko pa se spotaknejo na ravni površini ceste nekje v mestu. Razgled je tudi precej znamenita britanska obsedenost. "Z vsemi Britanci srednjega razreda delim našo nacionalno obsedenost z razgledi in panoramami, toda Umeda so bile v tem pogledu vice," je v avtobiografskem vstavku etnografskega zapisa o Umedi na Papui Novi Gvineji priznal antropolog (Gell, 1996: 236). Iz vasi, v kateri je opravljal terensko raziskavo, ni mogel videti nobenega drugega naselja, niti okoliški hribi niso bili tiste vrste, da bi mu nudili razgled z vrha. Na podlagi te izkušnje je mnogo kasneje prišel do sklepa, da vizualno-prostorski model antropološke analize ne zadostuje za ustrezno razlago lokalnih družbenih odnosov. Pogled ni nujno glavna senzorna modalnost, še posebej ne v okolju, kjer ne seže prav daleč.

Na Madagaskarju, kjer se zaradi megle ne vidi daleč, se slikovitost povezuje s pojmi vidljivosti in jasnosti (Bloch, 1996: 65), zato domačini ne žalujejo nad izginjanjem gozda. Njihovo vedenje je mnogokrat ravno nasprotno od "ekološke panike", značilne za Zahod (Bloch, 1996: *ibid.*). "Nekega večera, ko sem sedel na skali skupaj s starejšo žensko, ki sem jo dobro poznal, zapleten z njo v malce sentimentalni razgovor, v kakršnih je zelo uživala, s pogledom iz vasi na gozd, ki ga je ozarilo rdeče zahajajoče sonce (eden redkih dni, ko ni deževalo), se mi je zazdelo, da je prišel trenutek, ko jo lahko pripravim k temu, da pove, kako rada ima gozd in kako žal ji je, da izginja, in tako sem jo še enkrat vprašal ... Po dolgem razmisleku je hrepeneče odgovorila: 'Da, res, rada imam gozd.' 'Zakaj?' sem vprašal z vnemo. 'Zato, ker ga lahko posekaš,' je odgovorila." (Bloch 1996: 65)



15 - Ptičja kletka

⁵ Prve tri dele vsakič vpelje odlomek z naslovom *Air Zimbabwe*, kjer je dinamika sprememb opisana s portreti letalskega osebja in izbranih potnikov. Medtem ko na njenem prvem poletu ni bilo videti nobenega temnopoltega potnika, so bili na tretjem poletu v letalu v večini temnopolti poslovneži.



16 - Matobo, Zimbabwe

zgodnji komunizem se ji zdi naiven in idealističen), pa je tudi integralni del njene refleksivne kritike družbe, predstavitve sprememb socialnih in političnih razmer v obeh obdobjih: v času njenega odraščanja in v desetletju 1982-92.

Obenem pa nam knjiga dodatno osvetljuje vsebino njenih romanov, med njimi tudi v slovenščino prevedenega romana *Zlata beležnica*:

“Kar se je zgodilo v Machekeju, sem opisala, seveda prirejeno za literarni namen, v *Zlati beležnici*. Toda koliko prirejeno? Vsi pisatelji poznajo stanje, v katerem se skušajo spomniti, kaj se je v resnici zgodilo, in ne, kaj je bilo izmišljeno ali na pol izmišljeno, zmes resnice in fikcije. Spomniti se je mogoče, a le, če sediš ure ali več dni dneve v tišini in vlečeš dejstva iz spomina. To pomeni, da se vživiš nazaj v tisti prizor, tisti avto, ono spalnico. Tako ustvariš vzporedne resnice: Kaj se je v resnici zgodilo? Kaj se ni zgodilo? Toda kmalu začneš razmišljati: čemu ves ta napor? Spomin je tako ali tako lažniv zapis: spomnimo se tega in ne onega. ... In česar se najpogosteje spominjamo, so le zunanje podobe dogodkov: iskre, ki pršijo v veje, osvetljene z luno ali zvezdami, njihova spodnja stran pordečena v soju ognja; obraz, ki se sklanja k ognju in ne ve, da ga opazuješ in si ga zapomniš. Toda kaj sem takrat zares čutila?” (Lessing, 1993: 72)

Zlata beležnica je v tistih delih, ki opisujejo dogajanje v Južni Rodeziji, izjemno podroben dokument časa in takratnih razmer in jo lahko beremo tudi kot zanimivo etnografsko evidenco.

Doris Lessing se ni nikdar naučila šonskega in ndebelskega jezika, vendar je njen dostop do različnih družbenih skupin v Zimbabveju vendarle privilegiran. Na

verande belih farmarjev ima dostop zaradi svojega rodu, do temnopoltih in belih intelektualcev lahko pride zaradi intelektualnega statusa, do birokratsko-oblastniških slojev zaradi svoje politične naravnosti in do vaških prebivalcev, ki ne govorijo angleško in ji pri komuniciranju pomagajo naklonjeni tolmači, zaradi kombinacije vsega naštetega.

Obiski na verandah prinašajo dokumentirane pogovore, v katerih se kaže transformacija manjšinsko-večinskih odnosov, odnosov med spoloma in ekonomske, socialne in politične situacije v primerjavi s tridesetimi leti tega stoletja, pa tudi v desetletju njenih obiskov v Zimbabveju (prvem desetletju neodvisnosti). Precejšnjo pozornost posveča načinu kmetovanja in problemu erozije prsti. Med obiski na verandah in izbranimi obiski po vaseh so postavljene kratke beležke o srečanjih z domačini, ki ob robovih ceste čakajo na prevoz. Obiski na vasi so bili organizirani ogledi posebnih projektov, denimo projekta "ženskih knjig", neke vrste priročnikov, namenjenih ženskam na vasi, ki so kombinacija nasvetov in pričevanj. Pri njihovem nastajanju sodelujejo ženske iz različnih vasi, ki na posebnih sestankih pripovedujejo o družinskih in ekonomskih težavah, skupina žensk iz Harareja pa pričevanja zapisuje in oblikuje.

NA POTI

"Če ste že videli Veliki Zimbabwe, Viktorijine slapove, Hwange in Chimanimani, zakaj ne pridete pogledat resničnega Zimbabveja? Obiščite vaško družino v skupnosti Zaka. V 2-4 dneh lahko poskusite živeti s podeželsko družino, jesti tradicionalno hrano, plezati na čudovite gore, raziskovati jame z bušmanskimi slikami, se pridružiti lokalnim zabavam s pivom, tradicionalnimi plesi in bobnanjem, in se družiti z lokalnimi ljudmi v družinskem domu družine Madanhire, v območju Jichidza v okrožju Zaka, 65 km severovzhodno od Masvinga." (Fotokopiran turistični oglas.)



Napotila sva se, po navodilih, zapisanih na oglasu, iz Masvinga proti Jichidzi z državnim avtobusom Zupco. Odložiti bi naju moral pri Gunguvu, nedaleč od najinega cilja. Avtobus se je pokvaril, tudi telefonske zveze ni bilo mogoče vzpostaviti, kar za Zimbabve ni neobičajno, in tako sva vzela pod noge blatno in razmočeno pot. V vasi, kjer se je ustavil avtobus, so nama povedali, da je do družinskega doma Madanhire približno tri kilometre, a takrat sva že vedela, da je potrebno lokalne kilometre vedno pomnožiti vsaj z dve, če že ne s tri. Po kakšni uri hoda nama je prišel nasproti nasmejan možak in naju povabil na neko vaško srečanje. Obljubila sva mu, da prideva, čeprav nisva imela pojma, o čem je govoril. Malo preden bi dokončno obupala nad nahrbtnikom, ki ga je dež napravil še težjega, kot je že bil, se je prikazal fantič, naju vljudno pozdravil, se predstavil za enega od bratov Madanhire in si oprtal moj nahrbtnik s takšno lahkoto, kot bi bil prazen. V družini niso vedeli, kaj se nama je pripetilo, bila sva namreč napovedana, toda okvara avtobusa ali moteno delovanje telefonskih linij ni nekaj, s čimer bi si na vasi belili glavo. Tudi netopir, ki ponoči kroži nad glavo v spalnici, je le hišni prebivalec, zaradi katerega se nihče ne razburja.

Najstarejši brat Sekiwa je gospodar družine in obeduje skupaj z nama, medtem ko ena od mlajših sestra Rumbidzai najprej prinese v skodeli vodo, da si umijemo roke, in postreže s sadjem in zelenjavo, potem pa odide. Med klepetom omenim, da imam s seboj potopis po Zimbabveju z naslovom *Pesmi afriškemu sončnemu zahodu: Zimbabvejska zgodba*, ki ga je napisala Sekai Nzenza-Shand. Sekiwa je sicer ne pozna, vendar vpraša, če mu potopis posodim. Ko vidim, da ga z velikim zanimanjem prebira, ga z veseljem pustim pri njih.



18 - Na oknu učilnice

NA VASI S SEKAI NZENZA-SHAND

“Živeti na vasi je bilo vprašanje vere, potrpežljivega odnosa in zaupanja, da se bodo stvari na koncu dobro iztekle.

Ko sva pobrala najine torbe, da bi odšla, sva opazila, da je kokoš znesla jajce na najino blazino. Amai in njene prijateljice so začele vzklíkati: jajce je bilo znak, da je Sekai noseča. Nekaj tednov zatem je zdravnik potrdil, da v resnici pričakujem otroka. Kokoši se nikdar ne zmotijo.” (Nzenza-Shand, 1997: 37)

Sekai Nzenza-Shand se je rodila v vasi v vzhodnem Zimbabveju. Študirala je v Angliji in Avstraliji, kjer je na Univerzi v Melbournu doktorirala iz mednarodnih odnosov. V času izida potopisa je ponovno živela v Zimbabveju. V Londonu je objavila prvi roman in kratke zgodbe v dveh antologijah. Potopis je izšel v okviru serije *Lonely Planet Journeys*.

Knjiga je razdeljena na dvanajst poglavij, ki so vsako zase sklenjena celota, začenja pa se s prihodom domov, in sicer na pogreb bratranca, ki je umrl zaradi okužbe z virusom HIV.

Malo pozneje je za isto boleznijo umrl še njen brat, in to je bil eden od razlogov, da se je odločila vrniti v Zimbabve, saj sta se njena teta in mati spraševali, kdo bo ostal, da ju bo pokopal, ko pride njun čas. Bratova smrt je okvir celotne knjige. Pogrebne ceremonije in prihod družine so opisani v prvem in zadnjem poglavju.

Večina poglavij je namenjena opisu vaškega življenja z občasnimi reminiscencami na otroštvo.⁶ Tako kot Doris Lessing tudi Nzenza-Shand omeni, da se je krajina močno spremenila, vendar je ne imenuje divjina (*bush*), temveč gozd (*forest*). Žal ji je, da se je gozd tako razredčil, vendar njena navezanost nanj in prizadetost zaradi njegovega izginotja nista niti približno tako močni kot pri Lessingovi. Različno percipirata tudi meje med komercialno (v lasti belcev) in občinsko farmo (v državni lasti). Doris Lessing vidi, da na koncu komercialne farme izgine divjina, medtem ko Sekai Nzenza-Shand vidi, da se komercialna farma neha tam, kjer se končajo "tlakovana cesta in električni drogovci" (Nzenza-Shand, 1997: 26).

Njena identiteta ostaja povezana s krajem njene vasi in še posebej z domom njene matere. Odnos z materjo, sprehodi z njo, njena življenjska zgodba in vsakodnevna opravila sestavljajo pomemben del pripovedi. Mati vdova ima, kot Nzenza-Shand izrecno zapiše, v vasi status častnega moškega. Ljudje iz okoliških vasi jo pogosto prosijo za nasvet. Ob neki priložnosti pride po nasvet ženska, katere snaha je že več dni sedela v kolibi in molčala, poskrbela ni niti za otroke in nihče ni vedel, kaj storiti z njo. Ženska najprej pozdravi po običaju z imenom sina, moža in vnuka, ter razloži svoje težave. Mati se kmalu domisli, da mlada ženska želi izraziti protest zaradi neke krivice, ki se ji je zgodila, in zato uprizarja tihi bopoto (Nzenza-Shand, 1997: 116), tako kot je nekoč ona sama uprizorila glasni bopoto:

"Celo jaz sem se lahko spomnila Amainega bopota. To je bilo tistega leta, ko se je naša družina preselila iz glavne vasi in je Amai začela izdelovati opeke za gradnjo današnje domačije. Nekega jutra precej pred sončnim vzhodom sem jo zaslišala vpiti jezne besede na ves glas. Pokukala sem skozi okno in videla Amai stati na prednjem dvorišču. Krila je imela privzdignjena in razkrila je svoje rjave noge.

Zbudila sem Phaino, najstarejšo sestro, in jo vprašala, kaj pomeni ves ta hrup. 'Amai uprizarja bopoto,' je odgovorila, kukajoč skozi okno.

'Kaj je to?' sem vprašala.

'Bopoto je, kadar spuščaš jezne glasove in vsem poveš, da se ti je zgodila krivica,' je pojasnila Phaina. 'Amai je jezna na Sekurija Dicksona.'

Vsi smo vedeli, da ni bilo dovolj deležev obdelovalne zemlje za vse, ko je stari oče Dickson vzel sedmo ženo. Tako je preprosto odtegnil en ar zemlje Amai in ga dal novi ženi. Amai je ostala brez zemlje, na kateri bi gojila arašide. Iskala je pomoč pri stari materi in drugih vaških starešinah, toda nihče ni pokazal kaj dosti zanimanja za njen primer. Stari oče Dickson je trdil, da Baba, ki je učitelj, zasluži dovolj, da lahko družini kupi arašidovo maslo. Večini vaščanov se je njegova razlaga zdela nepravilna in smešna, toda nihče se mu ni upal oporekati. Konec koncev je bil vaški poglavar in je lahko dodeljeval zemljo, kakor je hotel.

⁶ Zanimiva dopolnitev in v mnogočem bolj poglobljena analiza vaškega življenja, odnosov med spoloma, misijskih šol ter rasnih razmerij je roman Tsitsi Dangarembga, *Nervous Conditions* (1997, (1988)), ki je sicer postavljen v šestdeseta leta, vendar so povezave s problematiko v potopisu očitne.

Edini način, kako je Amai lahko dosegla, da so ji prisluhnili, je bil bopoto, oblika izražanja protesta, ki je bila tradicionalno pribežališče za ženske, ko se jim je zgodila krivica. Otroci smo se oblekli, šli ven in opazovali Amai, ko je korakala okrog svoje kolibe s privzdignjenimi krili. Nikoli je nismo videli tako jezne ali je slišali govoriti tako glasno. ... Amain glas je bilo slišati precej daleč; celo ljudje onkraj reke so jo slišali vpiti in so se zbrali na našem dvorišču. Še pred zajtrkom je velika skupina sedela tam in poslušala Amai, ki ni prenehala vpiti svojih pritožb.

Potem se je pojavila stara mati Kariwo, na kratko poslušala in spet izginila. Čez nekaj minut se je vrnila, sledil ji je stari oče Dickson, ki je bil videti na pol v spanju; zvelkla ga je iz objema njegove najnovejše mlade žene. Stara mati Kariwo je hitro govorila in gestikulirala z rokami proti Amai in zbranim ljudem. Nekateri od starejših so odvedli starega očeta na stran in govorili z njim v pridušenem tonu. Zatem so poklicali staro mati Kariwo in videli smo, kako je večkrat pokimala. Zapustila je starejše in pristopila k Amai.

“Hči, slišali smo tvoje pritožbe,” je rekla stara mati Kariwo in pokleknila pred Amai. “Prosimo te, da se pomiriš.”

Amai je spustila krila, a še naprej korakala okrog koče: “Tvoj oče in vsi starejši so tu. Prosim, pusti, da se ljudje razidejo, in se bomo pogovorili med sabo.”

“Amai je sledila stari materi Kariwo tja, kjer so sedeli moški. Sledila je dolga razprava. Pred poznim popoldnevom je bila kriza razrešena. Lahko smo videli Amai, kako je srečna trosila gnoj z našega gnojšča na svojo njivo arašidov.” (Nzenza-Shand, 1997: 120–121)

Eden od načinov razreševanja vaških razprtij je tudi institucija vaškega sodišča, ki mu predseduje vaški poglavar. Sodišče sicer nima formalno-pravnih pooblastil, ima pa moralno težo in njegove odločitve običajno spoštujejo.

Izven vasi, v urbanih okoljih, je potopis osredotočen predvsem na rasne probleme, ki se



jih Nzenza-Shand spominja iz otroštva, obiskovala je namreč misijonsko šolo, pa tudi iz Anglije in predvsem iz Avstralije, kjer so jo identificirali kot NESB osebo (*Non-English Speaking Background*).

Na sprejemu v avstralski ambasadi v Harareju je rasno vprašanje predstavljeno z zgodbo o belki, ki ne odobrava mešanih zakonov, kakršen je tudi zakon Nzenza-Shandove.

Zanimiva sodobna ceremonija urbanega temnopoltega srednjega in visokega srednjega razreda je zabava za nosečnice, na katerih sodelujejo izključno ženske. Prinesejo darila in tiste, ki so že rodile, dajejo nasvete in tako simbolno prevzemajo funkcijo vaških žensk, ki pomagajo pri porodih. Nosečnici poslikajo trebuh in ji s prigovarjanjem poskušajo ublažiti morebitni strah pred porodom.

Zadnje poglavje je posvečeno drugemu, simbolnemu pokopu bratove duše in spremljevalnim obredom.

Medtem ko se Doris Lessing izogiba srečanju s farmo, na kateri je odrasla, ker se boji, da je ne bo več prepoznala, je Sekai Nzenza-Shand navkljub velikim spremembam v vasi in državi povezana z domačim krajem s simbolno popkovino:

“Obstaja pa šonsko prepričanje, da se vedno vrneš na kraj, kjer je mati zakopala del tvoje popkovine kmalu po rojstvu. Amai je mojo zakopala blizu vasi, zato se bom od časa do časa, v skladu s tradicijo, morala vrniti, da položim kamen na tisto mesto. Sedeč na vrhu Denedza, prisluškujoč hvalnicam, ki so se vile proti vrhu gore, sem se potolažila z brezskrbno mislijo, da bom ne glede na to, kako daleč me bo peljalo potovanje, vedno povezana s tem krajem.” (Nzenza-Shand, 1997: 239)

V dokumentarni seriji britanske televizije o zgodovini antropologije je tudi prizor z Malinowskim, ki stoji na verandi in opazuje domorodce. Potem slišimo glas pripovedovalca, ki pove, da se je Malinowski zavedal, da mora stopiti z verande, če naj zares spozna domorodce. Ob tem vidimo antropologa, kako stopa po stopnicah z verande.

Potopis Doris Lessing, večče napisan in podrobno dokumentiran, je privilegiran pogled z verande, četudi je družbeno angažiran, analitičen in zgodovinsko relevanten. Potopis Sekai Nzenza-Shand je mikroportret vaškega življenja, bolj oseben in pripoveden, uokvirjen s premalo tehtno analizo rasnih vprašanj. Prav lahko si predstavljamo, da se avtorici srečata na literarni zabavi v Harareju ali Londonu, na sprejemu v ambasadi ali v mestni knjigarni. Precej manj verjetno je njuno srečanje na verandi kakšne farme v lasti belcev ali pa na vaški zabavi v rojstnem kraju Sekai Nzenza-Shand. Vendar pa sta oba pogleda komplementarna slika sodobnega Zimbabveja in lahko izvrstno služita kot etnografsko branje in nenazadnje kot izvrstna vodnika, še preden se odpravimo na pot ali ko smo že tam.

LITERATURA

- ARCHETTI, E. (ur.) (1994): *Exploring the Written. Anthropology and the Multiplicity of Writing*. Oslo: Scandinavian University Press.
- BLOCH, M. (1996): People into Places: Zafimaniry Concepts of clarity. V: Hirsch, E., O'Hanlon, M. (ur.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon Press.
- DANGAREMBGA, T. (1997): *Nervous Conditions*. Harare: Zimbabwe Publishing House.
- DRIESSEN, H. (1998): Introduction: trends, genres and cases in self-revelation. V: *Focaal* 32: 7–13.
- DRIESSEN, H. (ur.) (1993): *The Politics of Ethnographic Reading and Writing. Confrontations of Western and Indigenous Views*. Saarbrücken - Fort Lauderdale: Verlag Breitenbach Publishers.
- ERIKSEN, T. H. (1994): The author as anthropologist: Some West Indian lessons about the relevance of fiction for anthropology. V: Archetti, E. (ur.), *Exploring the Written: Anthropology and the Multiplicity of Writing*. Oslo: Scandinavian University Press.
- GELL, A. (1996): The language of the Forest: Landscape and Phonological Iconism in Umeda. V: Hirsch, E., O'Hanlon, M. (ur.), *The Anthropology of Landscape: Perspectives on place and space*. Oxford: Clarendon Press.
- KINGSLEY, M. (1993 (1897)): *Travels in West Africa*. London: Everyman.
- LESSING, D. (1996 (1962)): *Zlata beležnica*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- LESSING, D. (1993): *African Laughter: Four Visits to Zimbabwe*. London: Flamingo.
- LINDISFARNE, N. (2000): *Dancing in Damascus*. New York: State University of New York Press.
- MOORE, H. (1994): *A passion for difference*. Cambridge: Polity Press.
- NZENZA-SHAND, S. (1997): *Songs to an African sunset. A Zimbabwean Story*. London: Lonely Planet Publications.

Afriška fikcija

“Mi smo Bantu.”
Mobutu Sese Seko

Sredi osemdesetih so me povabili, naj s prispevkom sodelujem na konferenci o afro-karibskih pisateljicah v Londonu. V tistem času je bilo karibsko leposlovje eno mojih glavnih raziskovalnih področij in ukvarjala sem se s primerjalno študijo pisateljev/ljic iz angleško, francosko, špansko in portugalsko govorečih dežel. Ko sem prispela na konferenco in so me organizatorji videli, so bili vidno razočarani. Predstavila sem svoj prispevek in na poti iz konferenčne dvorane naletela na skupino mlajših žensk. En od njih je glasno pripomnila: *“Ne razumem, zakaj niso povabili katere od sester, da bi predstavila razpravo na to temo.”* Jaz, seveda, nisem črna.

Kasneje sem ugotovila, da so me zaradi imena pomotoma zamenjali s črno pesnico iz Glasgowa, Jackie Kaye. Po srečnem naključju pa je Jackie Kaye, ki piše te vrstice, predavateljica z univerze v Essexu, poznala afro-karibsko literaturo. Povabilo se mi je zato zdelo *“naravno”*, vendar je bilo udeležencem konference *“nenaravno”*, da jim belopolta oseba govori o literaturi črncev. Osemdeseta so bila višek etničnega in spolnega kabareta, ki je pro-



drl v in razdril resne študije na britanskih in ameriških univerzah in katerega posledice še vedno doživljamo. Vse do danes so trenutki, ko si želim, da bi na tisto provokacijo odgovorila: *“Morda zato, ker so bile sestre preveč zaposlene s tem, da so si nadele etnična oblačila, niso uspеле opraviti dela.”*

Pot, ki me je privedla k študiju afriške in afro-karibske literature in okoliščine, zaradi katerih mi je bilo nemogoče z njim nadaljevati, zarisujejo nekakšno intelektualno krivuljo, ki posnema politični premik tako v akademskem okolju kot v svetu nasploh od 60. in 70. do danes. Tega je mogoče izostriti okrog spreminjajočih se podob, ki jih priključuje beseda *“Afrika”*. Do Afrike sem prišla prek Kube, ko sem nekoliko patetično in zanikrno sledila stopinjam Che Guevare. Leta 1968, ko sem delala v kampu za evropske študente v kubanski provinci Pinar del Rio, so me z univerze v Havani vprašali, če bi se lahko vrnila, da bi po bivših britanskih kolonijah na tem področju poučevala literaturo tretjega sveta in posebno tisto, kar se je takrat imenovala literatura Zahodnih Indov (Karibov). Čeprav sem imela diplomu iz angleščine s precej pomembne britanske univerze, nisem imela pojma, da takšna književnost obstaja. Preden sem se vrnila v Havano, sem si vzela ustrezni devetmesečni študijski dopust, da sem to nadoknadila. V tistih časih nihče ni imel pomislekov glede tega, da bi povabil belopolto žensko delavskega porekla s severa Anglije, naj poučuje književnost Karibov in Afrike. Če bi mi kdaj kdo oporekal, kar pa se ni zgodilo, bi mu odvrnila: *“Zatiranje je univerzalno, interesi zatiranih povsod, ne glede na nacionalnost, raso in spol, so enaki.”* To je bil grandiozen žargon, vendar je bil vsaj inkluziven in jaz še vedno verjamem, da je ustrezen.

Afriška celina je bila potentno in celo magično področje v političnem diskurzu 60-tih in 70-ih, ki so bila priča vzponu gibanja Black Power v ZDA; simbola *“Negroes with Guns”*, kot jih je poimenoval Robert Williams, so obvladovali domačo sceno prav tako kot so *“Geeks with Guns”* v Vietnamu obvladovali tujo sceno. Takrat pravkar preminuli Che Guevara je bil poenotujoč simbol, čigar lastno življenje je bilo nit, na katero so se nanizali biseri treh celin. Povezal je zatirane s treh celin juga: Latinske Amerike, Afrike in Azije. Toda izmed teh treh je bila najmočnejša Afrika. Afriški voditelji in gibanja iz Alžirije, Konga, Angole, Gvineje Bissao in Gane so obetali radikalne preusmeritve. Kazalo je, da se bo iz krvavega podaljška kolonializma rodila celina neizmerne moči, virov in strateškega pomena. To rojstvo naj bi vplivalo na svetovno politiko. S tem ko so afričani zahtevali svojo dediščino, bi vsi mi dobili drugo priložnost. Zdaj ob izteku tega tisočletja gotovo zremo skozi cev te puške, iz katere raste oblast, toda ta puška je v rokah prestrašenega, praznovernega trinajstletnika, ki je iztrgan iz svoje družine, oblečen v beraško uniformo, in čvrsto stiska svoj kalašnikov. *“Afričani”* z največ oblasti na svetu, tisti, ki živijo v ZDA, ki so odgovorni za iznajdbo Afrike in tisti, ki jo povečujejo in sentimentalizirajo, sumljivo in katastrofalno molčijo ob vprašanju dečka s kalašnikovim.

Vemo, da sem v pogledu dejanske življenjske snovi, DNA, iz katere sestojijo vsa živa bitja, jaz prav toliko *“Afričanka”* kot Mike Tyson. Če se je človek rodil v Afriki, potem se je ta neizmerno bogastvo in raznolikost DNA razširila po vsem planetu. Vsi smo v resničnem pomenu Afričani. Vendar ta dobesedna, biološka afriškost ni tisto, kar imajo v mislih tisti, ki trdijo, da so Afričani. Ta afriškost je prej sredstvo

izključevanja kot pa vključevanja. A ta sentimentalizacija bi bila zvečine nepomembna, če je ne bi prakticirali v kontekstu najmočnejše nacije na svetu. Ideja Afrike se je porodila afro-ameriškim intelektualcem v ZDA in na Karibih, iznašli so jo možje kot George Padmore, W.E.B. Du Bois in Marcus Garvey. Afrika, ki so jo iznašli, preči vse plemenske, regionalne in jezikovne razlike. Vendar se ta Afrika konča pri Sahari. Arabci in Berberi teh dežel na severu puščave so bili izključeni iz te afriškosti na osnovi enega ali drugega izgovora. Potvorjene in pretirane obravnave arabskega suženjstva, monstrozna popačenja islama, posledica prikrivanja Berberov, Kabilcev in Tuaregov, vse to je prispevalo k ustvarjanju nove psihogeografije, v kateri je tretjina celine enostavno izginila. Biti Afričan je kratkomalo pomenilo biti črn. Bilo je stvar barve kože.

Tisti Američani, ki so se "vrnili", so lahko povedali drugačno zgodbo: Langston Hughes se je iz tega odkrito norčeval, saj je o sebi trdil, da je črn, kljub temu, da je bil le rahlo obarvane polti; George Lamming ni mogel navezati stikov s svojimi afriškimi kolegi; W.E.B. DuBois, harvardsko izobraženi diplomiranec, se je vrnil umret v deželo, kateri so ZDA dodelile ime in ime njenega glavnega mesta. Pa vendar je bil mit neustavljiv. Vrnitev Marcusa Garveyja v Afriko se je sprevrgla v čisto imaginacijo, neokuženo z resničnostjo.

Če pogledamo dve poročili o takšnem potovanju dveh Američanov v 50. in 60. letih, sta le-ti pretresljiv opomin, kako daleč nas je zanesel ta fiktivni element. V zgodnjih 50. je Američan Richard Wright obiskal Zlato obalo, ki je kasneje pod vodstvom Kwame Nkrumaha postala Gana. Poročilo o tem obisku je bilo objavljeno pod naslovom *Black Power* leta 1955. Zlata obala je bila prva od britanskih

kolonij, ki je pridobila neodvisnost. Nkrumah je bil prepričljiv voditelj, ki je artikuliral koncept neokolonializma in čigar vpliv se je nadaljeval tudi po njegovi odstavitvi v 60. in 70. letih, ko si je Stokely Carmichael prizadeval vzpostaviti nkrumahizem kot upanje za Afriko. Nova nacija v Gani je navdihnila britanske Zahodne Inde na njihovi poti k neodvisnosti. Gibanje trgovinskega sindikata Zlate obale je bilo vzorec mnogim bojem za neodvisnost.

Leta 1965 se je Che Guevara iz Kube odpravil v Kongo. Dežela je bil takrat v državljanski vojni, ki je sledila koncu belgijskega kolonializma. Junak kongoške osvoboditve Patrice Lumumba je bil po naročilu CIA umorjen leta 1961, ker so se ZDA zdale, da bi se z minerali bogati Kongo preveč povezal s Sovjetsko zvezo. Interese zahoda naj bi zavaroval mož s pokrivalom iz leopardjega krzna: Joseph-Desire Mobutu, ki je prevzel oblast novembra leta 1965, prav tisti teden, ko je bil Che Guevara prisiljen zapustiti Kongo. Mobutujeva vladavina terorja je trajala vse do leta 1997, ko ga je z oblasti vrigel Laurent Kabila, Guevarin zaveznik, o katerem pa je

TO BE SOLD, on board the
Ship Banc: Yland, on tuesday the 6th
of May next, at *Abley-Ferry*; a choice
cargo of about 150 fine healthy

NEGROES

just arrived from the
Windward & Rice Coast.

—The utmost care has
already been taken, and

shall be continued, to keep them free from
the least danger of being infected with the
SMALL-POX, no boat having been on
board, and all other communication with
people from *Charles-Town* prevented.

Austin, Laurens, & Appleby.

N. B. Full one Half of the above Negroes have had the
SMALL-POX in their own Country..

21 - Oglas

imel slednji slabo mnenje. Guevarini kongoški dnevniki so bili v angleščini objavljeni šele pred kratkim pod naslovom *The African Dream: The Diaries of the Revolutionary War in the Congo* (Afriške sanje: dnevniški zapiski o revolucionarni vojni v Kongu).

Wright in Guevara sta pisala v kontekstu politike hladne vojne, vendar je za njuno pisanje značilna iskrenost, ki je afriška fikcija že dolgo ne premore več. Wright je izstopil iz komunistične stranke leta 1944. Vemo, da je bil leta 1965 Guevara zelo razočaran glede mnogih vidikov sovjetskega komunizma. Nikoli ne bomo izvedeli, kaj ga je navedlo, da je dokončno zapustil Kubo in za seboj pustil le pismo, v katerem se odpoveduje kubanskemu državljanstvu. Iz njegovih dnevniških zapiskov pa je jasno razvidno, da ni nikoli podvomil v svoje prepričanje v proletarski internacionalizem, kot načelo, ki presega nacionalne in rasne delitve. Za oba Američana, enega črnega in enega belega, je bilo potovanje v Afriko preverjanje globoko vcepljenih prepričanj. Oba sta bila pripravljena ta prepričanja izpostaviti testiranju in tvegati, da padejo na testu. Zmogla sta pogum, ki bi ga danes zelo potrebovali.

Richard Wright, ki je sprejel uradno povabilo v Afriko, je bil mož, čigar bogovi so se izneverili. Komunizem je bil zasužnjujoča ideologija, od katere se je osvobodil, vendar pa na Zahodu ni bilo ničesar drugega, kot enako zasužnjujoče ideje: ena izmed njih je bila "rasa", koncept, ki ga je hotel preveriti v Zlati obali. Wright je, tako kot Guevara, menil, da je treba Zahod "soditi po dogodkih, ki se dogodi-



jo v Afriki". Vprašanje, ki se je postavljalo Wrightu na način, kot se Guevari ne bi moglo nikoli, je bilo: "Ali sem Afričan?" Je naključna lastnost barve kože dala Wrightu možnost (v)pogleda od znotraj, do kakršnega bolj svetlopolti Guevara ne bi mogel nikoli priti? Wright je zmožeg intelektualno is-

krenost in spoznal, da na to vprašanje ni mogoče odgovoriti preprosto. Wright, katerega poglavje "Približevanje Afriki" ("Approaching Africa") se začena s citatom iz dela Erica Williamsa *Kapitalizem in suženjstvo* (*Capitalism and Slavery*), je ostal do te mere marksist, da je verjel v to, da je suženjstvo porodilo razsizen in ne obratno.

Wrightovo uradno povabilo se izrazito razlikuje od Guevarinega tajnega prihoda deset let pozneje. Wright se je moral resnično potruditi, da je prelomil protokol povabila, poiskal pravi afriški hotel in opravil nenadzorovane obiske v "goščavo". Že od vsega začetka je bilo jasno, da ne bo nikoli niti pomotoma prepoznan za afričana. Povsod so ga pozdravljale neizpodbitne besede "Ti si Američan", sledilo pa jim je vprašanje, na katerega prav tako ni mogoče odgovoriti: "Iz katerega dela Afrike izviraš?" Wrightovo pomanjkanje sentimentalnosti se kaže v prezirajočem odgovoru na to zadnje vprašanje: "Vi, tovariši, ki ste nas prodali, in beli človek, ki nas je kupil, o tem niste vodili nobene evidence." Wright je bil popoln tujec v Afriki, kjer ga je pogoltnil "docela drugačen red življenja". Afričani, ki jih je srečeval, ga niso sodili po barvi njegove kože, temveč po kroju njegove obleke. Za njih ni bil sin, ki se je vrnil, temveč potencialna stranka

in dobavitelj: usoda turista povsod po svetu. Kamorkoli je šel, ga niso pozdravljali kot brata, temveč z “*gospodar*” ali “*gospod*”. Edina afriškost, ki jo je prepoznal, so bili plesi, ki so ga spominjali na tiste, ki jih je videl izvajati v cerkvah pri skladiščih in plantažah na jugu ZDA. A čeprav so ti ponavljajoči se plesni koraki izgledali, kot da kažejo na neke trajne rasne značilnosti, sam ni znal plesati.

Wright opazuje ritual zaprisege, ki Nkrumaha zavezuje k privržencem. Odbija ga atavizem tega prizora, vendar občuduje prekanjenost, s katero je Nkrumah zapolnil praznino, ki sta jo ustvarila umik kolonializma in zanikovanje tradicionalnih plemenskih vezi. Razložiti poskuša nelagodje, ki ga ob tem navdaja, in dejstvo, da mu je onemogočeno posnemati to zaprisego. Ta zaprisega, česar pa Wright ni mogel vedeti, je bila znanilka preobrata, ki bo uničil afriško neodvisnost.

To, da je pisal z neposrednostjo, ki danes ni več možna, je Wrightu omogočalo razkošje tako presenečenja kot gnusa. Danes nihče ne bi mogel odkrito napisati: “*Živel so v blatu in od blata, tako je izgledalo, kot da se meso teles neopazno zrašča z zemljo.*” V soočenju z mladim fantom, ki ga je prosil za denar, da bi lahko postal detektiv, Wright opisuje srečanje, ki bi v mnogih bralcih vzbudilo srh spoznanja:

“Njegovo videnje resničnosti je bilo izkrivljeno; sestavljeno iz fragmentov hollywoodskih filmov in ameriških cenenih revij in vse svoje življenje je preživel v takšnih ponarejenih sanjah.”

Spomnim se svojih lastnih reakcij v soočenjih z Afričani, ki so si prizadevali postati emigranti, in verjeli, da so londonske ulice tlakovane z zlatom; da je bogastvo na Zahodu mogoče pridobiti nepozvano in nezasluzeno; da se zlahka pridobljena blaginja nasmihava

deželah, ki so mučno blizu in s katerimi se je zdaj mogoče seznaniti prek televizije in filmov. Tudi jaz sem, podobno kot Wright, čutila osuplost, ki se preliva v ogorčenje in celo zavist tistih, ki zmorejo breme odgovornosti tako zlahka preložiti kot breme kolonializma: “*Vedno je lahko za vse krivil Britance*”. Wright se je vse prelahko znašel v vlogi nezavednega dediča tega kolonializma, ko je svoje afriške pomočnike začel naslavljati z “*boy*”.

Na političnem zborovanju v Afriki so Wrighta povabili k nagovoru množice. Govor, ki je v celoti ponovljen v knjigi, je retorična mojstrovina, ki pa je pri poslušalcih vzbudila majhen odziv. Njegova retorika je bila uvožen in eksotičen artefakt:

“Pred stoletji so živa telesa naših prednikov odvlekli od teh obal in jih prodali v suženjstvo; pred stoletji so telesa naših prednikov tvorila živa orodja, ki jih je beli človek Evrope uporabil za izgradnjo temeljev zahodnega sveta ... To je resnično naduta, mračna preteklost, preteklost, ki je mi nismo ustvarjali, niti je nismo izbrali; pa vendar, vsemu navkljub, nam je ta dediščina prinesla občutek globlje enotnosti kot je rasa, občutek človečnosti ...”

Jasen pomen Wrightovih besed se je izgubil pri poslušalcih, vajenih le okrnjene in obredne angleščine. Ko so novinarji vprašali Nkrumaha, ali jih smejo objaviti, jih je leta molče vrnil v Wrightov žep. So ga cenzurirali? Ni prepričan. Svoje besede bi predložil cenzuri, če bi to od njega zahtevali. Gre za to, da so njegove besede preveč zbegale samega Nkrumaha, da bi jih kakorkoli komentiral.

Vnanje politične forme so bile Wrightu jasne, vendar ni mogel prodreti v način razmišljanja ljudi. Kljub vloženim naporom, da bi odkril pravo Afriko, se čuti odtujenega, saj mu



23 - Mobutu med ljudstvom



24 - Njegovo veličanstvo

tisti, s katerimi se srečuje, vztrajno zatrjujejo, da on sam ni eden izmed njih. Pravzaprav so ga njegova raziskovanja pogosteje kot ne privedla nazaj v knjižnico in k antropološkim študijam religije in kulture ašanti. To je jasen pokazatelj njegovega outsiderskega položaja kot tudi težnj koloniziranih, da se berejo skozi avtoeksotičnost objavljenih besedil. Wright to tolmači s trditvijo, da je v jedru psihe Zlate obale nezaupanje, porojeno iz kolonialne preteklosti, ki je okužila in prepojila vse človeške transakcije. Prav tako se ozave, da je kapitalizem pognal globoke korenine v Zlati obali. V tej državi gre vsaka vžigalica, vsak košček mila, skozi toliko rok, preden se ga ponudi v prodajo, in vsak par rok zviša ceno blagu. Določene denarne kazni za prešuštvo kažejo na poseganje načela denarja v najintimnejše vidike življenja. Izkoriščanje dela je očitno:

“Nasproti mi je prihajala armada mož, golih, izvzemši natrgane trakove blaga ovite okrog bokov, od njih je curljal znoj, njihova črna koža se je bleščala pod neusmiljenim soncem, na svojih glavah so nosili kose tovara ... Kar sem videl, je bilo tako brezkoristno, tako jalovo, tako nečloveško, da tega nisem mogel verjeti; ni bilo videti resnično.”

Wright je videl uprizoritev suženjstva, vendar brez bičev in pušk.

Štirideset let potem, ko je bila napisana, je ta knjiga še vedno vznemirljiva zaradi njene iskrenosti. Wrightovo zavračanje sentimentalizacije pa se je izgubilo v sodobnem žanru “vrnitve k Afriki”. Saj še zdaleč ni enako novemu valu piscev v duhu: “Vesel sem, da so bili moji predniki zaslužnjeni in da sem Američan”, diskurzu sveže pomeščanjenih Afro-Američanov. Wrightova iskrenost ni zavračanje, temveč osuplost nad kompleksnostjo človekovega položaja: “Vprašanje, ali se Afrika lahko

spremeni, je vprašanje, ali se lahko spremeni človek,” in z določeno mero slutnje dodaja: “Afrika mora postati in tudi bo postala religija.”

Še bolj presenetljiva so Wrightova predvidevanja glede Afrike:

“Militarizacija afriške družbe bo razbila fetiširano preteklost, odpravila mistične in nesmiselne družinske odnose, ki Afričana priklepajo k njegovi statični degradaciji; onemogočila bo nadaljnji obstoj parazitskih poglavarjev ... to je edina poteza, ki lahko Afričana ponese naravnost v dvajseto stoletje!”

Ta militarizacija se je nedvomno zgodila, vendar ne čisto tako, kot je predvidel Wright.

Che Guevarina vpletenost v Kongo leta 1965, na čelu majhne skupine kubanskih vojakov, je bila predhodnica dolgotrajneše kubanske udeležbe v kolonialnih afriških državah. V 70. in 80. letih so se kubanske sile borile proti južnoafriškim in lokalnim vojaškim silam, ki jih je podpirala CIA v Angoli, Etiopiji in Namibiji, in po ocenah ZDA je imela Kuba v določenem obdobju v Afriki 27.000 borcev. Kljub debaklu v Kongu so Kubanci izpolnili obljubo mednarodne solidarnosti proti imperializmu in apartheidu. Od vseh “afriških” Američanov so le Kubanci dali tudi svoja življenja, ne le svojo besedo. Vendar so bili tudi Kubanci prav tako zbegani spričo afriških razmer, kot je bil že prej Wright. Ko sem se sredi 80-tih vrnila v Havano, sem tam srečala bivše študente, ki so se borili v Angoli. V času, ko je v vsakem mestu in v vsaki vasi stal spomenik padlim v Afriki, so mi ti veterani z gnusom in studom pripovedovali o svojih občutjih v Afriki. Pri opisu Afričanov so uporabljali besede, zaradi katerih bi jih okarali in izključili iz seminarskih sob kjerkoli v Britaniji in ZDA. A niti enkrat niso omenili, da obžalujejo, ker so šli tja.

Che Guevarin *Afriški dnevnik* je bil objavljen pred kratkim in njegov obup ob srečanjih s Kongožani je že zaslutil prej omenjeni obup kubanskih borcev:

“Vodila nas je misel, da bi se možje z izkušnjami v osvobodilnih bojih (in posledično v boju z reakcionarnimi silami) borili z ramo ob rami z možmi brez izkušenj in tako prispevali k temu, kar smo sami poimenovali ‘kubanizacija’ Kongožanov. A izkazalo se je, da je bil učinek prav nasproten, da je sčasoma prišlo do ‘kongoizacije’ Kubancev.”

Che Guevara je poskušal razložiti, zakaj kongoški vojaki, domnevno predani vojni proti reakcionarnim pro-kolonialnim elementom, niso zdržali v boju. To opisuje z namenom, da bi se iz tega lahko naučili kakšno lekcijo za v prihodnje. Čeprav začenja z: “To je zgodovina neuspeha”, je njegov neuspeh prispeval k izvojevanju kasnejših zmag. Militarizacija, ki jo je priporočal Wright, se je sprevrgla v katastrofo. “Imamo preveč oboroženih mož, manjka nam vojakov”.

Che Guevarini dnevniki opisujejo korupcijo kongoškega vodstva, spravljenega v udobno zavetje hotelov v varnih državah, kjer je uživalo ob whiskyju in ženskah in zaprosalo za vse večjo denarno pomoč. Notranje delitve so privedle do predaje ključnih položajev brez boja. Kubanci so še naprej napačno ocenjevali položaj in pošiljali vedno več denarja, opreme in ljudi, da bi jih prvi lahko zapravljali, trošili in izgubljali. Che Guevara jasno opiše problem: “Ne moremo mi osvoboditi države, ki se noče sama boriti.”

Che Guevara se je odločil za umik 20. novembra 1965. Pet dni kasneje je Mobutu prevzel oblast in se na njej obdržal naslednjih 32 let, postal je tiran z najdaljšim stažem in cenjeni zaveznik ZDA. Guevara je sestavil svoje

dnevniške zapise po tem porazu z namenom, da bi se v prihodnje izognili podobnim napakam. A v ostri kritiki svojih lastnih napak in šibkosti Kongožanov, s katerimi je moral sodelovati, ni nikakršnega sklicevanja na raso, rasne značilnosti, vrojene poteze ali afriško osebnost. Ta "beli" človek stoji ob zemljevidu in nagovarja svoje "črne" privržence, in ni nikoli niti za sekundo pomislil, da bi bilo v zvezi z debaklom v Kongu karkoli neizogibnega. Čeprav so Kubanci sprva v Afriko pošiljali temnopolte rojake, so kasneje ugotovili, da je bila to napaka in pri naslednjih

koli naletelo na obrekovanje mogočnih. Z uporabo terorja, mučenja, umorov in javnih usmrtitev je Mobutujeva vladavina temeljila na povzdigovanju družinskih in klanovskih vezi ter zelo razširjeni propagandi o voodooju, vključno s pitjem človeške krvi - fantazija, v katero je verjel precejšen del njegovega ljudstva. Dobrodošlico so mu izrekli in ga počastili angleška kraljica, Mao Ce Tung, Jacques Chirac, Ceauscescu in cela vrsta ameriških predsednikov, nori diktator je v vsaki potezi igral na afriško karto. Krščanstvo, vsiljeno s kolonizacijo, je bilo marginalizirano in Mobutu je znova obudil religijo poglavarstva, utrjeno s čarovništvom. V dokumentanem filmu za BBC *Storyville* vidimo Mobutuja v intervjuju z belgijskim novinarjem, ko odgovarja na rahlo kritično vprašanje v zvezi z odpravo demokracije. "Demokracija je zahoden koncept. Mi smo Bantu," je odgovoril.

Za ponazoritev moje teze bi lahko izbrala tudi druge afriške tirane. Žal jih je premnogo. Mobutu je pritegnil moje zanimanje, zaradi pomena Konga v mitu, ki si ga je o Afriki ustvaril Zahod, zaradi pomena Guevarinega poskusa in zaradi tiste bedaste leopardje čepice. Mobutujeva vladavina terorja je potekala vzporedno z razvojem *Black power* politike v Združenih državah. Od srede šestdesetih napre, je bila rasa na vrhu politične agende. Militantne skupine, gibanje za državljanske pravice, afrikanizacija Afro-Američanov, nastop etničnega in spolnega vprašanja, ves uravnavajoči diskurz od Malcoma X do Mikea Tysona se je osredotočil okrog vprašanja o asimilaciji bivše suženjske populacije v mainstreamovsko življenje ali alienaciji od letega. Pojavili so se izraziti in vplivni govorniki in govornice, ki so artikulirali položaj svoje skupnosti. Nikoli pa nisem slišala, da bi kdorkoli



25 - Richard Wright

rekrutacijah niso upoštevali barve kože. Za Guevaro je bilo izdajalsko vodstvo Kongožanov le "govno"; ne črno "govno", ne afriško "govno".

Mobutujeva "afrikanizacija" Konga (v svojem imenu je opustil Joseph-Desire in postal Sese Seko) je uničila civilno družbo, ter izropala in obubožala tamkajšnje gospodarstvo. Drugače kot v primeru njegovega od CIA sponzoriranega tiranskega kolega Saddama Husseina, pa Mobutujevo opustošenje ni ni-

od teh zagovornikov bistva afriškosti izrekel eno samo kritično besedo o Mobutujih realno obsoječe Afrike. Zdi se, da je podobno kot pri delu ameriških Židov, ki so prepričani, da Izrael ne more narediti nič slabega, Afrika v očeh nekaterih Afro-Američanov čisti Sion v svoji prazni formi.

Že dolgo pred Mobutujevim odstopom z oblasti sem opustila študij tistega, kar bi lahko poimenovali "hyphenated literature". Predana privrženka načelu proletarskega internacionalizma, kot ga je artikuliral Che Guevara, sem obupala nad etnično/spolnimi delitvami, ki so prodrle v akademske hodnike, počasno in smrdečo poplavo delitvene politike prezira in sebičnosti, ki je netila karneval sovraštva, v katerem smo živeli skozi 80-ta.

Ali dejstvo, da je moja koža bleda, pomeni da sem povsem brez krivde glede Mobutujevega zločina? Nikakor ne, v skladu s scenarijem "dobitek-dobitek", ki ga zastopajo etnicisti, sem kriva, ker pripadam bivši kolonialni naciji. Bi bil neodpustljiv izraz rasizma, če rečem, da se mi žolč nabira v grlu, ko vidim Afričane peti in plesati pred najbolj svežimi tirani, katerim so omogočili, da jim vladajo. Kje je načelna kritika zatiranja pri tistih "Afričanih", ki jim državljanstvo Združenih držav omogoča izjemen dostop do oblasti in publicitete? Kje so glasovi povzdignjeni v protest proti nepremišljenemu "Rumble in the Jungle" Muhammada Alija v "Zairu" leta 1974? Letala so preletavala nad zbranimi pred-



26 - "Che" v Kongu (1965)

stavniki tiska in naznajala: "Predsednik Mobutu vam izreka doborodoščico v Kinšasi". Ralpa Steadmana risba za poročilo Hunterja S. Thompsona z dvoboja prevaja ta slogan kot *BLACK IS WEIRD*. Kako varno je oboževati zaprašene artefakte preteklosti neke odmaknjene, izgubljene afriške civilizacije in ignorirati mučen položaj sodobnih prebivalcev te nesrečne celine.

Razcapani trinajstletnik pa še vedno čvrsto stiska svoj kalašnikov, moj brat, in o njegovi usodi se molči na vseh straneh, zaradi čudne politike barve kože, ki vlada našemu svetu.

Prevedel Marjan Kokot

LITERATURA

ERNESTO 'CHE' GUEVARA (2000): *The African Dream: The Diaries of the Revolutionary War in the Congo*. London: The Harvill Press.

STORYVILLE (30. september 2000): *Mobutu*. London: BBC 2.

RICHARD WRIGHT (1954): *Black Power*. London: Dennis Dobson.



trgovanje do smrti



Kje se začne Afrika?

Južnoevropski kolonializmi in Evrafrika

Svet, kot ga ponavadi opisujeta etnologija in človeška geografija, sestoji iz množice dežel (pokrajin, kulturnih krajin), ki jih poseljuje množica - pogosto označena z metaforo *mozaik ljudstev*. Obe disciplini posvečata privilegirano pozornost *lokaliziranim* človeškim skupinam, zato se pri opazovanju raznoličnosti ljudstev in njihovih habitatov pretežno gibljeta v obzorju opozicij, kot so identiteta-različnost, kontinuiteta-diskontinuiteta, mi-drugi in tako naprej. Nekateri avtorji in smeri težijo k videnju človeškega sveta kot pretežno kontinuiranega, ne priznavajo ostro začrtanih kulturnih meja in prisegajo na postopno prehajanje, prelivanje enih kultur v druge. Na nasprotnem polu so avtorji in smeri, ki vsepovsod vidijo diskontinuiteto, inkomenzurabilnost kulturnih entitet, ločenih z ostrimi mejami.

Kar zadeva meje med celinami, se na prvi pogled zdi, da je v tem primeru razmejevanje vendarle preprosto in nedvoumno. Celine so velike kopenske enote, obdane z morjem: nekakšni megaotoki torej, otoki pa veljajo prav za zgled entitet z idealno jasnimi mejami. Sicer je res, da se takoj zaplete pri vprašanju meje med Evropo in Azijo. Pri tej meji se vsiljuje tudi vprašanje, zakaj sta to sploh dve celini, če pa gre za eno samo kopensko enoto. Izjemnost in dvoumnost tega primera se kaže tudi v imenu *Evrazija*. Pojem Evrazije je bil peljan v okviru teze, da sta Evropa in Azija en sam kontinent, toda ime je hibridno.

Z zornega kota Azije kot krepko večje celine od Evrope je Evropa polotok azijske celine. Videnje Evrope kot azijske periferije je aktualno tudi v teorijah svetovnih sistemov. Zgodovinarica Janet Abu-Lughod zagovarja tezo, da je vzpon Zahoda postal možen šele z zatonom Vzhoda. Vzhod in Zahod, od zahodne Evrope do Daljnega vzhoda, sta se nahajala znotraj istega svetovnega sistema ali svetovnega trgovinskega omrežja, sestavljenega iz več podsistemov (Abu-Lughod, 1989). Podoben, a še nekoliko bolj zaostren pogled najdemo pri razvpitem teoretiku svetovnega sistema Andreju Gunderju Franku, ki je polemiziral z drugima dvema eminentnima teoretikoma s tega polja, Immanuelom Wallersteinom in Fernandom Braudelom, ter jima očital evropocentrizem in verovanje v evropsko izjemnost. Gunder Frank se tako nekje sklicuje na trditev zgodovinarja Kitajske Jacquesa Gerneta, da ni nič presenetljivega, če je Evropa tja do konca 15. stoletja zaostajala za Azijo, saj so se itali-



janska mesta nahajala na koncu velikih azijskih trgovskih poti (Gunder Frank, 1995: 182).

Evropa, celina, ki je poimenovala tako samo sebe kakor druge celine, je pri sebi naredila izjemo. Za kontinent se je razglasila na podlagi nekega neeksplicitnega kriterija, ki je v očitnem nasprotju z njenim eksplicitnim kriterijem določanja celin.

Higiensko ločitev celin s pomočjo "naravnih" in "geografskih" meja je poleg kričeve evrazijske izjeme kazila (do druge polovice 19. stoletja) tudi precej manj moteča odsotnost morske ločnice med Azijo in Afriko na območju Sinajskega polotoka. Problemček je bil rešen s Sueškim prekopom. Če bi namesto tega prekopa iz kakšnih zapletenih razlogov naredili, denimo, prekop med Haifo in Eilatom (v severovzhodnem kraku Rdečega morja), bi bil Izrael v geografskih atlasih afriška država ...¹

Sta navedena zgleda le izjemi, ki, kot pravi trapasto retorično mašilo, "potrjujeta pravilo"? V spisu bom poskušal na podlagi določenih vrst dokumentacije pokazati, da niti meja med Evropo in Afriko ni nedvoumna, čeprav se na prvi pogled zdi, da je v tem primeru vse jasno.

¹ Vendar pa obstaja tudi pojmovanje, po katerem je smiselno začrtati mejo med Afriko in Azijo na Nilu (gl. Sarton, 1936: 410). Sarton se pri tem sklicuje tudi na antične geografe, ki so Egipt šteli k Aziji.

MI VS. DRUGI. DRUGI SO MI

Danes uživa kritika “esencializma”, “reifikacije”, “orientaliziranja”, “objektifikacije” “Drugega” tako v antropologiji kakor v postkolonialnih študijih (za jezikovne puriste: preučevanje postkolonialnih svetov) izrazito privilegiran status. Moja teza je, da so vse te žargonske oznake za grešno, v temelju kolonialno ravnanje in zadržanje “Zahodnjakov” vis-à-vis “Tretjega sveta” rezultat koncentracije okoli *enega samega* pola “zahodnjaške države” (če se tako izrazim zaradi udobja). Ta drža kajpada vsebuje tako radovednost, vključno z znanstveno radovednostjo (torej etnologijo, antropologijo ...) in nemara iskanjem eksotike, kakor kolonialistično prilaščanje tujih svetov ter dominacijo nad njimi. Za izganjalce orientalizma se glavni problem skriva v “evropskem pogledu”, ki konstituira “Vzhodnjaka”, ga zapre v epistemične konstrukte, mu ne pusti do lastne besede. Ta “pogled” (kult vizualne metaforike pri salonskih kritikih “zahodnjaškega vizualizma”!?) naj bi bil skupni imenovalec ali srčika zahodnjaške produkcije “velike ločnice”, onstran katere “Evropa” ali “Evro-Amerika” postulira “Drugega”, ga eksotizira v njegovi radikalni različnosti, njegovo drugost spreminja v njegovo esencialno naravo itn., da si ga kot takšnega kolonialno (ali “postkolonialno”) podvrže.

Kateri je tedaj drugi pol “zahodnjaške” države, ki ga lovci na orientaliste prezrejo? Odgovora na to vprašanje ni mogoče dati, ne da bi hkrati zavrnili izraz “zahodnjaška” (prav tako tudi “evropska” ali “evro-ameriška”) drža kot neustrezen. Enačenje “zahodnjaškega” z “evropskim” ali “evro-ameriškim” je vsaj zunaj zahodne Evrope in ZDA, denimo v “drugi” Evropi (tisti periferni ali polperiferni Evropi, ki ni bila akter kolonializma “v velikem slogu”, temveč bolj v njegovih spodletelih in karikiranih oblikah ali pa celo prej žrtev kot akter) znamenje miselne koloniziranosti.

Drugi pol “zahodnjaške” države najdemo predvsem v kolonializmu “južnjaških” evropskih držav: držav, ki preko Sredozemskega morja mejijo na Afriko. Od južnoevropskih držav, ki so participirale v kolonialističnem podjetju, ne bom obravnaval Portugalske (kot bo takoj razvidno zato, ker ni imela kolonij v Sredozemlju in severni Afriki), pač pa Španijo, Francijo in Italijo. Glede Francije je seveda mogoče takoj ugovarjati, da je ni mogoče uvrstiti za južnoevropsko ali sredozemsko deželo in da je predvsem zahodnoevropska sila prvega reda. To je sicer res, vendar ostaja dejstvo, da se v njenem kolonialističnem pristopu k mediteranskim kolonijam (Alžirija, Maroko, Tunizija) kaže drugi pol z enako izrazitostjo kot v primeru Španije ali Italije.

V vseh treh primerih imamo opravka s kolonializmom, ki bi ga lahko označili kot kolonizacijo soseščine, kot kolonializem na kratke razdalje, kolonializem čez malo lužo ali ribnik, kar je bilo Sredozemsko morje že za Platona. Vse tri obravnavane države so imele več ali manj izkušenj tudi s kolonializmom na dolge razdalje: največ seveda Francija, ki je z Anglijo in Nizozemsko tekmovala za kolonije po širnem svetu, in v zgodnjem obdobju Španija, najmanj Italija, katere najbolj oddaljena kolonialna “avantura” v vzhodni Afriki ni bila niti čezoceanska.

Kolonializem v soseščini ne pomeni nujno, da je bilo podvrženje koloniziranih (s pacifikacijo ali brez nje) lažje kakor v bolj oddaljenih kolonijah. Prej nasprotno. Podvrženje Alžirije je bilo za Francijo eden najtrših orehov in ji je vzelo cela štiri desetletja (od leta 1830 do 1871): britanska pokoritev Indije je bila v primerjavi z Alžirijo letni dopust. Ključni razlog te razlike je bil nemara v tem, da je bila kolonizacija Alžirije naselitvena kolonizacija: Francija je v Alžirijo izvažala demografski presežek kmetov brez zemlje in temu ustrezno je preganjala alžirske staroselce z njihove zemlje. Poznejša kolonizacija Maroka in Tunizije ni bila več naselitvena, predvsem zato je bila veliko lažja in hitrejša (Lacoste, 1995). Italijanska kolonizacija Libije pa je bila spet naselitvena, zato trda. V dvajsetih letih (Italija je iztrgala Libijo Osmanskemu imperiju leta 1911) so arabska plemena pod vodstvom senujskega reda organizirala tako učinkovito vstajo, da bi, kot je zapisal zgodovinar Afrike Roland Oliver, vrgla Italijane v Sredozemsko morje, če se ti ne bi zatekli k uporabi bojnih letal in oklepnih vozil (Oliver, 1999: 246).

Kateri je torej ta *drugi pol* kolonializma, ki se najizrazitejše kaže v primeru kolonializma na kratke razdalje južnoevropskih držav in ki ga kritika orientalizma, prevzeta nad saidovsko lite-

rarno-salonsko problematiko produkcije drugega kot radikalno Drugega, ne opazi? Drugi pol je nasprotje prvega pola: je kolonializem skozi postuliranje identitete ali vsaj podobnosti kolonizatorja in koloniziranca, njunega skupnega rasnega ali etničnega substrata in skupne kulture, kolonializem skupnih afinitet in duševne bližine, identičnih ali izrazito podobnih kulturnih krajin, kolonializem skupnega sovražnika in tako naprej. Drugi pol kolonializma pomeni *istovetenje drugega s seboj*: zanikanje njegove različnosti, drugačnosti, zavračanje kulturne ločnice med njima, zanikanje diskontinuitete, morda tudi implicitno zahtevo po asimilaciji drugega. Takšen kolonializem potrebuje etnologijo kontinuitete, na primer difuzionistično spekulacijo o skupnem etničnem izvoru, in zavrača etnologijo diskontinuitete, na primer kulturni relativizem. Prav tako pomeni tudi *istovetenje sebe z drugim*: prepoznavanje sebe v drugem, v njegovi nerazličnosti, v njegovih habitatih. Ideologi in privrženci tega kolonializma se najpogosteje uvrščajo globoko na desno stran politične arene.



29 - Kolonialni Tetouan

ŠPANCI V MAROKU: AFRIKA SE ZAČNE V PIRENEJIH

Glede španskega kolonializma v Afriki sem imel na voljo bolj ali manj eno samo referenco, in sicer še neobjavljen članek španskega zgodovinarja Fernanda Rodrigueza Mediana, predstavljen na konferenci Spomini na imperije v Parizu maja 2000 (Mediano, 2000). Predmet avtorjeve analize je diskurz frankistične afrikanistike, ki ga zasleduje v različnih virih, med drugim v knjigi z naslovom *Španski afrikanizem (El africanismo español)*, ki je leta 1970 prejela književno nagrado *Africa*. Knjigo je izdal Inštitut za afriške študije; ta inštitut je izdajal tudi revijo *Africa*, ki jo je ustanovil general Franco leta 1924, ko je bil vojak v Maroku. Knjiga razpravlja med drugim o afriškem španstvu (*la hispanidad africana*). Španec, piše avtor, nosi Afriko v srcu, in sicer povsem naravno, kot nekaj, kar se je rodilo v njegovem telesu in kar je del njegove duše. Afriška eksotika in afriška skrivnostnost, ki navadno prevzmeta druga ljudstva, na Španca ne učinkujeta, kajti Španec ima velikansko zmožnost asimilacije in dialoga.

Neki drugi avtor je na prvem kongresu španskih afrikanistov leta 1892 poskušal obrniti španski občutek inferiornosti nasproti Evropejcem z druge strani Pirenejev v optimistično sporočilo: zaničevati Maročane, meniti, da sta napredek in razvoj pri njih nemogoča, je isto, kakor obupati nad vplivom kulture na kastilskem, aragonskem, estremadurskem in andaluzijskem podeželju, je isto, kakor trditi, da Baskov ni mogoče pritegniti k modernemu političnemu življenju in tako naprej. (V naslednjem razdelku bomo videli francosko vzporednico temu razmišljanju.) Poleg tega "*optimističnega reformizma*" najdemo tudi njegovo nasprotje, slavljenje španskega zaostanka za (zahodno) Evropo. Zaostanek je interpretiran kot znamenje duhovnega bogastva španskega ljudstva in njegovega zaničevanja materialnih bogastev.

V afrikanistični literaturi je pogost topos *rasne enotnosti* Špancev in Maročanov, enot-



nosti, ki temelji na istovetenju Ibercev (najstarejših prebivalcev Iberskega polotoka) in Berberov (oziroma "Berbercev", maroških staroselcev). Neki afrikanist je leta 1884 trdil, da obstaja med Španci in Maročani določena vzajemna privlačnost, skrivna in močna, ki jo je mogoče pojasniti edinole z etnično sorodnostjo, okrepljeno in potrjeno z dolgotrajnim vplivom ruralnega okolja. Argument se razvija naprej: ta rasa je skozi stoletja ostala na istem mestu, tudi v času prihoda Arabcev. Ko govorimo o zahodnih ali španskih Arabcih, je zato treba vedeti, da so to ljudje, ki so po rasi maroški Berberi, po veri, jeziku in kulturi pa Arabci. (Tu se argumentacija giblje v ravnini konstrukcije "španskega arabstva" in "muslimanske Španije" ter "hispano-arabske civilizacije" - vse to kajpak prek berberskega ovinka.)

Spet neki drugi afrikanist razpreda isti argument še naprej: kultura, ki je nastala iz tega stika (to je "hispano-arabska civilizacija"), je polna moči ter izvirnosti in je brez primere pri drugih ljudstvih, ki so bila v stiku z Arabci. Eden od razlogov Španije v Afriki (kolonije Španski Maroko) je ta, da sta se obe bratski ljudstvi, Iberci in Berberci, na tleh Iberskega polotoka razumeli in si zaupali. In ko tako gledamo na to naše sobivanje, nam postane jasno, da je delitev na *mavre* in *kristjane* le posledica političnih potreb, te pa ne morejo preprečiti pojava osmoze, do katerega je prišlo v vseh slojih, kjer sta se srečevala brata z obeh bregov Tarikove (to je Gibraltarske) ožine. Magreb je vedno Španija onstran ožine.

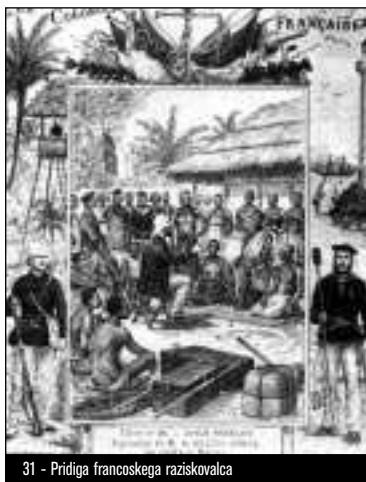
Hispano-arabska kultura je tako proizvod ibersko-berberske rase, etnične enotnosti in hkrati manifestacija španske posebnosti. Ta teza o zunajčasovni enotnosti Španije in Maroka revitalizira idejo, da Španija ni Evropa, da Španija noče biti del materialistične Evrope, ki se začinja onstran Pirenejev. Neki slavni fašistični literat je leta 1943 v reviji *Africa* razdel, kako so z začetkom državljanske vojne Mavri postali prvorazredni Španci (zaradi udeležbe maroških čet na frankistični strani). Zahvaljujoč Mavrom so se Španci tedaj znova srečali s čisto špansko, calderonovsko koncepcijo časti, zlasti kar zadeva ženo, ki so jo marksisti grozovito modernizirali. Maver nam je 18. julija 1936 prinesel virilno koncepcijo, podedovano od klasične in krščanske, romansko-germanske Španije, po kateri je žena nekaj zasebnega, intimnega, poštenega, zadržanega, mati sinov in vojščakov. Maver je prinesel v Španijo svoje ljubosumno in hiperšpansko spoštovanje žene.²

Spomini na nekdanjo moč in bogastvo španskega imperija ter zavest o zaostalosti in kolonialni neuspešnosti sodobne Španije so v frankistični ideologiji pričakovano proizvedli tudi tezo o moralni superiornosti španske kolonizacije. Poleg spiritualistične linije pojmovanja španske rase je tako obstajala tudi bolj biologiistična linija. V njenem okviru je za nas predvsem zanimiva argumentacija, da se superiornost španske kolonizacije nad angleško ali francosko kaže v tem, da se Španci *mešajo* s koloniziranimi ljudstvi in tako ustvarjajo zlivanje ras, ki pomeni imperialni ideal španstva. Ustanovitelj Falange (španske fašistične stranke) José A. Primo de Ribera je tako trdil, da se poslanstvo Španije ne utemeljuje v jeziku, rasi ali kulturi, temveč v imperialni poklicanosti *mešanja* jezikov, *mešanja* ras in *mešanja* običajev.

² Henk Driessen opozarja, da starejša španska etnografija Maroka sploh ni pisala o Berberih tako laskavo. Berberi so postali "plemeniti divjaki" šele po pacifikaciji, naslednji preobrat v slavljenju pa je bil posledica udeležbe maroških čet na Francovi strani (Driessen, 1992).

FRANCOZI V MAGREBU: ALŽIRIJA JE FRANCIJA

V primerjavi s frankistično afrikanistiko je za francoske legitimacijske strategije magrebškega kolonializma značilno ostro ločevanje med Berberi in Arabci ter popolna zavrnitev slednjih. Zelo težko bi kje našli na analogen izraz “francosko-arabska” ali “galsko-arabska civilizacija”! V francoskih kolonialnih etnoloških diskurzih je med Francozi in Arabci čista diskontinuiteta, nasprotno pa seveda velja za Berbere. Navzlic temu pa včasih tudi pri Francozih naletimo na vzporednico španskim in italijanskim tezam, da je jug države pravzaprav Afrika. V Franciji se to nanaša na “afrikanizirano” Provanso in Languedoc. Tudi v tem primeru je v ozadju historična referenca na saracensko okupacijo severozahodnega Mediterana v visokem srednjem veku.



31 - Pridiga francoskega raziskovalca

Izdelava francoskega mita o dobrem Berberu se je začela vzporedno s kolonizacijo Alžirije, pravo “potrditev” pa je mit dobil šele s karseda uspešno kolonizacijo Maroka. Emile Masqueray je v svojčas zelo vplivni, danes pa pozabljeni knjigi o nastanku mest pri alžirskih sedentarnih populacijah iz leta 1886 pisal o podobnostih med Berberi (Kabilci) in Galci. Trdil je celo, da je pri Kabilcih najti sledi tistega, kar so bili začetki Rima in nato zahodnih mest nasploh: primerjava Romulovega Rima in kakšnega mzabskega ksarja naj bi pokazala, da sta natanko to tisti mesti, s katerimi so se začela ljudstva naše rase (navedeno po Kilani, 1997: 33). Masquerayjeva knjiga je sicer zelo pomembna zaradi vpliva, ki ga je imela na segmentaristično teorijo magrebske plemenske družbene strukture.

Durkheim je namreč misli o segmentarni plemenski ureditvi oblikoval prav s pomočjo dokumentacije, zbrane v tej knjigi, Evans-Pritchard, ki je priskrbel tej teoriji moderno socialnoantropološko formulacijo in jo izdelal najprej v etnografskem kontekstu sudanskih Nuerov, pa se je seveda odločilno navdihoval pri Durkheimu. Iz črne Afrike je nato prišla ta teorija nazaj v Magreb, in sicer spet preko Evans-Pritcharda, ki jo je uporabil na cirenajškihbeduinih.

Liniji, ki jo zastopa Masquerayjeva teza o berberski udeležbi pri začetkih evropskega urbanizma, je pozneje sledil vplivni sociolog Robert Montagne, ki je, spet usmerjen s hotenjem po “iskanju Rima in Grčije v deželi islama” (Dakhlija, 1992: 141), razvijal tezo o berberski mestni državi oziroma berberski republikli. Ta linija preučevanja je prispevala k videnju Berberov kot demokratov, v kontrastu s tiranskimi Arabci.

Kontinuiteta Francozov in Berberov, ki jo postulirajo tovrstne argumentacije, temelji na podmeni o skupnem mediteranskem kulturnem substratu. Arabci so iz tega kroga izključeni, prav tako kot germanska plemena: oboji so pokopali grško-latinski Mediteran, porušili enoten svet, ki je obsegal severne in južne obale Mediterana. Koncizno formulacijo tega argumenta najdemo v predgovoru h knjigi patra Angeja Kollerja iz leta 1946, ki razpravlja o duhu maroškega Berbera: “Berberska Afrika, po jeziku in civilizaciji grško-latinska, je bila eden najčistejših

draguljev Rimskega imperija. Obstajali so berberski Rimljani, tako kot so obstajali galski Rimljani in iberski Rimljani. Toda invazija Vandalov v 5. stol. ter invazija Arabcev v 7. stol. sta materialno in duhovno grozljivo spremenili mediteranski obraz Afrike.” (Navedeno po Kilani, 1997: 35)

Poleg podmen o udeležbi berberskega Magreba pri antični mediteranski enotnosti so obstajale tudi teorije o evropskem etničnem izviru Berberov. Morda najbolj bizaren zgled te vrste je bil antropolog L. Bertholon, ki je v članku *Neolitski in mikenski izvor tetoviranja pri staroselcih severne Afrike* (1904) poskušal dokazati, da so predniki Berberov Mikenci, neolitski predniki Mikencev pa naj bi bili južni Slovani iz Podonavja.³ Pisava, ki so jo uporabljali Mikenci, v Bertholonovem času še ni bila razvozlana in se tako še ni vedelo, da so Mikenci govorili grško. Kljub temu pa je Bertholon primerjal svoje Kabilce tudi s populacijo, za katero je vedel, da je



32 - Na poti domov

bila grška, in napisal knjigo *Primerjalna sociologija Homerjevih Ahajcev in sodobnih Kabilcev* (1913). Etnični izvir Berberov iz Grkov ali njihovih prednikov je bil dodaten argument za legitimnost francoske kolonizacije v Magrebu, saj se je Francija začela razglašati za naslednico Grčije in Rima v Mediteranu. Tako je celo R. Maunier, sociolog, ki je bil neposredno seznanjen z Maussovo antropologijo, leta 1930 zapisal: “*Mediteran ostaja grško-latinsko morje in luč antičnega duha se v njem nikdar ne utrne. Zdaj je Francija na vrsti, da jo čuva.*” (Boétsch in Ferrié, 1991: 6)

³ V enem od osupljivejših novejših “odkritij” naših venetologov, ki so našli sledove Slovencev tudi že v maroški dolini Draa (kar za njih pač ne more biti nič drugega kot Drava!), so morda, ironično, na delu oslabljeni odmevi te Bertholonove domislice.



33 - Berberska vas na Atlasu

Za kolonializem še bolj neposredno instrumentalne so bile tiste teorije, ki so razglašale Berbere bodisi za Pragalce bodisi za Galce same. Te so se porajale zlasti v okviru interpretiranja alžirskih in tunizijskih megalitov v tridesetih letih 19. stoletja. Alžirski megaliti so postali “druidski spomeniki”, prav takšni kot v Saumurju in drugod v Franciji. Drugi so verjeli, da so ti dolmeni grobovi galskih Rimljanov, ki so bili nastanjeni v severni Afriki. Po isti “asteriksovski” teoriji naj bi dolmene iz Beni Messousa postavila neka armoriška legija (Camps 1981: 18). Sledile so jim teorije o nordijskem izviru Berberov. A. Bertrand in nekateri drugi so verjeli v obstoj “*ljudstva dolmenov*”, ki je bilo izrinjeno iz Azije, iz severne Evrope, z Britanskih otokov in nato še iz Galije in Španije, da bi se nazadnje zateklo v severozahodno Afriko (ibid.: 19–20).

Pomemben aspekt mita o dobrem Berberu je teza o arabski invaziji. Opira se na slavnega berberskega zgodovinarja iz 14. stoletja Ibn Khalduna, ki je arabski vdor v Magreb primerjal z invazijo kobilic. Po tej tezi naj bi se Berberi, stalno naseljeni poljedelci, pred navalom beduinskih pastoralistov umaknili v hribe, kjer naj bi ohranili kulturo, etnično zavest in jezik, njihova islamizacija pa naj bi bila zgolj površinska. Izhajajoč iz tega so Berberom poleg demokratičnosti lahko pripisali še versko mlačnost v kontrastu s fanatično vernostjo Arabcev. V resnici arabska invazija še daleč ni bila tako številna (šlo je le za nekaj plemen), tudi opozicije Berberi-Arabci še zdaleč ni mogoče zvesti na opozicijo sedentarni poljedelci-nomadski pastoralisti. Teza o množični invaziji je legitimirala francosko kolonizacijo tako, da je implicitno razglasila arabsko prilastitev Magreba za še manj upravičeno od francoske (češ, Francozi so tako kot Berberi poljedelci) in se hkrati prikazala kot osvoboditev nižin, ki je omogočila Berberom, da so se vrnili s hribov.

Zelo zanimivo pričevanje o zadržanju francoske desničarske inteligence do alžirske vstaje v petdesetih letih najdemo pri slavnem francoskem zgodovinarju Philippeu Arièsu. Ariès je bil pred drugo svetovno vojno simpatizer Maurrasa in desničarske *Action française*, po vojni pa njene naslednice *Nation française*. Izjemna poštenost njegovega značaja je botrovala temu, da se je, potem ko se je prepričal o mučenju alžirskih zapornikov v francoskih zaporih, javno angažiral proti njemu, prav tako kot Pierre Vidal-Naquet na levici. V avtobiografskih pogovorih (Ariès, 1980) je izpostavil tri drže do angažmaja v Alžiriji med pristaši *Nation française*, ki pa jim je bilo skupno prepričanje, da je treba Alžirijo obdržati, čeprav z orožjem. Prvo tendenco je označil za ultranacionalistično in aneksionistično. Predstavnik te tendence je Arièsu, ki je podvomil o tem, da je mogoče Arabce in Kabilce z dekreti na hitro spremeniti v Francoze, odvrnil, da nič manj kakor Auvergnance ali Bretonce. (Tu vidimo vzporednico s frankističnim argumentom.) Ariès je k temu pripomnil, da takšno stališče izraža neverjetno ignoranco francoskih nacionalistov do francoskega kulturnega substrata ter neverjeten prezir do oralne ljudske kulture, ki ni nič manjši kakor prezir do islama (str. 154). Upravičeno pričakujemo, da se ta nacionalistična in aneksionistična drža ni kazala samo na desnici. Označevanje Berberov z "afriškimi Auvergnanci" je bilo splošnejša praksa.

Drugo tendenco je Ariès označil za kulturalistično in tudi aneksionistično. Po tem videnju je Alžirija predstavljala konservatorij tradicionalnih vrednot, ki se je izognil modernosti. Alžirijo bi morala Francija zadržati zato, da bi tam imela "svet, ki smo ga izgubili", torej nekakšen kulturni park. Tretja tendenca pa je tista, ki jo je zastopal Ariès sam. Zanj Alžirija ni bila kolonija. V potovanjih po Magrebu na začetku petdesetih let je opazal, da v Alžiriji, nasprotno kot v Maroku in Tuniziji, islamska kultura ne prodira na površino skozi videz francoskosti in zahodnjaštva. Islama ni opazil nikjer, binkoštni sprehod po Alžiru je bil kakor sprehod po kateri koli francoski provinci. "Nič, absolutno nič ni spominjalo na Afriko ali islam" (str. 155). Tudi na kabilskem podeželju ni bilo drugače: tako urbani kakor ruralni pejsaž je bil videti kot podaljšek Francije onstran male luže. Alžirija je v njegovih očeh postala Francija. Ariès je verjel, da je situacija nepovratna.

ITALIJANI V LIBIJI: AFRIKA SE ZAČNE JUŽNO OD RIMA

V Piemontu, pokrajini, ki je "zedinila" Italijo, imajo pregovor, da Garibaldi ni združil Italije, temveč razdelil Afriko. Tudi Cavour, eden od najzaslužnejših politikov za zedinjenje, si je nekoč privoščil v parlamentu izjavo, da je vse dotlej mislil, da je Sicilija v Afriki.

Topos o dveh Italijah (severni, ki je usmerjena v Evropo, in južni, ki se zliva z Afriko) je star toliko kot tako imenovano južno vprašanje. K elaboraciji "južnega problema" je precej prispevala tudi proslavljena kriminalnoantropološka pozitivistična šola s Cesarejem Lombrosom na čelu. Zanimivo je, da so bili pripadniki te šole zvečine Sicilci. Šlo je za fizičnoantropološka oziroma "rasoslovna" prizadevanja za določitev rasnega profila italijanskih populacij. V sodbi, kolikim ter katerim rasam naj bi te populacije pripadale in katere

značilnosti naj bi te rase kazale, so se člani šole zelo razlikovali. Pri več kot enem teh antropologov pa najdemo tezo o *dveh rasah*.⁴ Giuseppe Sergi, ki se je proslavil s knjigo o izvoru in difuziji mediteranske rase (*Origine e la diffusione della stirpe mediterranea*, 1895), je našel v Italiji (ali kar v vsej Evropi) tile dve rasi: brahikefalne Arijce na severu in tudi na jugu ter dolihokefalne Italce na jugu. Italci so po Sergiju izvirali iz Afrike, zato jih je poimenoval tudi *Evrafričani*: v opoziciji do Arijcev, ki naj bi bili Evrazijci (Gibson, 1998: 110).



34 - Španski obračun z uporniki na Rifu

Fašistično dvajsetletje je bilo edino obdobje, ko je italijanska država zavrnila diskurz o dveh Italijah in poskušala homogenizirati nacijo ter uveljaviti unitarno nacionalno identiteto (Pandolfi, 1998: 287). Bilo pa je tudi obdobje italijanske kolonialne eskalacije v Afriki. Tudi v italijanskem primeru je država promovirala idejo *mediteranske enotnosti* in se začela razglašati za njeno nosilko in za legitimno dedinjo slavne mediteranske preteklosti. V italijanskem primeru je to bilo preprosto sklicevanje na Rimski imperij.

Sardinska revija *Sud-Est*, ena izmed številnih akademskih revij, ki so v tistem času propagirale kolonializem in mediteransko enotnost, je leta 1934 obdelala temo "vrnitve v Afriko, v domovino mediteranskih ras". V reviji *Mediterranea* je neki drugi pisec razvijal tezo o etnični enotnosti tirenskih ljudstev na vseh treh otokih, delu italijanskega polotoka in delu severnoafriške obale. Eno izmed književnih del, ki so imela za nalogo vzbujati ljubezen do mediteranskih študijev, je imelo naslov *Muslimanska Italija* (Roberto Cantalupo, *Italia musulmana*, 1927) (Pisano, 1991: 245–247).

Zanimiva postfašistična epizoda razpredanja o mediteranski enotnosti s hkratnim navezovanjem na motiv kontinuitete med (južno) Italijo in Afriko je bila delovanje palermske mediteranske akademije (*Accademia del Mediterraneo*), ustanovljene leta 1951 na Prvem mednarodnem kongresu mediteranskih študijev v Palermu. Kongres je organiziral *Centro studi e scambi internazionali*. Ta center je bil ustanovljen leta 1943 (takoj po prihodu zavezniških sil na otok), leta 1948 pa je izdal prvo številko revije *Rassegna mediterranea* in se z njo usmeril v mediteranske študije. Vendar pa so mediteranski študiji v Palermu takrat že imeli nekaj tradicije. Leta 1920 so bili ustanovljeni *Gruppi meridionali d'azione economica e culturale*. Njihova revija, ki se je imenovala *Problemi siciliani*, se je leta 1936 (leto Mussolinijeve razglasitve fašističnega imperija!) oportuno preimenovala v *Problemi mediterranei*. Njihov pobudnik in idejni vodja je bil sicilski ekonomist Giuseppe Frisella-Vella, ki je po prvi svetovni vojni začel napovedovati renesanso mediteranske Evrope in še posebej Sicilije.

Frisella-Vella je bil hkrati glavna personalna povezava med *Gruppi* izpred druge svetovne

⁴ Teze o dveh rasah je mogoče obravnavati kot variante mita o dveh rasah (gl. Kilani, 1997).

vojne in povojno palermsko Mediteransko akademijo. Na Prvem mediteranskem kongresu v Palermu leta 1952 je bil spet navzoč in je v prispevku spet ponovil svojo predvojno tezo, ki jo na kratko povzgam. Odkritje Amerike je povzročilo propad Mediterana in vzpon atlantske Evrope, ki se je afirmirala v materialističnem smislu. Materializem se je danes iztekel v socializem, medtem ko liberalna ideja, ki je brez težav prodrla v Ameriki, danes najdeva svojo obrambo v Mediteranu (Frisella-Vella, 1952: 156). Predpostavka, na kateri je temeljilo pričakovanje renesanse Mediterana, je bila leta 1951 ista kakor leta 1927: bizarno predvidevanje, da bo dobršen del trgovine ZDA z Daljnim vzhodom potekal po atlantski strani, torej skozi Sueški prekop, in s tem kajpada v neposredni bližini Sicilije (ki jo je Mussolini ob obisku v Palermu leta 1937 razglasil za središče Mediterana).

Sergijeva skovanka *Evrafrika* ni izginila z zatonom pozitivistične šole kriminalnih antropologov. V analih palermške Mediteranske akademije je mogoče naleteti na sledove njenega drugega življenja, katerega referenčni okvir pa ni bil več rasosloven, temveč kulturnozgodovinski (mediteranska enotnost kot produkt večstoletnih komunikacij in prežemanj mediteranskih ljudstev) in ekonomski (ekonomske povezave Italije z Magrebom in Bližnjim vzhodom). Šesti mednarodni kongres mediteranskih študijev v Palermu in Ericēju leta 1959 je tako imel dve glavni temi: velike tokove mediteranske filozofske misli (s prizadevanjem za zasnovanje gibanja mediteranske estetike) in mediteransko ekonomsko povezovanje.⁵ V zborniku tega kongresa najdemo članek o “*Novih evrafriskih in intermediteranskih tokovih*” (D’Agostino Orsini di Camerota, 1962), katerega avtor je po Frisella-Vellovsko vztrajal, da je bilo leto odprtja Sueškega prekopa leto začetka mediteranske renesanse. Naslednji zgodovinski datum pa bo, ko bo prišlo do “*popolne integracije Evrope in Afrike, ki se bosta dopolnili in zvarili v Evrafriki*” (ibid.: 333). Če so bile Frisella-Vellovske napovedi o smereh in stranskih učinkih ameriške trgovine slej ko prej groteskne, to ne velja tudi za pričakovanja glede ekonomskega povezovanja Italije z Magrebom in Bližnjim vzhodom. Delež ekonomske menjave z Magrebom je v celotni italijanski menjavi namreč postal po drugi svetovni vojni prav neverjetno visok. Ekonomski interesi so se kajpada ustrezno izražali tudi v “*filoarabski*” zunanji politiki, ki je, kot je zapisal furlanski sociolog Raymondo Strassoldo, “*več pozornosti*

posvečala interesom v sredozemskem območju in v arabskih deželah kot pa evropskim ali prekomorskim” (Strassoldo, 1991: 183) in s tem vznemirjala srednjeevropsko čuteče “*poštene ljudi*” v severovzhodnem kotu Italije.

⁵ Kot zanimivost naj omenimo, da je bil na tem kongresu sprejet manifest *Neomediteranizma v plastičnih umetnostih*. Med podpisniki tega manifesta, ki daje vtis reciklaže slavnega futurističnega manifesta, je bil tudi Le Corbusier.



35 - "Ragazza" z razglednice



36 - Francoski specialci na delu v Alžiru

Če se je ta sicilianistična zamisel Evrafrike razvijala naprej v močno desničarskem ozračju Mediteranske akademije,⁶ pa je bila nedvomno veliko ambicioznejša od današnjih načrtov Evropske unije v okviru tako imenovanega evromediterranskega partnerstva (beri: partnerstva Evrope in Mediterana, to je Evrope in neevropskega Mediterana). O Afriki sploh ni več govora, gre zgolj še za to, da bi že v Magrebu vzpostavili možnosti učinkovitega nadzora nad imigracijo Afričanov v Evropo.



37 - Kasha

KOMENTAR: OMNIPREZENCA DVOUMNOSTI

Naivno pa bi bilo, če bi iz navedenih treh primerov potegnili nauk, da je kolonializem mediteranskih desnic s tem, ko se identificira s koloniziranci, jim prisoja skupen etnični in kulturni izvor, skupne afinitete, boljši od kakšnih drugih kolonializmov. Odsotnost eksotiziranja ni a priori boljša od eksotiziranja. Eksotiziranje "Drugega" je na splošno bolj značilno za meščanske razrede, za industrializirano ter

urbano družbo, za liberalne in levičarske politične opcije. Bolj ruralna aristokracija, nižje podeželsko plemstvo, urbane rojalistične desnice in tako naprej so na splošno bolj dovzetni za tisto *posebno bližino*, pravzaprav "predmoderno" neposrednost do služinčadi, domačih živali in kolonizirancev, ki ne potrebuje eksotiziranja. Tudi navedeno trditev iz frankistične Španije, da afriška eksotika, ki navadno prevzame druga ljudstva (beri: Francoze, Angleže, Nizozemce), na Španca ne učinkuje, je morda smiselno postaviti v relacijo s Hidalgovim občutjem bližine hlapcem in deklam.

Kaj pa domnevna španska imperialna vokacija mešanja ras, jezikov in običajev? Tu vidimo pohvalo mešanja ras, pohvalo hibridnosti, pohvalo Špancev kot bastardov in to iz ust predsednika fašistične stranke, od katerega bi v skladu z našimi domačimi predstavami pričakovali rohnenje o dolžnosti rasne čistosti. Res je sicer, da bi takšno pohvalo precej težje slišali iz ust francoskega kolonialnega ideologa, in ta razlika bi gotovo zaslužila razlago. V vsem drugem pa to ni nič posebnega, saj je za vse situacije, ki jih vzpostavlja diskurzivna obsedenost z raso in z mešanjem ras, značilna čista dvoumnost. Poleg obsedenosti z rasno čistostjo in zahtev po njej praviloma zmeraj najdemo hvalo rasnega mešanja. Rasizem ni samo obsedenost z dobrimi stranmi rasne čistosti; prav tako je obsedenost z dobrimi stranmi rasne mešanice. To ambivalenco je ironično označil Robert Musil v *Človeku brez posebnos-*

⁶ Pobudnik ustanovitve Mediteranske akademije in njen prvak knez Gianfranco Alliata je bil eden od naročnikov masakra 1. maja 1947 v kraju Portella della Ginestra nad Palermom nad sindikalisti, ki so praznovali volilno zmago levega bloka na regionalnih volitvah. Masaker je izvršila banda razvpitega Salvatoreja Giuliana (Catanzaro, 1991: 165). Akademija je jasno pokazala politične barve tudi na četrtem kongresu v San Remu leta 1955, ko je sklenila, da bo spodbujala mediteransko filozofsko in umetniško misel v nasprotju z dekadentnimi oblikami umetnosti in misli (v mislih so imeli zlasti eksistencializem).

ti, ko so v anketi, ki jo je izpeljal odbor za pripravo Vzoredne akcije, nekateri Kakanijci videli rešitev za Dvojno monarhijo v mešanju ras, nekateri pa v prenehanju mešanja ras.

Istovetenje drugih s samimi seboj torej hitro pokaže svoje meje. Španska kolonialna uprava v Maroku si je prizadevala, da bi preprečila ne le poroke, temveč tudi sleherna ljubezenska in seksualna razmerja med Špankami in Maročani. Argumenti, ki so jih v ta namen navajali, so zadevali tako raso kakor religijo in nacijo. V nekem tajnem dokumentu iz leta 1945 je bilo zapisano, da so taka razmerja škodljiva za raso, in sicer zaradi degeneracije, spolne sprevrženosti in slabega zdravstvenega stanja Maročanov. Španke kot kristjanke, in prek njih naša domovina in naša vera, so v takih razmerjih izpostavljene tudi nadlegovanju in preziru (Rodriguez Mediano, 2000). Italijanski fašizem ni bil glede tega nič bolj velikodušen. Laura Pisano trdi, da se je proti koncu tridesetih letih mit Mediterana kot prostora rasne oziroma etnične hibridizacije umaknil pred nastopom rasne ideologije. Posledica tega je bila med drugim preklic teorije o etnični enotnosti ali sorodnosti Italcev in Afričanov. Italijani so postali večvredna rasa (Pisano, 1991: 248). Vendar pa je ambivalentnost obstajala tudi že prej. Tako so že v dvajsetih letih nastajali predlogi, da bi bilo treba prepovedati poročanje Italijank s črnci in mulati. Leta 1933 je režim izdal dekret, s katerim je otrok italijanskega očeta in afriške matere prenehal biti avtomatično italijanske nacionalnosti; poslej je bil potreben rasni pregled (*prova della razza*) (Di Bella, 1988: 132).

Dvoumnost lahko vidimo tudi pri francoskem zgledu. Kabilci so lahko razglašeni za afriške Auvergnance ali Bretonce, toda ta podobnost, kontinuiteta je le navidezna, kolikor so že sami Auvergnanci ali Bretonci za francosko inteligenco eksotični in nadvse oddaljeni *Autres*. Asimilacionizem *sans phrase*, kot ga je označil Ariès pri delu francoske desnice, je namreč le navidezno "kontinuiističen". (Za zgled pravega "kontinuiista" je Ariès navedel sebe samega.) V resnici vidi med Francozi in Kabilci diskontinuiteto, vendar je ne priznava. Diskontinuiteto, na primer islam, zamolči. Mediteran so Rimljani in Grki; monopol na Mediteran imata Maurras in d'Anunzio.

In nazadnje, na tovrstno dvoumnost je mogoče naleteti tudi zunaj kolonialnih kontekstov, na primer v okoliščinah ekspanzionističnih in aneksionističnih teženj raznih nacij. Sijajen zgled, ki je povrhu še mediteranski, so hrvaška stremljenja po Bosni. Tako kot smo se v kolonialnih kontekstih srečali z idejo *muslimanske Španije* in *muslimanske Italije*, se v kontekstu hrvaškega nacionalizma, zlasti tistega, ki ga goji stranka prava, srečamo z idejo *muslimanske Hrvaške*. To je ideja, da v okrilju hrvaškega naroda živijo tudi Hrvati muslimanske vere in da je zato treba upoštevati, da Hrvati niso zgolj katoliki. Na začetku te ideologije srečamo Anteja Starčevića, ustanovitelja in ideologa stranke prava, ki je v spisu *Vzhodno vprašanje* razglasil bosanske Muslimane za najplemenitejše Hrvate, osmanski imperij pa za vzor verske tolerance (Starčević, 1992).⁷ "Elitna" pravaška strategija kroaticizacije muslimanov v Bosni in Hercegovini je torej eksplicitno predvidevala oblikovanje hrvaške nacije kot katoliške in muslimanske. V praktičnem, to je ustaškem, uresničevanju

⁷ Spis je bil v prvotni obliki napisan leta 1876. Prvič je bil tiskan leta 1898 v reviji *Hrvatsko pravo*. Drugi natis je doživel leta 1936 v sarajevski reviji *Muslimanska svijest*, tretji natis - faksimile drugega, v separadni obliki - pa leta 1992 v Zagrebu v "hercegovski" založbi.

te strategije pa so bili muslimani žrtve masakrov, izgonov in prisilnega pokatoličevanja. Dvournost pravaštva je najbolj zgoščena v zagrebški džamiji. Džamija je objekt priložnostnih ustaških skrunilskih dejanj, hkrati pa je njeno materialno eksistenco v Zagrebu omogočila prav nacionalna ideologija, na katere začetku stoji idejni oče ustaštva.

SLOVENSKI KONTRAPUNKT: AFRIKA SE ZAČNE POD SAHARO?

Pri nacijah, ki niso imele nikakršne kolonialne izkušnje, imajo trendi zanimanja za Afriko, kadar se sploh pojavijo, seveda drugačno vsebino. Takšne nacije pogosto nimajo nobene afrikanistične tradicije, obstaja pa možnost, da se začetki afrikanistike pri njih porajajo prav v okviru takšnih trendov. To bi se utegnilo danes dogajati v Sloveniji. Na tem mestu se ne nameravam spuščati v obravnavo vzrokov, ki so sprožili konjunkturo današnjega, v tem trenutku še pretežno intelektualno elitnega, zanimanja Slovenk in Slovencev za Afriko. Nekateri bi najprej pomislili na novi status in nove odgovornosti državljanov, pridobljene z neodvisnostjo. Za druge je ta konjunktura predvsem moda, ki je pljusnila v Slovenijo z desetletnim zamikom glede na zahodno sosedo.

Tudi če je pojav slovenske senzibilnosti za Afriko predvsem moda, ki je zgrabila ljubitelje etnične glasbe, popotnice in popotnike, študentke in študente družboslovnih znanosti, aktivistke in aktiviste nevladnih organizacij, določeno generacijo literatov in morda še koga, je izhajajoč iz opazovanja tistega, kar se dogaja, mogoče upati, da je afrikanistika na Slovenskem spočeta. Pri tem je zelo pomembno, da je ta trend sploh prvo "odkritje" Afrike pri Slovencih. Prvič se je zgodilo, da so širši segmenti slovenske inteligence (in ne le redki novinarji, politologi in potopisci iz časov neuvrščene Jugoslavije) začeli opazovati Afričane kot navadne ljudi, kot individue, in s tem napravili pomemben korak k preseganju svoje zaplankanosti. Pred tem so bili Afričani zanje zgolj črnici ali zamorci, to je napol opice in napol črni hudiči.⁸ Barva kože je bila tako zaslepljujoča, da ni bilo mogoče biti prepričan, da so črnici čisto pravi ljudje.

V tej novorojeni ljubezni do Afrike in Afričanov seveda ne gre brez eksotiziranja. Vendar pa sem med drugim poskušal pokazati, da eksotiziranje ni nujno tisto najhujše, kar se lahko zgodi eksotiziranemu objektu. Potrebnejša od cenene politične korektnosti, kar eksorcizem orientalizmov brez dvoma je, se mi zdi previdnost pri določanju splošnih koordinat predmeta, v tem primeru Afrike. Na začetku neodvisnosti so se predstavniki afriških narodov v Accri sporazumeli, da v Afriko vključijo tudi severno Afriko. Da se Afrika ujema z geografskim kontinentom Afriko, torej ni samoumevno. Obstaja namreč zakoreninjena delitev na podsaharsko oziroma črno Afriko in na severno oziroma sredozemsko Afriko.

Slepo ulico, v katero bi lahko, sodeč po sedANJI posebni ljubezni do zahodne Afrike ali po drugih težnjah izoliranja manjše Afrike znotraj celotne Afrike, zavila prihodnja nacional-

⁸ Predstava o črnih hudičih velja bolj za katoliški del populacije. Seveda ne za celotno katoliško populacijo, saj so bili ne nazadnje misijonarji in misijonarke med prvimi Slovenci, ki so razumeli, da so Afričani ljudje v polnem pomenu besede.

na afrikanistika, pomeni podmena, da je prava Afrika edinole podsaharska Afrika. Toda na podlagi katerega kriterija je to razlikovanje sploh utemeljeno? Izraz *črna Afrika* kaže na kriterij barve kože, torej na rasni, še boljše, psevdorasni kriterij. Izraz *podsaharska Afrika* kaže na geografski in posredno kulturni, kulturnozgodovinski kriterij. Če se izkaže, da je geografski ali kulturni kriterij deljenja Afrike neutemeljen, nam preostane samo koncentracija pigmenta kot načelo delitve Afrike na dvoje. V tem primeru je govorjenje o podsaharski (ali zahodni ali vzhodni ali južni ...) Afriki kot edini pravi Afriki skrajna politična nekorektnost. V tem primeru je črna barva kože tako zaslepljujoča, da zaslepljeni ne opazijo, da se za tem razlikovanjem ne skriva nič drugega razen barve kože. Na to barvo kože, na ta "rasni substrat", naj bi se potem domnevno vezalo nekaj kulturnega. Denimo famozna *négritude*, ki naj bi bila kulturna esenca črnih Afričanov! To je seveda drugi pol ambivalence: "pozitivni rasizem", ki se izraža v oboževanju črnih Afričanov.

Je torej geografski oziroma kulturni kriterij delitve utemeljen? Kar se mene tiče, ne vidim razen barve kože nobenih drugih razlogov za izločitev severne Afrike. Islama je tudi v črni Afriki dovolj, da bi to lahko bil kriterij. Toda ali ni zanikanje geografskega in kulturnega kriterija delitve brezupno siljenje in pačenje dejstev, ki mora imeti neki zunajznanstveni motiv, morda željo po politični korektnosti? Ali ni svet pod Saharo očitno drugačen od sveta nad njo?

Seveda je drugačen, a to govori le o tem, da je Afrika, tako kot vse druge geografsko-kulturne "celote", raznolična. Problematična je sama podmena, da bi morala biti Afrika uniformna! A če se odpravimo čez Saharo, navzdol ali navzgor, bomo videli kontinuiteto, kontinuirano prehajanje enega sveta v drugega, hkrati pa bomo na spodnjem koncu Sahare še zmerom naleteli na stvari, ki smo jih videli na sredozemski obali. Razlog je preprost. Sahara je več kot tisočletje igrala podobno vlogo kot Sredozemsko morje, bila je prostor menjav in



38 - Kraven straj v Ohelchalemu

srečevanj ljudstev, trgovskih poti in njihovega nadzorovanja, difuzije kulturnih elementov čez obširno praznino. Prodorna magrebistka Jocelyne Dakhlija vidi šibko točko, ki ima negativne posledice tudi za komparativna preučevanja Mediterana, v redkosti ter nesistematičnosti komparativnih preučevanj severnih in južnih obal "Saharskega morja" oziroma, po domače, severne in črne Afrike (Dakhlija, 1992: 152). V takšni v osnovi braudelovski perspektivi je mogoče pojmovati Saharo kot obsežen prazen prostor (seveda ne čisto prazen!), ki ni samo ločeval, ampak tudi povezoval. Afrika kot proizvod dolgega trajanja se je organizirala okoli tega kopenskega "notranjega morja". O tem zgovorno pričajo poti čezsaharske trgovine in konfiguracije afriških predkolonialnih držav. Tako zastavljena preučevanja posredujejo med Mediteranom in podsaharsko Afriko in se s tem strateško postavijo po robu težnji k negritudnim konstrukcijam.

LITERATURA

- ABU-LUGHOD, JANET (1989): *Before European Hegemony: The World System AD 1250–1350*. New York in Oxford: Oxford University Press.
- ARIES, PHILIPPE (1980): *Un historien du dimanche*. (Avec la collaboration de Michel Winock.) Pariz: Seuil.
- BOÉTSCH, GILLES in FERRIÉ, JEAN-NOËL (1991): *La passion du passé dans l'anthropologie de l'aire méditerranéenne*. (Članek na konferenci 1^o Congresso Mediterrânico de Etnologia Histórica - A Identidade Mediterrânica, Lizbona, November 1991.)
- CAMPS, GABRIEL (1981): L'origine des Berberes. V: Gellner E. (ur.), *Islam. Société et communauté. Anthropologie du Maghreb*. Pariz: Editions du C.N.R.S., str. 9–33.
- CATANZARO, RAIMONDO (1991): *Il delitto come impresa: Storia sociale della mafia*. Milano: Rizzoli.
- D'AGOSTINO ORSINI DI CAMEROTA, P. (1962): Nuove correnti eurafricane ed intermediterranee. V: Durante, R. (ur.), *L'Unità mediterranea. Annali della Accademia del Mediterraneo. Atti del VI congresso internazionale (sotto gli auspici del Centro per la Cooperazione Mediterranea e dell' Azienda Autonoma di Turismo per Palermo e Monreale)*. Palermo: G. Denaro.
- DAKHLIA, JOCELYNE (1992): Anthropologie: la Méditerranée comparée. V: Paquot, T. (ur.), *La bibliothèque des deux rives: Sur la Méditerranée occidentale*. Pariz: Lieu Commun, str. 137–153.
- DI BELLA, MARIA PIA (1988): Ethnologie et fascisme: Quelques exemples. V: *Ethnologie française*, 2, str. 131–136.
- DRIESSEN, HENK (1992): *On the Spanish-Moroccan Frontier: A Study in the Ritual, Power and Ethnicity*. New York in Oxford: Berg Publishers.
- FRISELLA-VELLA, GIUSEPPE (1952): Ritorno al Mediterraneo. V: Alliata, G. (ur.), *Atti del Primo Convegno Internazionale di Studi Mediterranei (Palermo - Villa Igiea 11–13 giugno 1951) raccolti ed ordinati da Armando Troni*. Palermo: Accademia del Mediterraneo.
- GIBSON, MARY (1998): Biology or Environment? Race and Southern 'Deviancy' in the Writings of Italian Criminologists, 1880–1920. V: Schneider, J. (ur.), *Italy's 'Southern Question': Orientalism in One Country*. Oxford in New York: Berg, str. 99–115.
- GUNDER FRANK, ANDRE (1995): The Modern World System Revisited: Rereading Braudel and Wallerstein. V: Sanderson, Stephen K. (ur.), *Civilizations and World Systems: Studying World-Historical Change*. Walnut Creek: AltaMira Press, str. 163–194.
- KILANI, MONDHER (1997): La théorie des "deux races". Quand la science répète le mythe. V: Hainard, Jacques in Roland Kaehr (ur.), *Dire les autres. Réflexions et pratiques ethnologiques. Textes offerts - Pierre Centlivres*. Lausanne: Editions Payot, str. 31–45.
- LACOSTE, YVES (1995): Géopolitique du Maghreb. V: Lacoste, Yves in Camille Lacoste-Dujardin, *Maghreb: Peuples et civilisations*. Pariz: La Découverte, str. 13–41.
- OLIVER, ROLAND (1999): *The African Experience: From Olduvai Gorge to the 21st Century*. London: Weidenfeld and Nicholson.
- PANDOLFI, MARIELLA (1998): Two Italies: Rhetorical Figures of Failed Nationhood. V: Schneider, Jane (ur.), *Italy's 'Southern Question': Orientalism in One Country*. Oxford in New York: Berg, str. 285–289.
- PISANO, LAURA (1991): La Méditerranée comme mythe dans la propagande du fascisme italien. V: *Peuples méditerranéens*, 56–57, str. 241–252.
- RODRIGUEZ MEDIANO, FERNANDO (2000): *Le protectorat espagnol au Maroc et la mémoire de l'empire*. (Članek na delavnici Mémoires des empires, Pariz, maj 2000. Neobjavljeno.)
- SARTON, GEORGE (1936): The Unity and Diversity of the Mediterranean World. V: *Osiris: Studies on the History and Philosophy of Science*, 2, str. 406–463.
- STARČEVIĆ, ANTE (1992): *Istočno pitanje*. Zagreb: Hrvatska hercegovačka zajednica "Herceg Stjepan".
- STRASSOLDO, RAYMONDO (1991): Meje in sistemi: Sociološke misli o Srednji Evropi. V: Vodopivec, Peter (ur.), *Srednja Evropa*. Ljubljana: Mladinska knjiga, str. 171–193.

TRŽIŠČA NASILJA

Analiza o ciljni racionalnosti nasilja¹

Nasilje se povezuje z iracionalnim in čustvi. Državljske vojne v osrednji Afriki in v srednji Jugoslaviji nam prikazujejo kot izraz sovraštva in maščevanja. Zato kličejo na pomoč psi-



hologe in pedagoge. Razširjeno je mnenje, da so pri oddaljenih ljudstvih stvari posebno jasne; etnologi naj bi označili "arhetipskost" nasilja, skušali naj bi razložiti "globoko zakoreninjen vzorec predlogičnih dispozicij". Toda ravno "v daljavi", na robu cvetočih industrijskih tržišč lahko zaznamo ciljno racionalno uporabljeno nasilje kot učinkovito sredstvo tržnogospodarskega zaslužkarskega stremenja. Moderne vojne potrebujejo, drugače kot gostilniški pretepi, strateško načrtovanje in logistiko. Brez hladnega načrtovanja preskrbe z

orožjem, strelivom, hrano in gorivom morija ne more dolgo trajati. Strateško ravnanje in vojaška logistika predpostavljata hladno glavo, ne pa trajno mobilizacijo čustev.

OD ČUSTEV K STRATEGIJI: INSTRUMENTALIZACIJA NASILJA

V vsakdanjem razglabljanju imamo pred očmi tri vrste nasilnega ravnanja, od katerih predvsem prva dva odpirata prostor poljudnemu in tudi intelektualnemu dojemanju: obramba, lov (na ljudi ali na njihovo premoženje) in instrumentalno nasilje. Oba, obramba in lov, se lahko izvršita tudi spontano. V tem primeru mobilizirata tudi instinktivno krmiljene pro-

¹ Za nasvete in kritiko se zahvaljujem Borutu Brumnu, Marcelu Djami, Felixu Elwertu, Huang Chuannjieju, Volkerju Janssensu, Ulrichu Hiemenzu, Ciru Krauthausenu, Gertu Spittlerju, Friedhelmu Streiffelerju (o Zairu), Trutz von Trotha in Petru Waldmanu. Erdmute Alber, Tilo Graetz, Sonia Heyer, Sabine Knoedlstorfer in Carolin Leutloff so mi omogočili, da sem z njihovimi še neobjavljenimi deli preveril moje teze o Borgu, Berbah, Somaliji, severnozahodni Keniji in Hrvaški. Fondacija Woklswagen je omogočila terenske raziskave v Tadžikistanu in Indiji (Julia Eckert), Bosni (Kristof Gosztony) in Etiopiji (Thomas Zitelmann), katerim se zelo lepo zahvaljujem. Predvsem Thomasu Zitelmannu se moram zahvaliti za prve pobude in mnoge kritične napotke.

cese. Izloči se adrenalin, okončine so odlično prekrvavljene, pozornost je osredotočena na izbrane motorične procese. Instrumentalno nasilje izključuje ravno te fenomene. Dominira hladen premislek stratega. Instrumentalno nasilje lokostrelcev zahteva distanco in mir.

Izraba drugih ljudi za instrumente nasilja, strateško nasilje, je naslednji korak. V tem primeru lahko akter na fronti spet vključi močne instinktivne procese, celo deluje lahko, kot če bi bil v transu. Primera za to sta trans Berserkerjev, kar je element germanskega vodenja vojne, ali trans pri malo kasneje obravnavanih Basedah. Resnični akter nasilja vendarle ni bojevnik, ki se povsem osredotoči na motorični cilj in vsaj nekaj trenutkov ni sposoben

refleksije dogajanja, temveč od vsega začetka hladnokrvno načrtujoči strateg, ki sami ali s pomočjo drugih pripeljejo bojevnike v to stanje. V evoluciji hominidov je bil prav očitno eden pomembnejših korakov razvoj inventarja, ki daje prednost instrumentalnemu in strateškemu nasilju, zaus-tavlja pa spontane izraze nasilja. Kdor povezuje nasilje z omejenim racionalnim nadzorom in sproščanjem adrenalina, je spregledal specifični družbeni značaj v človeških družbah dominantne oblike nasilja, namreč strateškega nasilja.



40 - Policija pregleduje dokumente

TRŽIŠČA NASILJA

V večini primerov lahko nasilje interpretiramo kot ciljno racionalno. To se pokaže v skrajnih primerih, ko se zdijo teze o iracionalnosti še posebej sprejemljive.² Zato kot predmet raziskave izbiramo tržišča nasilja.³ Tržišča nasilja razumem kot državljanske vojne, sisteme gospodarjev vojn ali za razbojništvo označene konflikte, pod katerih površino dominirajo svetovnonazorski in oblastnopolitični cilji ali ko pod domnevno tradicionalno določenimi bojnimi obveznostmi prevladuje gospodarski motiv materialnega dobička. Tržišča nasilja lahko nastanejo na nasilju prepuščenih območjih, predvsem v odsotnosti monopola nad nasiljem.

Racionalno dojetje ekonomsko trgovanje določa dolgoročno stabilen osnovni vzorec tržišč nasilja. V teh okvirih se uporabljata čustvi kot sta sovraštvo in predvsem strah, vendar sami ne tvorita strukture. Konfiguracija tržišč nasilja zagotavlja sam po sebi stabilizirajoč sistem. Na njih organizirano delujejo akterji, ki se sočasno gibljejo na internih tržiščih izsiljevanja in prekupčevanja ter zunanjih tržiščih diamantov, zlata, orožja in droge.

² Naš prikaz socialnega značaja nasilja, še posebej znotraj vsakokratnega okolja komunicirajočega in razumljenega ciljnoracionalnega nasilja, trči ob problem, ko nekatere družbe temo nasilja izključijo iz svoje samotematizacije. Svoje strukture opisujejo tako, kot da bi bilo nasilje izjema. Ta mirovna samopodoba danes dominantne intelektualne različice moderne postaja problem socioloških raziskav (prim. Joas 1996).

³ Pri opredelitvi tržišč nasilja deloma uporabljam tudi formulacije, ki sem jih zapisal že v Elwert (1995). Kako nastanejo tržišča nasilja - pogosto zaradi politične konfrontacije - in na kakšen način prenehajo obstajati, sem obravnaval tam.

Nasilju prepuščene imenujem tista območja, na katerih nobena trdna pravila ne omejujejo uporabe nasilja.⁴ Tudi na nasilju prepuščenih območjih obstajajo in nastajajo rutine, navade, ki zožujejo pričakovanja obeh strani. Komajda kakšna sankcija jih lahko stabilizira; kar ostane, je strah pred eskalacijo. Pri "pravilih" uporabe nasilja se računa tudi na njihovo krhkost: sporazumi med vojskujočima se stranema se lahko prekinejo; znotraj ene od vojskujočih strani lahko nasilje sproži klientelistične odnose med gospodarji vojn, oblastniki in vojaki. Na nasilju prepuščenih območjih celo umor iz užitka do ubijanja ni izključen, čeravno se lahko zdi večini akterjev neekonomičen.

Ko se srečata tržno gospodarstvo in nasilju prepuščena območja, lahko pride do nekakšnega pozitivnega povratnega delovanja: tržno gospodarski interesi povečujejo nasilju prepuščena območja in na nasilju prepuščenih območjih se v večji meri uresničujejo tržni interesi. Tako nastane samega sebe stabilizirajoči sistem trga nasilja, polje delovanja, ki ga določa pridobitveni cilj, na katerem se pojavljajo tako rop in izmenjave blaga kot tudi prehodne in kombinirane oblike (izsiljevanje odkupnin, cestnine, plačevanje varščine itd.). Pri tem se različne oblike delovanja tako zelo navezujejo ena

na drugo, da ima v osnovi vsak akter veliko možnosti od ropanja do trgovanja, torej, nikoli ne stoji čisti trgovec nasproti popolnemu roparju. Takšne primere najdemo v predkolonialni Afriki v zahodnoafriškem Borgu (Alber, 1997), v prostranih predelih vzhodne Afrike od Zanzibarja tja do bazena Konga (McLynn, 1992), na Kitajskem v dvajsetih letih (Ch'i, 1976), v Somaliji, Mozambiku (Geffray, 1992), Zairu, Afganistanu, Tadžikistanu in Bosni.⁵

V 19. stoletju je bila v bazenu Konga⁶ marsikatera takšna kalkulacija, ki je zasidrana v sistemu trga nasilja, za mnoge ljudi nova; brezobzirno uveljavljeno blagovno gospodarstvo jih je pomešalo in "moderniziralo". V takšnih razmerah so tržišča brez nasilja obstajala le pod zaščito vojaških voditeljev. Pogoji zaščite so bili za stalno naseljene ljudi davščina, za mobilne ali pregnane ljudi pa davščina v obliki spremstva, ki je vključevala pripravljenost posameznika na vojaško akcijo bodisi kot bojevnik, nosač ali kuharica (in konkubina).

⁴ Na območjih, naseljenimi z akefalnimi družbami, je lahko nasilje tudi brez monopola nad nasiljem zamejeno s konsenzualnim socialnim nadzorom. Kanalizirajo ga v legitime oblike sporov med skupinami, izločitev posameznika in smrtno "božjo sodbo".

⁵ Naslednje izpeljave se nanašajo na razmere v "državljskih vojnah" v Sierra Leonu, Liberiji (prim. Richards, 1993a), Sudanu, Angoli, severnem Maliju, Etiopiji, na etiopijsko-kenijski meji, v Centralnoafriški republiki, Čadu, Azerbajdžanu, severni Burmi in Kolumbiji.

⁶ Od vseh klateških voditeljev nam je poznan predvsem karavanski trgovec in trgovec s sužnji Tippu Tip in - tako je izgledal iz afriške perspektive - njegov majhni zaveznik Stanley (Zadnji, ki naj bi se bojeval proti trgovini s sužnji, pa so ga tako neresno jemali, kot danes kakšno humanitarno pomoč, za katero se prej zdi, da je logistični podvig vojskujoči se strani v državljanski vojni.) Vasi stalno naseljenih kmetov so bile prisiljene stopiti v vojaške strukture, če niso želele postati nemočne žrtve lova na sužnje in ropanja. Trgovina je ponujala največje možnosti zaslužka. V prejšnjem stoletju je bila to trgovina s sužnji, slonovino, voskom in prestižnim blagom kot so zlatobleščeče medeninaste žice in tekstil. Donosna je bila tudi trgovina s poživilimi kot sta tobak in alkohol (tudi z glijenimi tobačnimi pipami). Prim. Stanley (1872, 1886, 1890) in Tippu Tip, izd. von Bontinck (1974). Za detajlni in kritični pregled pa dolgujemo zahvalo biografski reportaži Franka McLynna (1991, 1992), ki me je spodbudila k tej hipotezi.



41 - Kraljeva palača v Rabatu

Na tržiščih nasilja je posebej dobičkonosno trgovanje s poživili in drogami, v Somaliji npr. z mamilom Qat, z orožjem in gorivom oziroma nekdam s hrano za karavane, kar je ekvivalentno današnjemu pomenu diesla za vojsko. S trgovanjem pa se izmenjavata prav tako pomembni pridobitveni možnosti: rop in še zlasti zaslužnjevanje. V današnjem Mozambiku ponovno najdemo kot obliko bogatenja poleg ropa tudi zaslužnjevanje (Geffray, 1992). Rop le redko služi neposredni prisvojitvi. Kdor odvede hladilnike, video naprave in vozila (in še jasneje, kdor puli zlate zobe), tega ne počne zaradi svojih osebnih potreb, temveč reagira na povpraševanje prekupčevalcev.

Kot vmesna oblika med trgovanjem in ropom sta se razvili različici plačevanja varščine, imenovana tudi carina, in zajetje talcev. Danes je posebno aktualno varovalno spremstvo. Tihotapci diamantov in zlata v današnjem Zairu,⁷ preprodajalci qata v Somaliji, tihotapci smaragdov v Kolumbiji in ne nazadnje konvoji pomoči s hrano v Sudanu (prim. Allen, 1996), Somaliji (Duffield, 1997) in Bosni so v določenih obdobjih razvili to gospodarsko vejo v najpomembnejši sektor prihodkov posameznih gospodarjev vojn.

Odločitev o tem, ali bodo določeno blago ukradli ali pridobili s trgovanjem, je na tržiščih nasilja v principu vedno odprta. Akterjem se ta odločitev vedno predoča kot strateški trikotnik, sestavljen iz nasilja, trgovine in časa. Gospodar vojne se giblje med temi kotnimi točkami. Premišluje in išče najboljši odnos med izdatkom in izkupičkom.

Najpomembnejše sredstvo trgovine je denar (ali kakšno podobno menjalno sredstvo). Prostorsko mobilnim roparjem-trgovcem so pomembne posebno tiste menjalne dobrine, ki jih je enostavno transportirati in glede na okoliščine celo skriti. Zaradi teh razlogov ima na tržišču nasilja trgovina z dragimi predmeti nesorazmerno težo. Diamanti, zlato,⁸ smaragdi, droge in orožje so še posebno zanimivi zato, ker se z enim samim njihovim transportom premika velika vrednost. Tam kjer so nastala nasilju prepuščena tržišča, se ne trguje samo v kvalitetnem segmentu, temveč se tovrstno trgovanje tudi poveča. Za ilegalno trgovino, tihotapljenje drog in orožja je lahko posebno privlačno profesionalno spremstvo gospodarjev vojn in v določenih okoliščinah celo skladiščna trgovina, vmesni tabor na "varnih" območjih. Trgovski tokovi ("tihotapske poti") naredijo ovinek skozi takšna področja.

Na zelo redkih, zato pa mednarodno posebej opazovanih tržiščih nasilja trgujejo še z enim blagom, ki ga kupci, ki prihajajo od

⁷ Ta panoga izvira iz prakse zairskega gospodarja vojne Kabile.

⁸ Z izjavo, da naj bi strukturo vzpostavljalo racionalno dojetje ekonomsko trgovanje in ne čustva, formuliram tezo, - pri čemer se sklicujem na Trutz von Trotha - ki je prav tako radikalna kot tudi sporna. Ali ne govori evidenca ritualno izraženih čustev proti racionalnosti tezi? Seveda ne trdim, da čustva nikjer v družbenem procesu ne vzpostavljajo strukture. Pri opisanih tržiščih spremljajo optimacijski procesi vsekakor zgolj gospodarsko inovativne. S tem ni izključeno, da čustva na stroškovni strani posameznih instrumentov ne gredo v denar, s čimer lahko oblikujejo stroškovno strukturo tržišča. Trgovanje z zlatom oz. dodeljevanje zaščite ali vsaj izsiljevanje varščine je bila specialnost preko 30 let delujočega gospodarja vojne Kabile, ki je zdaj v Zairu/Kongo deležen novih časti.

42 - Tako se voli



daleč, ne razpoznajo kot blago: z žrtvami, kar se prikazuje kot ideološki motiv, torej z neko obliko daru. Bitke se bojujejo zaradi idejnih ciljev, kar je pospremljeno z izčrpnimi poročili. Življenje “nasprotnika” ali pa tudi svojih ljudi se žrtvuje za stvar, ki nekaj pomeni emigrantom ali za usodo sveta zainteresiranim tujcem. Zdi se, da so v igri svobodni Zahod, socialistična svetovna revolucija, čast “našega naroda”, rešitev naše vere. Ko gospodarji vojn to blago posebej obdelajo z vzpostavitev specialnih skupin, ki so retorično izšolane in komunicirajo z mednarodno javnostjo, se začnejo na tržišče nasilja od zunaj stekati precejšnja sredstva. Jonas Savimbi je, predno se je ponovno vrnil k osnovnemu poslu v rudnikih diamantov v Angoli in Zairu, lahko prodal svoje bojevanje v Angoli kot žrtvovanje za maoistično svetovno revolucijo, pa tudi kasneje kot bojevnika za obrambo svobodnega Zahoda pred socializmom.

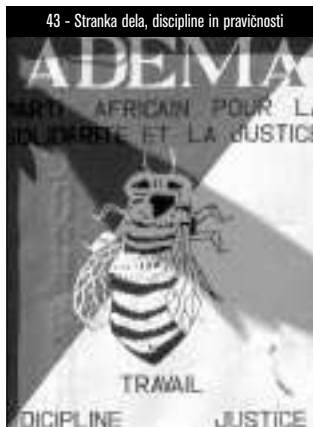
Tudi produkcija nasilja sledi ekonomskim imperativom. Človek si prizadeva zmanjšati stroške nasilja. K neobhodno potrebnim virom spadajo orožje, strelivo in pogonsko gorivo; tukaj se ne spleča zaradi stroškov varčevali na kakovosti. Dobičkonosnejše je varčevanje pri plačilu najemnikov. “Marodacija”, sistematično pljenje vojakov, je zato očitna oblika reprodukcije delovne sile. Opažamo celo nastajanje tržišča za marodiranje. Ljudje plačajo pristojbino, da se lahko udeležijo plenilnih pohodov.⁹ Tam, kjer gostota prebivalstva ni tako visoka, da bi merodacija lahko dajala smiseln zaslužek, je dajanje hrane za prehranjevanje vojskujočih enot posebno dobrodošlo. Pomoč v hrani je namenjena preskrbi enot; begunska taborišča služijo kot vojašnice za enote, ki čakajo na vojaško akcijo, in njihovo oskrbo.

Stroške znižujeta tudi želja po prestižu ali potreba, da se neka iniciacija poveže z nasiljem, zato postanejo v nekaterih družbah mladi moški visoko motivirani “prostovoljci”. Za krajši čas, kar je pomembno predvsem v začetni fazi trga nasilja, lahko obljuba o razrešitvi latentnega konflikta ali odstranitvi samodržstva mobilizira neplačane akterje.

Stroškovno posebno ugodna oblika mobilizacije delovne sile je podpihovanje strahu. Propaganda postane pomemben produkcijski instrument. Z gospodarskega vidika brezsmiselno nasilje lahko na ta način dobi svoj pomen. Strah pred maščevanjem žrtev ne dopušča nobene druge izbire kot vključitev v vojsko ali pa podpiranje vojske zaradi lastne zaščite. Strah pred maščevanjem stabilizira sistem.

Pri tem ne gre zgolj za akumulacijo nasilnih sredstev in denarja oziroma blaga, temveč tudi akumulacijo časovnih opcij. Čas je, prvič, mogoče pridobiti z zagotovitvijo subsistenčnih sredstev. To omogoča sklepanje sporazumov o dobavljanju hrane (tudi od humanitarnih organizacij), plačevanje prisilnih dajatev zasužnjene prebivalstva. Drugič, čas se pridobiva tudi s sklenitvijo sporazumov s konkurenti ali nasprotniki. Tretjič pa se pridobi čas s pogajanjem (prim.

⁹ O tem sem prejel poročilo nekega doktoranta o jugoslovanskih razmerah, kjer so organizacije prostovoljcev sprejemale podporo “vikend vojakov”, ki so se ob petkih popoldne s plačilom določene pristojbine in izposojnino za orožje z avtobusom odpeljali na “fronto” in se v nedeljo zvečer bogato obloženi vrnili nazaj. V tem smislu je ekonomsko povsem logično, da so na pohode odhajali tudi sadisti, ki so plačali pristojbino za iskanje svojih zadovoljitev.



43 - Stranka dela, discipline in pravičnosti

pojem "kraja časa" pri von Trotha, 1994: 425 ff.). O prenehanju nasilja, dostavi blaga ali o sporazumu se lahko človek pogaja in pri tem sploh ni zainteresiran za ustavitev nasilja, blago ali sporazum (ali le sekundarno). Odločilna je pridobitev časa. Ker Stanley ni razumel tega dela strateške igre, je, tako kot danes pogajalci OZN, postajal opazno nervozen, ko so ga lokalni ali nadregionalni oblastniki zadrževali v pretečih razmerah. Z gledišča njegovih nasprotnikov je bilo to samo žongliranje s tremi sredstvi (latentnega) nasilja, dobrin (kot sredstva izmenjave) in seveda časa. Naj nekoga oropajo, izsilijo davščino ali z njim izmenjajo blago, ali je bolje najprej vse blokirati in igrati na čas? Igranje na čas omogoča kupovanje miru, kar se potem imenuje obdavčitev ali carina, čemur sledi nato izmenjavanje dobrin za denar ali denarja za dobrine. Časovno zavlačevanje lahko drugo stran tako zelo oslabi ali enostavno znervira, da je potem lažje doseči vojaški uspeh.

KAKO STRUKTUROTVORNA SO ČUSTVA?

Resen protiargument tezi o ciljni racionalnosti nasilja so poročila očitcev pri vojnih pogajanjih, ki, drugače kot merkantilistični in diplomatski partnerji gospodarjev vojn, govorijo tudi o sovraštvu in strahu, prijateljstvu in sadizmu.

V vojni retoriki (vključno s pesmijo in romanom)¹⁰ in v ritualih bojnikov nam kot motiva dogajanja nasproti stopata prijateljstvo in solidarnost. S krvnimi rituali se krepí bratstvo. Ravno pretirano klena ceremonialna praznovanja bratstva pogostokrat prekrivajo dejstvo, da novi krvni bratje ne morejo graditi svojih vezi s čustvi. Orožarsko bratstvo se mi zdi dvomljivo razlagati z osebno zaupnostjo. Iz Somalije in Kameruna so prišla poročila, da se nekdanji prijatelji iz otroštva medsebojno pobijajo. Tako rituali kot retorične zaobljube so prej izraz dvoma v obstojnost odnosa kot pa izraz neke samoumevnosti.

Nam prestrašenim opazovalcem se podoživeto kaže motiv sovraštva, ki se potem izraža v vojaških revanšističnih bojih. Lokalnozgodovinska poročila o žrtvah nasilja, ki govorijo približno o času druge svetovne vojne, bolj kažejo na to, da je v času neposredno po udarcih usode pripravljenost na maščevalno nasilje zelo majhna. Žrtve bolj kot maščevanje zanima konec nasilja. Za prebuditev maščevalnih občutkov potrebuje človek nek minimum energije, ki pa komajda lahko vznikne iz depresije.

Meni se zdi pomembnejši fenomen legitimnega sadizma. Sadizem, tudi takrat, ko je očitno nevrotičen, se prikazuje za legitimnega samo takrat, ko je obrnjen proti nasprotniku. Dejanja sadistov in tudi oni sami "heroji", so pogostokrat vključeni v propagando z namenom, da z bojznijo destabilizirajo nasprotnika, ga ovirajo pri organizaciji obrambe. Teatralično insceniran teror naj bi ohromil bodoče žrtve.

Poročila, ki jih v zadnjem času dobivamo iz Ruande, nas opozarjajo na strah kot najpomembnejše čustvo, ki ga izrabljajo vojskujoče se strani (Neubert, 1994). Strah, sam postati žrtev nasilja, sproža preventivne bitke (prim. Bringa, 1993). Te "preventivne bitke" so

¹⁰ O nekdanji Jugoslaviji glej Ivan Čolović (1996).



44 - Sudanski uporniki



45 - Vojna na podeželju

redko kdaj strateško načrtovane, hitro eskalirajo in se končajo s klanjem ljudi, ki so si bili nekoč blizu. Poročila iz Ruande in tudi iz Bosne postavljajo v ospredje pomen radijske in televizijske propagande. V Ruandi je imela radijska postaja, postavljena s sredstvi za razvojno pomoč, vlogo ustvarjalke in ojačevalke strahu, ki je nato izzvala pokole (Meillassoux in Behrend, 1994).

Velika razlika med tako imenovanimi državljskimi vojnami v času po drugi svetovni vojni in nasilju prepuščenimi tržišči v zadnjem stoletju je, da danes elektronska propaganda hitreje in stroškovno ceneje doseže mase prebivalstva, s tem pa lahko spremeni strah ljudi v doslej neznanih razsežnostih v množično udeležbo v, le za redke ekonomsko privlačnih, vojaških podvigih. Avtomatizem maščevanja in strahu pred njim ustvarja enoumje tam, kjer je prej večplastna (multipla) pripadnost (npr. jeziku, religiji) ljudi puščala nevtralne do vojaških akterjev. Z novo enoumnostjo je mogoče obsežno uničevati in pri strojničnih rafalih ni treba paziti na posamezne hiše. Smiselno vojaško strateško ločevanje prijatelj/sovražnik lahko zdaj ideološko preoblikovano prevzame podobo "etničnega čiščenja". Strah, biti opredeljen kot sovražnik in s tem postati potencialna žrtev, ali pa strah pred maščevanjem pri tem preobrazi doslej še ne mobilizirane civiliste v neplačane pomagače "etničnega čiščenja".

STABILIZACIJA TRŽIŠČ NASILJA

Na nasilju prepuščenih območjih nastane popolnoma neregulirano tržno gospodarstvo, celo radikalno svobodno tržno gospodarstvo. Kulturalistična očala povzročajo napačno tolmačenja te strukture. V teh državljskih vojnah si ne stojijo nasproti ne etnije ne klani, temveč gospodarski interesi (od dobička preko plače najemnikov, izkupička naropanih dobrin do enostavne subsistence). Če območij brez nasilja ni, bo množica prebivalstva kot raja izčrpana in pregnana v begunstvo. Toda pri tem se tudi nekaj stabilizira. Stabilizirajo se produktivni gospodarski sistemi uporabe in proizvodnje nasilja. To so sistemi, ki vedno znova dosegajo nepredirno meglo politične legitimacije in zato radi prevzamejo kulturalistične interpretacije in jo navzven tudi odigrajo.

Ena od posledic nasilnih razmer je, da pridobitvene možnosti izginjajo v alternativnih gospodarskih panogah. Obrt, industrijska proizvodnja, svobodna trgovina in kmetijstvo zaidejo v krizo in, če so odvisne od kontinuirane dobave od zunaj, popolnoma propadejo. Plače in zaslužek v tem sektorju padejo. Intenzivno vloženi kapital je razvrednoten. Zarajo gospodarskega sistema, tiste, ki so odvisni od plačanega dela, in majhne podjetnike je v tem primeru smiselno in pogostokrat edina preživetvena možnost, da se pridružijo vojakom in/ali plenilcem. Podjetju gre dobro, če svoj tekoči kapital vloži v vzpostavitev vojaške enote in nakup orožja. Zato ne smemo biti presenečeni, da so bili gospodarji vojn v Somaliji pred tem, v obdobju miru, večinoma trgovci na veliko ali pa so delovali kot politični podjetniki (podjetniki na korupcijskem tržišču, tudi na tistem z razvojno pomočjo). Trg nasilja se sam stabilizira tako, da se alternativne pridobitvene panoge znajdejo pod udarom, zato njihove produkcijske možnosti padejo, delovna sila in kapital pa se, gledano relativno, preusmerijo k visokim plačam in možnostim dobička v nasilna gospodarska področja.

K samostabilizaciji spadajo tudi prizadevanja na simbolično-ideološkem polju. Izbira varovalnega spremstva pomeni skoraj zmeraj izstavev čeka za negotovo prihodnost. V takšnih tržnih razmerah je za vojne podjetnike bistveno, da zbujajo vtis obrambne sposobnosti in vojaške moči. Zato demonstrativna brutalnost vsekakor spada k uspešno uporabljeni propagandni metodi te obrti. Gospodarska zgodovina južne Centralne Afrike (von Oppen, 1993) že za prejšnje stoletje govori o tem, kako pomemben je bil zato ceremonialni razcvet oblasti tako imenovanih poglavarjev, saj je pritegnil v njihovo območje trgovske karavane. Če je pot neke karavane potekala 20 km severneje ali južneje, je bilo to za lokalne oblastnike odločilnega pomena za razcvet ali upad njihove obrti. Danes so temu analogne vojaške parade pred kamerami mednarodnih televizijskih ekip ali intervju liberijskega gospodarja vojne na BBC-ju. Konkurenca za zmeraj bolj izrazita prikazovanja moči in nasilnosti, četudi s simboli "sakralnega kraljestva" v 19. stoletju ali z ekshibicijskimi boji na televiziji v 20. stoletju, ima smisel pred ozadjem neke predvsem na varovalnem spremstvu zgrajene lokalne blagovne ekonomije. Ideološka samopredstavitev, ki potiska nasilje v ospredje, naj bi stabilizirala položaj na trgu nasilja.¹¹

Posebno redka in po svojem pomenu šestokrat podcenjena dobrina je informacija. Informacija lahko postane drago plačljivo blago. Collin Turnbull (1972) je npr. opisal, kako so Iki v Ugandi spremenili lovski način produkcije lovcev in nabiralcev ter postali plačani izvidniki za gospodarje vojn in roparje.



46 - Forday Sankoh (Sierra Leone)



47 - Robert Mugabe (Zimbabve)



48 - Abacha (Nigerija)

Izbira žrtev je posledica resnično kompleksne kalkulacije. Vsak, ki nekaj ima, ne bo oropan. Tudi gospodarji vojn potrebujejo trgovinske partnerje, podpornike in nevtralne sile. Za njihov občutek varnosti pa je dobrodošlo, da nasilje sledi jasno simbolično začrtanim linijam. Temu služijo religijski znaki, mestna obleka, regionalni naglas idr., saj zbuja občutek etnične ali religiozne konfrontacije. Noben trgovski partner ali zaveznik vendarle ne more biti prepričan, da ne bo postal žrtev poželjivosti včerajšnjega bojnega brata. Zveze se lahko neomejeno segmentirajo. Za poveljnika je posebno neprijetno "izdajstvo" enote. Zlasti na dobičkonosnem trgu nasilja je težko vzpostaviti vojaško disciplino. Prej obstoječi vzorec avtoritete pomaga obdržati stabilne črte poveljevanja.

Stroški nasilja vplivajo na to, da je število mrtvih žrtev na tržiščih nasilja manjše kot v klasičnih vojnah. Tudi gospodar vojne vidi stroške smrti. Toda aganžma "cenejših" prosto-voljnih sil, ki jih mobilizirajo s pomočjo strahu, lahko število žrtev občutno zviša. Ko je nasilje postavljeno v službo neekonomskih ciljev kot sta prestiž ali teritorialna oblast, se etnično čiščenje pridruži ropanju in izsiljevanju varščine, spremeni pa se tudi značaj trgovskega prostora in poviša se število žrtev.¹²

Tržišča nasilja so visoko dobičkonosni in več desetletij stabilni socialni sistemi, ki jih lahko uniči le monopolizacija nasilja,¹³ izčrpanost notranjih virov ali konec pritoka zunanjih virov. Z videnja vodilnih akterjev je lahko nasilje z najvišjimi zaslužki ciljno racionalno uporabljeno za maksimiranje dobička tako, da ga lahko primerjamo z drugimi ekonomskimi sredstvi. In to velja kljub temu, da ogromna destrukcija celotnega sistema ne dopušča akumulativne bilance. Dokler izvrševanje oblasti gospodarjev vojn ni odvisno od soglasja tiste večine, ki stoji na strani

poraženih, lahko to v sebi visoko racionalno vodenje gospodarstva ostane nespremenjeno. Resda na tržiščih nasilja ne more priti do povišanja družbenega bogastva, lahko pa se vpeljejo novi produkcijski odnosi - tudi "modernizacija".



49 - Vojak v Sierra Leoneju

¹¹ Tržišča nasilja ne nastanejo in ne obstajajo v nekem vakuumu. Zrastejo iz samoorganiziranih socialnih sistemov, ki kot taki odrejajo izmenjavo s svojim okoljem in nadaljujejo to izmenjavo v deloma spremenjeni obliki. Tukaj lahko razpoznamo eno od nevalgičnih mest tržišč nasilja: od zunaj jih lahko uničijo blokade, seveda pa lahko primere dosedanjih uspešnih blokad le težko naštejemo. Morda je Mozambik po spremembah v Južnoafriški republiki en tak primer. Za današnjo Somalijo tega gotovo ne moremo trditi. Pogosteje pride do zloma, ko zahteve po najbolj iskanem viru, namreč zaupanju, same od sebe generirajo nove strukture. Kot tajne družine ali strogo hierarhično organizirani poli moči nastanejo strukture, ki odvisne od samih sebe izključujejo tako mehanizme trga kot tudi poljubne odpovedi pogodb.

¹² In zakaj bi se naročnik vojne upiral poskusu, da bi služil "visoki" stvari, če pa je zanj samo dobičkonosna?

¹³ Glej Norbert Elias (1978) o procesu monopolizacije in Volker Janssen (1991) o prenosu Eliasovega modela na Etiopijo.

AMBIVALENTNI PROSTORI DELOVANJA

Nobeno dogajanje na trgu ne temelji zgolj na motivih dobička, subsistence in potrošnje. Dogajanje na trgu se ne more ustaliti brez sekundarnih motivacij. To se kaže npr. v pripisovanju prestiža tistim panogam, ki opravljajo *Know How* transfer. Sekundarne motivacije lahko postanejo tudi primarne, s katerimi se potem uveljavljajo neke nove reference racionalnosti. Kapitalisti najemniške vojske v 30-letni vojni so postali zelo vplivni državniki (in bankroterji). Na prehodu nastajajo ambivalentni (ali polivalentni) prostori delovanja. To je tako, kot če bi za isto kvartopirsko mizo skupaj sedeli kvartopirci in igrali isto igro, pa bi vseeno različno ocenjevali poteze v njej. Takšni, po merilih večine "iracionalni" soigralci lahko zmagajo, če si zagotovijo redke vir. Eden od posebno redkih virov je zaupanje. Tam, kjer nobena instanca ne stabilizira norm, se lahko, če je to ekonomsko smiselno, razdre vsaka pogodba. Celo "zvestoba" bojevnikov gospodarju vojne ne izključuje, da se ne, če je posredi dobiček, osamosvojijo od njega. Ideološka ponudba, ki uveljavlja cilje onkraj vladajoče ekonomije, morda božje kraljestvo ali antikapitalistično revolucijo, je tukaj posebno zanimiva. Mao Ce Tungova kitajska revolucionarna vojska se je razvila v osrčju trga nasilja med gospodarji vojn in zmagala nad večino.

ALI SE Z NASILJEM SPREMENI RACIONALNOST RAVNANJA?

Velikokrat se diskutira o tem, ali racionalnost ravnanja z nasiljem narašča. Na to ne moremo odgovoriti na splošno, čeravno lahko iz nekaterih analiz primerov dobimo elemente za odgovor. Da bi pokazali, ali evropska zgodovina prej potrjuje tezo o civiliziranju nasilja (Elias 1978), ali ne (Joas 1996), moramo kot potencialnega falsifikatorja izbrati neevropski in poleg tega še sodobnosti pripadajoč primer s kolikor mogoče močno interno diferenciacijo. Od materiala, ki sem ga preučil sam, se mi zdi zato dober primer nasilju prepuščeno območje, ki je nastalo z lovom na sužnje v zahodni Afriki v 18. in 19. stoletju.

Kraljestvo Dahomej (natančneje Danxom) na tako imenovani obali sužnje v zahodni Afriki je bilo v več ozirih del moderne. Dobavljalo je, uspešneje kot drugi konkurenti, delovno silo za rudnike in skorajda industrijsko plantažno produkcijo v Južni in Severni Ameriki. V teku približno 200-letnega angažmaja v trgovini s sužnji se je kraljestvo Dahomej s ciljem učinkovitega dobička kontinuirano spreminjalo. Po temeljitem premisleku se je nek dahomejski kralj celo odločil proti vpeljavi abecedne pisave, vendarle pa je vpeljal vizualiziran postopek upravne statistike. Posebno na področju vojske je prišlo do omembe vrednih prevzemov inovacij, nazadnje leta 1892, seveda prepozno, celo do prevzema nove tehnologije mitraljezov. Vse naokrog Dahomeja je bilo bolj ali manj nasilju prepuščeno območje. Kljub temu so bile družbe zares različno naravnane do nasilja. Te razlike radi utemeljujejo s tem, da so na tem prostoru prenose inovacij med družbami daleč bolj zavirali kot v istem času v Evropi.

Kako so ljudje živeli v teh afriških družbah pred začetkom (tukaj šele na koncu 17. stoletja vpeljanega) velikega lova na sužnje, lahko sklepamo le preko posrednih znamenj. Iz

arheološko evidentiranih ostankov naselij je razvidno, da so imele varovalne strategije pri oblikovanju naselitvenega prostora očitno majhen ali nikakršen pomen. Iz prevzema kulturnih dobrin lahko sklepamo, da so si medsebojno posredovali celo vrsto agrarnotehno-
loških razvojnih inovacij in željno sprejeli nove vrste in različice iz Sredozemlja kot tudi z zahodnoafriške obale, toda možnosti za prevzem vojaške tehnologije niso izrabili oz. zaznali so jo prepozno. To so bile torej očitno bolj agrarnoprodukcijske kot k nasilju usmerjene družbe. Ko je Ajahut "Aja-morilec" ustanovil kraljestvo Dahomej, je to moralo učinkovati kot udarec na boben. Ustno izročilo pravi, da so ustanovitelji kraljestva Dahomej praznovali uporabo nasilja, tudi v družbi, kot krepost. Njim sosednja pa tudi jezikovno sorodna družba Ayiz v svoji ustni tradiciji poudarja usmerjenost k nasilju kot razliko med ljudmi Dahomej in njimi. Ljudje Dahomeja naj bi bili kot zveri in so se s tem celo hvalili.

V tem prostoru najdemo štiri ostro ločene tipe družb: 1. družba lovcev na sužnje iz Dahomeja, 2. družbe, odvisne od njihovih vojščakov (tukaj ne bom govoril o njih, glej Elwert 1973), 3. ob-

rambne družbe, ki so zares uspešno kljubovale lov-
cem na sužnje, in 4. ubežne družbe, ki so se namesto na uporabo orožja specializirale na disperzijo.

Zadnje, ubežne družbe, bomo obravnavali najprej. Pri Berbah na severu Benina¹⁴ še danes opazimo obeležja, in spomine, ekstremne specializacije na preživetje z begom. Živijo v radikalno razpršenih naseljih. Šele v 50. letih so nekateri (danes seveda večina) sprejeli tip koncentrirane vasi. Ta ekstremno razpršena naselitev morda ni bila namenoma takšna, da bi z njo dosegli, kar dejansko so

povzročili, namreč, da so napadi lovcev na sužnje postali neekonomični. Iz družbeno imanentnega (emškega) vidika se to kaže kot posledica nekega ekstremno slabotnega mehanizma za reševanje konfliktov. Ob sporu so reagirali tako, da so se razbežali. V oralni kulturi se je do danes ohranil spomin na krepost pobega in skrivanja. Berbe poznajo nasilje osebnega, afektiranega konflikta. In ravno takšnemu nasilju se je treba izogniti. Rešitev za to je razpršena naselitev. Kreposti strateško uporabljena nasilja ne poznajo.

Drugače so reagirali Basede, obrambna družba na severnem robu od vladarjev Dahomeja preiskanem območju. V nekem prvotno begunsko zasnovanem agrarnem mestu so se branili kolektivno. Okoli mesteca je rastla goščava z zavestno gojenim visokim gozdom in gosto trnovo živo mejo. Pravila konflikta so povezovala družbo in integrirala tujce. Napadalna vojna ni bila stvar kolektiva. Prihajalo je do ropanja posameznih klik, toda to je bila njihova osebna stvar. Pri napadu na mesto Bassila, kjer so živeli Basede, je prišlo do učinkovite mobilizacije obrambe. Na udarec na boben so za boj sposobni moški padli v transu podobno besnilo (oziroma vsaj delali so tako, kot če bi bili obsedeni od besa) in takšni so šli v napad. Mnoge pesmi

¹⁴ Njihovi glavni sovražniki seveda niso bili lovci na sužnje iz Dahome, temveč Tyokosi, ki so deloma tudi ljudem iz Dahome naprej prodajali sužnje.



50 - Trg revolucije v Ouagadougou

hvalnice so poleg prestiža uspešnih kmetov opevale tudi prestiž velikih bojevnikov. Te pesmi zvenijo še dolgo po smrti junakov. Seveda pa je lahko vojni junak postal le tisti, ki je zmagoval. Kdor je navkljub velikim naporom in preteklim uspešnim bojem na koncu umrl v spopadu, ni mogel postati junak, kajti takšen človek je poraženec, ki ga je bolje pozabiti. Podobe tragičnega junaka, ki nam je znana iz zahodne antike, tukaj niso poznali. Da tukaj, drugače kot pri Berbah, niso poznali le ene norme, kolektivno obrambo skupnosti, temveč da je bil prestiž bojevnika predmet akumulacije slave, je po mojem mnenju bistvena razlika med tema dvema družbama. Uporaba nasilja individualnih akterjev je stabilizirana z vzpostavitvijo druge motivacijske ravni, ki sega preko življenjskega obdobja. Seveda to ni edini vzorec druge motivacijske ravni. V sistemih, usmerjenih v prestiž, kot so tisti v vzhodni Afriki, najdemo kot drugi motiv, poleg dodelitve samega pristiza, vsekakor pridobivanje dobrin, torej ropanje.

V družbi lovcev na sužnje, posebno v Agbomeju, glavnem mestu Dahomeja, se je ta prestiž raztegnil v pravi kult bojevnikov in nasilja. Drugače kot v Bassili je tukaj obstajala tudi predstava o življenju po smrti. Kri kasnejših žrtev, in nenazadnje človeških žrtev, prehranjuje junaške prednike v onostranstvu. Torej je druga motivacijska raven zelo široko razpredena. Istočasno najdemo tam razmah strateških ukrepov, ki so znatno omejili tveganje nasilja tistih, ki so imeli korist od lova na sužnje. Prvič, za neposredne napade so uporabljali pretežno vojščake, ki so z relativno primitivnim orožjem izvedli udarne napade. Za njimi so stale s strelnim orožjem oborožene, v vojašnicah nastanjene kraljeve posebne enote (med drugimi tudi zaradi svoje brutalnosti strah zbujajoče Amazonke). Drugi ukrep za zmanjšanje tveganja je bil razmah teroroja. Teror hromi. Eden pomembnejših ciljev pri lovu na sužnje je dosega paralizirajočega strahu, zaradi česar je treba na eni strani uporabiti kolikor je mogoče malo nasilja, da bi po drugi strani ujeli čim več ljudi - neranjenih sužnjev. Temu namenu so služila propagandistična poročila z bojišča in inscenacija pripravljenosti na nasilje z rituali in vizualno umetnostjo. Javno praznovanje letnih človeških žrtev, na katero so povabili poslance in poročevalce iz vseh sosednjih območij, pesmi, praporji z nasilnimi motivi in barvni reliefi na javnosti odprtih delih palač naj bi ohranili spomin na brutalnost bojevnikov iz Dahomeja.

Ubežne družbe Berb, obrambna družba Based in dahomejsko gospostvo lovcev na sužnje so zgradila vsaka zase sprejemljivo obliko ravnanja z nasiljem, ki jim je na enak način stoletja omogočala enakomerno reprodukcijo in celo rast. Ne moremo pa jih uvrstiti v neko evolucijsko stopenjsko razčlenitev. Vse tri predstavljajo "preživetveno prilagoditev".¹⁵

Na tem mestu lahko postavimo most nazaj k tržiščem nasilja. Tržiščem nasilja manjka neka vesplošno sprejeta druga motivacijska raven. V prodajnih krizah, ko kopni kredit ali pa je delovna sila maloštevilna, podjetja bankrotirajo. Če v rezervi ne leži drugi motiv delovanja, se sistem kot tržišče zruši. Ker so nezavarovana izpostavljena cikličnosti tržišča, morajo ostati tržišča nasilja efemerni fenomen. Seveda se lahko izkušnja nasilja kot izostanek razvoja, izkušnja tržišča kot ekonomska priložnost in *Know How* nasilja kot tehnologija povežejo v nove socialne strukture.

Kljub večkratnim prodajnim krizam, ki so nastale kot posledica političnih dogodkov (kratkotrajna prepoved trgovine s sužnji v francoski revoluciji), navkljub konkurenci drugih

afriških držav izvoznic sužnjev ali navzlic gospodarskim krizam odjemalskih območij v Novem svetu, je lahko Dahomej ostal do konca čezmorske trgovine s sužnji (do sredine preteklega stoletja) najmočnejši producent sužnjev in se je lahko tudi tja do francoskega prevzema lova na sužnje ohranil skupaj z drugo izvozno produkcijo kot del medtem diverzificiranega sistema. Francosko osvojitve je večina prebivalstva, tudi v osrednjem območju kraljestva Dahomej, pozdravila kot konec nasilja.

Nasilje v preteklosti, ki je še danes živo v ustnem izročilu, zdaj udarja nazaj: nasilje je postalo anatema politike, ki je do danes represivnemu nasilju avtoritarnih oblastnikov relativno uspešno natikala vajeti. Do nasilnih uporov je prišlo le, ko so Francozi lovili rekrute (iz dahomejskega stališča je bila to nova oblika starega načina pridobivanja vojščakov) za svoje vojne. Vključevali so pripadnike vseh etnij. A osvoboditev Dahomeja ni preprečila tega, da se vojaki iz Dahomeja ne bi bojevali skupaj z ljudmi iz drugih francoskih kolonij v Afriki v pozicijski vojni pred Verdunom (v prvi svetovni vojni) in pred Dien Bien Phujem (v indokinski vojni). S francoskega zornega kota so bile te poteze ciljno racionalne, žal pa niso prinesle zelenega uspeha. Za preživle Dahomejce, ki se še danes z grozo spominjajo¹⁶ tega klanja, pa je bilo to nesmiselno početje; ciljna racionalnost v njihovem stališču ne obstaja.

Tisto, kar se dojema kot ciljno racionalno, ne moremo ločevati od vsakokratne družbe, ki različno razvršča relevance, ki postavljajo v medsebojni odnos oblast, čast in dobrine. Odnos do uporabe nasilja se spreminja s prestrukturiranjem na ravni motivacije, informacije in oblasti. Z vzpostavitvijo (ali ukinitvijo) druge motivacijske ravni se lahko strateško nasilje stabilizira (ali destabilizira).¹⁷ Z informacijo o dobičkonosnih ali izgubarskih posledicah nasilja se lahko njegova uporaba pospeši ali restringira. Osebe, ki so udeležene v oblasti in ki z nasiljem manj dobijo kot izgubijo (demokratizacija),¹⁸ zavirajo uporabo sile.

Po mojem mnenju je komaj mogoče pokazati, da je zgodovinska evolucija, še posebej modernizacija, imela vpliv na fenomen ciljnoracionalne uporabe nasilja:¹⁹

Z zornega kota vodilnih akterjev se lahko nasilje z najvišjimi dobički vselej uporablja do te mere ciljno racionalno za maksimaliziranje dobička, da lahko preneha primerjavo z drugimi ekonomskimi sredstvi (teza 1).

V okviru zadanih ciljev pridobitve oblasti, prestiža in dobrin se nasilje uporablja pretežno ciljno racionalno (teza 2).

¹⁵ Šele pod spremenjenimi pogoji postkolonialnih držav je postal "konfliktni beg" Berb problem, konfliktno regulacijske institucije Based pa priložnost.

¹⁶ In ki ne pozabljajo, da je bila večina žrtev, ki je padla v teh bojih na francoski strani, temnopoltih.

¹⁷ To je povsem očitno morda ne povsem brezuspešen cilj mirovne agitacije.

¹⁸ Seveda si ne smemo delati iluzij o tem, da so prav v demokratičnih družbah, če so konstruirane kot relativno zamejeni komunikacijski prostori, možnosti dezinformacije, ki se nanašajo na preteče tveganje, velike in brez nadaljnega lahko kompenzirajo nasilno potlačeno posledico.

¹⁹ Razvoj strateškega nasilja je seveda povezan z drugimi razvojnimi procesi. K temu spadajo izgradnja in stabilizacija ukazovalne verige, razvoj specialnega znanja o čustvenem uravnavanju ljudi in zdiferenciranost pridobljenih informacij za vojaške cilje.



51 - Nalepka

Kajpada se spremeni relativni pomen usmerjenosti na oblast, prestiž ali dobiček. Pri tem so se izkazali sistemi večkratnih motivacij vsekakor za relativno trajnejši vzorec (teza 3).

Uporaba nasilja individualnih akterjev se stabilizira z vzpostavitvijo druge motivacijske ravni, ki presega življenjsko dobo (teza 4).

Tržišča nasilja so nezavarovana izpostavljena cikličnosti trga. Zato morajo ostati efemerni pojavi (teza 5).

Zato domnevam, da v okvirih, v katerih so ekonomske možnosti mednarodno povezane s svetovnimi tržišči, pogosteje nastajajo ekonomsko motivirani nasilni sistemi, namreč tržišča nasilja (teza 6).

POGLED

Kako bo v prihodnje? Če v kot pospravimo opravičujoče mite podjetnikov nasilja in eksotizirane (znanstvene) predstavitve, je razpoznaven jasen vzorec uporabe nasilja, tako da lahko formuliramo tudi teze o vzorcu njegovega spreminjanja.

Spričo tega ne prav razveseljujočega pogleda na zgodovino človeštva je lahko upanje na zaježitev ciljne racionalnosti nasilja realistično le, če istočasno opazujemo tri ravni. Ogroziti je treba prestiž bojevnikov (ali splošneje drugo in tretjo motivacijsko raven). Akterji, tudi pod ravno strategov, morajo biti informirani o svojem tveganju. Potencialne žrtve, in tudi one so del bojevnikov, morajo biti vključene v sistem oblasti. V tem primeru bi lahko prizadevanja za spremembe označili kot "civiliziranje" nasilja. Doslej pa to še ni produkt naše družbene evolucije.

Prevedla Nina Kozinc

LITERATURA

- ALBER, ERDMUTE (1997): *Vom Kriegsherr zum administrativen Häuptling: Transformationen von Macht und Herrschaft bei den bëBaatombu*. Dissertation, Berlin: Freie Universität.
- ALLEN (ur.), TIM (1996): *In Search of Cool Ground. War, Flight and Homecoming in Northeast Africa*. Genf: UNRIS.
- BAYARD, JEAN-FRANÇOIS (1993): *L'Afrique entre la guerre et la Démocratie*. Ms. Paris
- BAZIN, JEAN in EMMANUEL TERRAY (ur.), (1982): *Guerres de lignages et guerres d'états en Afrique*. Paris: Edition des archives contemporaines.
- BOGNER, ARTUR (1992): *Ethnicity and the Monopolization of Violence*. Ms., Bielefeld: FSP Entwicklungssoziologie.
- BONTINCK (ur.), FRANÇOIS (1974): *L'Autobiographie de Hamed ben Mohammed el Murjebi*. Bruselj: Académie Royale des Sciences d'Outre Mer.
- BRINGA, TONE (1993): *Bosnia*. Granada TV, Film.
- CH'I HSI-SHENG (1976): *Warlord Politics in China*. Stranford: Stranford University Press.
- CLAUSEN, LARS (1988): *Produktive Arbeit, destruktive Arbeit. Soziologische Grundlagen*. Berlin: de Gruyter.
- COMPAGNON, DANIEL (1991): *Dynamiques de mobilisation, dissidence armée et rébellion populaire: le cas du Mouvement National Somali (1981-1990)*. Ms. Paris.
- ČOLOVIĆ, IVAN (1996): *Das Bordel der toten Krieger: Folklore, Politik und Krieg*. Osnabrück: Fibre.
- DJAMA, MARCEL (1992): *Polysémie et détournements de conflits locaux en Somalie*. Ms., Paris: Institut du Monde Arabe.
- DORNBOOS, MARTIN in CLIFFE, LIONEL (ur.), (1992): *Beyond the Conflict in the Horn - the Prospect for Peace, Recovery and Development in Ethiopia, Somalia, Eritrea & Sudan*. Trenton, New Jersey: The Red Sea Press.
- DUFFIELD, MARK (1997): *Ethnic War and International Humanitarian Intervention: a Broad Perspective*. V: Turton D. (ur.): *War and Ethnicity*, Rochester: University of Rochester Press.
- ELIAS, NORBERT (1978): *Über den Prozess der Zivilization I in II*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp (5. izdaja).

- ELWERT, GEORG (1973): *Wirtschaft und Staat in 'Dahom' (Dahomey) im 18. Jahrhundert*. München: Renner.
- ELWERT, GEORG (1995): *Gewalt und Märkte*. V: Dombrowski W. in Pasero U. (ur.): *Wissenschaft. Literatur. Katastrophe. Festschrift für Lars Clausen*. Opladen: Westdeutscher Verlag, str. 123–141
- ELWERT, GEORG (1989): Nationalismus und Ethnizität. Über die Bildung von Wir-Gruppen. V: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41, str. 440–464.
- GARCIA-RUIZ, JESUS in MEILLASSOUX, CLAUDE (1988): *La reproduction compromise - Conditionnement militaire et religieux des paysanneries guatemaltèques*. Ms., Paris: CNRS.
- GEFFRAY, CHRISTIAN (1992): *La cause des armes au Mozambique: anthropologie d'un guerre civile*. Paris: Editions Karthala.
- GEFFRAY, CHRISTIAN in PETERSEN, MÜGENS (1985): *Sur la guerre dans la province de Nampula*, Ms., o. O.
- GERMUND, WILLI (1994): Nieder mit der Hilfe! V: *Die Tageszeitung* 6.10.1994, str. 12.
- GLUCKMAN, MAX (1973): *Custom and Conflict in Africa*. Oxford: Blackwell (8. izdaja).
- HAAS, JONATHAN (ur.), (1992): *The Anthropology of War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HOBBSBAWM, ERIC (1962): *Socialrebellen. Archaische Sozialbewegungen im 19. und 20. Jahrhundert*. Neuwied: Luchterhand.
- JANSSEN, VOLKER (1991): Afrikanischer Leviathan. Ein Versuch, Ethiopiens Drama mit Norbert Elias' Hilfe zu verstehen. V: *Kommune* 11, str. 47–55 in 12, str. 56–63.
- JOAS, HANS (1996): Die Modernität der Krieger. Die Modernisierungstheorie und das Problem der Gewalt. V: *Leviathan* 24, str.13–27.
- KRAUTHAUSEN, CIRO (1997): *Moderne Gewalten. Organisierte Kriminalität in Kolumbien und Italien*. Frankfurt a.M.: Campus.
- LORY, JEAN-LUC (1992): *Mündliche Mitteilung zu Neuguinea*, januar 1992, Pariz.
- MARCHAL, ROLAND (1990): *Le secheresse des années 1980 en Erythrée: Famine et gestion des populations par un mouvement de Libération nationale*. Ms., Paris: EHESS.
- McLYNN, FRANK (1991): *Stanly. The Making of an African Explorer*. Oxford: Oxford University Press.
- McLYNN, FRANK (1992): *Stanley. Sorcerers Apprentice*. Oxford: Oxford University Press.
- MEILLASSOUX, CLAUDE (1990): *Poissons – Brûler*. Ms., Paris: CNRS.
- MEILLASSOUX, CLAUDE in BEHREND, HEIKE (1994): Krieg in Ruanda. V: *Lettre* 12, str. 12–15.
- NEUBERT, DIETER (1994): Mehr als eine Bruchlinie. Die Hintergründe des gegenwärtigen Bürgerkrieges in Ruanda. V: *Südwind. Entwicklungspolitisches Magazin* 6–7, str. 10–11.
- OPPEN, ACHIM VON (1993): *Terms of Trade and Terms of Trust*. Münster: Lit-Verlag.
- PAPSTEIN, ROBERT (1991): *Eritrea - Revolution at Dusk*. Trenton, New Jersey: The Red Sea Press.
- POPITZ, HEINRICH (1992): *Phänomene der Macht*. Tübingen: Mohr (2. izdaja).
- RICHARDS, PAUL (1993a): *Rebellion in Liberia and Sierra Leone: a Crisis of Youth?* Ms., Wageningen.
- RICHARDS, PAUL (1993b): *Fighting for the Rain Forest - Debating Global Environmental Change and Local Violence on the Liberia/Sierra Leone Border*. Ms., Oxford: ASA.
- SCHEFFLER, THOMAS (1996): Worte, Taten, Bilder. Gewaltkultur und Realpolitik im palästinensischen Nationalismus. V: Orywal E., Rao A. in Michael Bollig M. (ur.): *Krieg und Kampf. Die Gewalt in unseren Köpfen*. Berlin: Reimer, str. 121–133.
- SCHLEE, GÜNTER (1996): Traditionelle Totenrituale. Islamisierung und der Islam als Feindbild. V: Orywal E., Rao A. in Bollig M. (ur.): *Krieg und Kampf. Die Gewalt in unseren Köpfen*. Berlin: Reimer, str. 135–146.
- SHERIDAN, JAMES (1983): The Warlord Era. V: Fairbank J. in Twitchett D. (ur.): *The Cambridge History of China*. Zvezek 12, Cambridge: Cambridge University Press, str. 284–32.
- SMOLTCSYK, ALEXANDER (1994): Reise nach Abchasien (III. del). V: *Wochenpost*, Nr. 41, 6. 10. 1994.
- SPITTLER, GERD (1980): Konfliktaustragung in akephalen Gesellschaften: Selbsthilfe und Verhandlung. V: *Jahrbuch für Rechtssoziologie und Rechtstheorie* 6, str. 142–164.
- STANLY, HENRY M. (1872): *How I Found Livingstone: Travels, Adventures and Discoveries in Central Africa*. London: Low, Marston and Searle.
- STANLY, HENRY M. (1890): *In Darkest Africa or the Quest, Rescue and Retreat of Emin, Governor of Equatoria*. London: Low, Marston, Seale and Rivington.
- STEINER, CINDY (1994): Angola. V: *Africa Report*, januar 1994.
- TILLY, CHARLES (1985): War Making and State Making as Organized Crime. V: Evans P., Rueschemeyer D. in Skopcol T. (ur.): *Bringing the State Back in*. Cambridge: Cambridge University Press, str. 169–191.
- TROTHA, TRUTZ VON (1994): *Koloniale Herrschaft. Zur Soziologischen Theorie der Staatsentstehung am Beispiel des 'Schutzgebietes Togo'*. Tübingen: Mohr.
- TURNBULL, COLIN (1972): *The Mountain People*. New York: Simon & Schuster.
- WEBER, MAX (1922): *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen: Mohr.
- WILSON, K.B. (1992): Cults of Violence and Counter-violence in Mozambique. V: *Journal of Southern African Studies* 18(3), str. 527–28.
- WITZ, ALBERT (1982): *Krieg in Afrika - Die nachkolonialen Konflikte in Nigeria, Sudan, Tschad und Kongo*. Wiesbaden: Steiner.
- ZITELMANN, THOMAS (1993): *Disco in Belet Weybe: Probleme einer Ethnographie der Gewalt am Horn von Afrika*. Sozialanthropologisches Arbeitspapier Nr. 54, Berlin: Das Arabische Buch.
- ZITELMANN, THOMAS (1993): Violence, pouvoir symbolique et mode de représentation des Oromo. V: *Politique Africaine* 50(3), str. 45–58.
- ZITELMANN, THOMAS (1990): *Strange Allies in the Borderlands. Ethnographic Observations in the Presence of the Oromo Liberation Front (OLF) in the Sudan*. Ms., Berlin: Institut für Ethnologie.

Surovine v afriških državljanskih vojnah in razprava o “svobodni trgovini”

Afriške izkušnje v sistemu dispartne menjave¹

UVOD: POROČILO SVETOVNE BANKE

Junija 2000 je Svetovna banka objavila poročilo o državljanskih vojnah v državah juga, ki ga je obsežno povzegal mednarodni tisk. Poročilo je napisal direktor bančne skupine za raziskovanje razvoja, Paul Collier, in v njem skiciral “teorijo plenjenja”, ki je bila predstavljena kot ekonomistična interpretacija gibanj oboroženega odpora. Poročilo se je glasilo:

“Izvedljivost plenjenja določa tveganje konflikta [beri: oboroženega spopada]. Plenjenje je lahko le obžalovanja vredna nujnost na poti k zaznani pravičnosti ali oblasti, razmere plenjenja pa so tiste, ki so odločilne. Bodisi da plenjenje konflikt motivira ali pa ga omogoča, oboje pripelje do istega sklepa: upor ni povezan z objektivnimi okoliščinami krivice, je pa povzročen z izvedljivostjo plenjenja.”²

Kakršnikoli že so cilji upornikov, ki začenjajo oboroženi upor ali vztrajajo v njem, sklepa Collier, vam “ekonomist” lahko pove, da dostop do surovin, kot so diamanti, primarno določa potek dogodkov.

Collierjevo poročilo je celo ob prvem branju zmotno v mnogih pogledih. Najprej, zasnovano je na več zmotnih dihotomijah in zmotnih posplošitvah. Spodbija dejstvo, da so uporniške organizacije, kot so tiste v Sierra Leoneju in Angoli, zasnovane v celoti na izvozu dragih kamnov in drugih naravnih virov, ki financira njihova vojna prizadevanja. Vendar pa zmotno posplošuje, ker te primere uporablja za kriminaliziranje gverilskih dejavnosti, tako da slika vsa gibanja oboroženega upora kot “manifestacije organiziranega kriminala”.³ Ta posplošitev povsem očitno izkrivlja resnico, ker prekriva različne družbene in ekonomske osnove zgodovinskih in sodobnih gverilskih gibanj. Dalje, poročilo v opisu nasprotja med (neoboroženimi) protestnimi gibanji in (oboroženimi) uporniškimi gibanji postavlja zmot-

¹ Zahvaljujem se Martinu Broeku, Guidu van Leemputu in Remi Kempers.

² Paul Collier, *Economic Causes of Civil Conflict and Their Implications for Policy*. World Bank Development Research group, Washington D.C., ZDA, 15. junij 2000.

³ Paul Collier (2000), op. cit.



52 - Mangbetujski kralj Munza (1870)

no *dihotomijo*, ob domnevi, da prva kategorija gibanj izvira iz socialnih krivic, medtem ko v primeru slednje kategorije ni tako. Znova, v trditvi, da je njegovo poročilo "*le v rahli ali nikakršni zvezi z medvladnimi vojnami*", Collier zmotno spregleduje okoliščino, da so tudi vladna vojna prizadevanja v Afriki in drugod pogostokrat močno odvisna od izvoza surovin.

Druga temeljna pomanjkljivost v Collierovi analizi je, da jo zmotno predstavlja kot *ekonomsko analizo*, čeprav je zvečine le mehanična, *statistična vaja*.⁴ Čeprav avtor upravičeno usmerja pozornost v zanemarjeno tematiko, pa se sam niti enkrat v poročilu o "*ekonomskih vzrokih civilnih konfliktov*" ne potruди opisati ali razčleniti vloge zunanjih ekonomskih sil, kot so transnacionalne korporacije (TNK), v trenutno potekajočih vojnah na južnih celinah. Medtem ko, presenetljivo, postavlja tematiko, ki je bila že dolgo predmet zanimanja kritičnih ekonomistov, npr. odvisnost gospodarstev Juga od izvoza (ene same vrste) surovin(!), pa spretno prikrije resnico, da se dobiček od teh izvoznih dejavnosti v večini steka v TNK s sedežem na Severu. Collier kriminalizira vsa uporniška gibanja, vendar udobno preskoči odgovornost TNK za vojne zločine, ki so storjeni v Angoli, Sierra Leoneju in drugih državah na podlagi trgovinskega sistema, ki vojskujočim se stranem omogoča menjavo surovin za orožje.

In vendar verjamem, da poročilo Svetovne banke ponuja smernice kritičnim ekonomistom in socialnim aktivistom. Collier se lahko izmuzne s svojo bedno analizo delno tudi zaradi odsotnosti tistih tendenc razmišljanj, ki bi sistematično razčlenile *medsebojno povezanost izvoza surovin in uvoza orožja*. Čeprav se metoda dispartatne menjave uporablja že vsaj trideset let, pa progresivni ekonomisti, kolikor mi je znano, niso nikoli konceptualizirali tega vprašanja, denimo v nasprotju z vprašanjem biopiratsva.⁵ Zato lahko pojav varljivega poročila Svetovne banke velja kot opozorilo, da je oblikovanje teorije dispartatne menjave že zastarel dolg. V nadaljevanju bom osvetlil pomen te teorije za razumevanje sodobnih vojn v Afriki.



53 - Figura strelca iz zahodne Afrike

⁴ Ibid.

⁵ Glej na primer Vandana Shiva (1998), *Bopiracy. The Plunder of Nature and Knowledge*. Green Books/Gaya Foundation, Dartington/London, Velika Britanija.

⁶ Primerjaj v ta namen vsebino poročil: Global Witness, *A Rough trade. The role of Companies and Governments in the Angolan Conflict*. Global Witness, London, Velika Britanija, december 1998. In Ian Smilie, Lansana Gberie in Ralph Hazleton, *The Heart of the Matter. Sierra Leone, Diamonds & Human Security*. Partnership Africa Canada (PAC), Ottawa, Kanada, januar 2000.

⁷ Human Rights Watch, *Angola. Arms Trade and Violation of the Laws of War since the 1992 Elections* Human Rights Watch Arms Project/Human Rights Watch/Africa, New York/Washington/Los Angeles/London/Bruselj, november 1994, str. 57-58. Poročilo je med drugim podrobno opisalo: "Diamantni kartel De Beers in drugi mednarodni trgovci kupujejo dragulje, izkopane na območjih, ki so pod nadzorom upornikov, v nasprotju z zakoni Angole. Posredniki so opravili plačila v višini stotisočev dolarjev uradnim predstavnikom UNITA za diamante, ki so jih pretihotapili prek zairske južne meje. Januarja 1993 so uradni predstavniki UNITA od trgovcev dokumentirano prejeli gotovinsko plačilo v znesku **400.000 dolarjev** v južnem mestu Tshipaka, približno sedemdeset milj od meje z Angolo ... De Beers je zaprl predstavništvo v Tshikapi januarja 1993 zaradi "nevarnosti", vendar je še naprej sodeloval z lokalnimi trgovci. De Beers je priznal, da je leta 1992 v "odprtih tržnih transakcijah" potrošil 500 milijonov dolarjev za nakup zakonito in nezakonito izkopanih diamantov po izvoru iz Angole.



54 - Akanski vladar

DIAMANTI IN FINANCIRANJE DRŽAVLJANSKE VOJNE V ANGOLI

Surovina, ki je v novejšem času začela simbolizirati financiranje državljanskih vojn z izvozom surovin, so diamanti. "Krvavi diamanti" ali "konfliktni diamanti" označujejo del dragih kamnov, ki se kot luksuzno blago prodajajo premožnim kupcem v državah Severa. Prihajajo iz tistih ozemelj v Afriki, ki jih nadzorujejo uporniška gibanja. V času, ko se je pojavilo Collierjevo poročilo, je bila tema krvavih diamantov precej izpostavljena v svetovnem tisku. Ta publiciteta je izražala vse večje nelagodje med politiki in oblikovalci javnega mnenja glede dejstva, da so si De Beers in druge diamantne družbe zatiskale oči pred vojnimi zločini, ki so jih zakrivali njihovi dobavitelji, z orožjem, kupljenim z denarjem od

prodaje diamantov. Več najbolj grozljivih spopadov v Afriki je bilo vojevano prav zaradi nadzora upornikov nad področji, kjer so se nahajali rudniki diamantov. Izjemi sta državljanski vojni v Sierra Leoneju in Angoli ter v neki meri internacionalizirani oboroženi konflikt v Kongu. Zato je primer krvavih diamantov ključnega pomena za našo razpravo o aplikaciji "disparatne menjave" v kontekstu državljanskih vojn.

Dalje, čeprav niso vsa novejša poročila o krvavih diamantih glede tega eksplicitna, je bilo angolsko uporniško gibanje UNITA tisto, ki je zgodovinsko institucionaliziralo uporabo diamantov za financiranje vojne.⁶ Medtem ko se je vojno prizadevanje gibanja UNITA, kot je splošno znano, vse do konca hladne vojne vzdrževalo z gotovinskim pritokom dolarjev, s katerimi ga je oskrbovala ameriška vlada, je v devetdesetih letih organizacija lahko nadaljevala s svojo vojno proti angolski vladi na podlagi izkopavanja in prodaje diamantov. To je dokumentirano v poročilu o vojni v Angoli in mednarodni trgovini z orožjem, ki ga je predložila organizacija Human Rights Watch leta 1994. Poročilo je hkrati razkrilo "sistematično in hudo kršenje pravil vojskovanja" gibanja UNITA v obdobju po volitvah leta 1992 v Angoli (katerih izid je gibanje UNITA zavrnilo) in pa dejstvo, da so uradni predstavniki družbe De Beers v tistem obdobju kupovali dragulje, "izkopane na ozemljih, ki so jih osvojili uporniki, v nasprotju z zakoni, veljavnimi v Angoli".⁷

Primer uporabe metodologije disparatne menjave pri gibanju UNITA je zelo pomemben tudi s kvantitativnega gledišča, saj je obseg dokumentiranih prihodkov organizacije, ustvarjenih s prodajo diamantov, ogromen. V skladu z izračuni, ki so navedeni v poročilu Global Witness "Rough Trade", so se gibali nekje med 200 in 700 milijoni dolarjev na leto, v obdobju med letoma 1992 in 1998, in so bili še posebno visoki v letih, ko je bilo število civilnih žrtev državljanske vojne v Angoli najvišje. Tako je leta 1993, ko so se razvneli "nekateri

najhujši spopadi” v celotnem obdobju konflikta in je bilo v petih mesecih ubitih 182 tisoč ljudi, prihodek UNITA od ilegalnega izvoza diamantov znašal 600 milijonov dolarjev.⁸ Global Witness je ocenil celoten prihodek gibanja UNITA od prodaje diamantov na 3.72 milijarde dolarjev v obdobju šestih let od leta 1992 do 1998.⁹ Ne preseneča, da je bila organizacija v devetdesetih sposobna nabavljati tehnološko zahtevna orožja, vključno s protitankovsko oborožitvijo in raketometi, na mednarodnem trgu.¹⁰

Še več, primer aplikacije dispartatne menjave pri UNITA je tako neizpodbiten, da je sprožil odziv v resolucijah varnostnega sveta ZN, ki jih je sprejel v zvezi z dolgotrajno državljansko vojno v Angoli. V resoluciji 864, ki je bila sprejeta septembra 1993, je varnostni svet prepovedal prodajo in dobavo vsakega orožja in z njim povezanega materiala ali vojaško pomoč UNITA, in zahteval ostro akcijo od držav članic, za zagotovitev učinkovite izvedbe embarga.¹¹ Vnovič v resoluciji, ki je bila sprejeta skoraj pet let kasneje, v resoluciji 1173, junij 1998, je svet sprejel prepoved vsakršnega izvoza *diamantov* iz Angole brez uradnega potrdila tamkajšnje vlade in prepovedal vsako prodajo rudarske opreme ali storitev gibanju UNITA.¹² Čeprav je obžalovanja vredno, da problema diamantov niso obravnavali že prej, in hkrati s tem tudi vprašanja oboroževanja, in čeprav sta obe resoluciji vse do danes neprenehno izpostavljeni obsežnim kršitvam,¹³ je osvetlitev vloge dispartatne menjave v državljanski vojni v Angoli z resolucijami ZN politično pomembna.

STRUKTURA MEDNARODNEGA TRGA DIAMANTOV

Da bi razvili ekonomistično razumevanje vprašanja krvavih diamantov, je nujno, da si bližje ogledamo strukturo mednarodnega sektorja diamantov. Najbolj vpadljiva značilnost tega sektorja, kot se pogosto poudarja, je ta, da ga obvladuje ena sama transnacionalna, t.j. južnoafriška družba *De Beers*, ki ima velik vpliv na *rudništvo in izkopavanje* surovih diamantov po vsem svetu in že desetletja tesno nadzoruje trženje draguljev. V skladu s podrobnim poročilom o krvavih diamantih v Sierra Leoneju, ki je bilo objavljeno januarja 2000, *De Beers* iz lastnih rudnikov v Južni Afriki in iz rudnikov v partnerstvu z vladami v Botsvani, Namibiji in Tanzaniji izkoplje 50 odstotkov (po vrednosti) svetovne proizvodnje draguljev in diamantov. Poleg tega kupuje tudi diamante zunanjih trgov in jih prodaja prek organizacije za trženje Central Selling Organisation (CSO), ki je pod njenim nadzorom,¹⁴ Čeprav ocene



55 - Med nigerijsko državljansko vojno

o natančem odstotnem deležu svetovne trgovine surovih diamantov, ki poteka prek CSO, variirajo, pa se verjetno gibljejo najmanj nekje okrog 60 odstotkov.¹⁵

Za CSO velja, da posluje kot *kartel*, kar je res v tem pomenu, da manipulira tržno ceno surovih diamantov.¹⁶ Po eni strani si De Beers prizadeva uravnavati količino tržne ponudbe surovih diamantov tako, da vzdržuje lastno zalogo za ublažitev tržnih nihanj. Po drugi strani pa De Beers sama postavlja ceno pošiljk diamantov, ki jih sestavljajo na sedežu CSO v Londonu in potem distribuirajo prek izbrane skupine 160 posrednikov, njenih tako imenovanih "*sightholders*". Opazovalci se strinjajo, da na koncu podjetje že desetletja, brez kakih velikih ovir, izvaja odločilen vpliv na ceno surovih diamantov na svetovnem trgu; splošno znano je, da je z manipuliranjem ponudbe in povpraševanja vzdrževalo "*umetno visoke tržne cene*".¹⁷ Čeprav v zadnjem času oprijem družbe De Beers okrog mednarodnega sektorja diamantov nekoliko pojenja, ni verjetno, da bo tudi v praksi odstopila od svojega dvojnega nadzora nad rudništvom in trženjem surovih diamantov, razen v primeru stalnega pritiska, ki bi ga nanjo izvajali tekmeči, nosilci kampanj in ljudje, ki imajo vpliv na javno odločanje.

Označitev družbe De Beers za kartel sili v primerjavo s položajem na mednarodnem naftnem sektorju. Tako na trgu surove nafte kot na trgu surovih diamantov obstaja monopolistični kontrolni mehanizem, katerega namen je določanje cen, s tem, da gre v prvem primeru za *kartel držav* proizvajalk nafte, v drugem pa za eno samo transnacionalno *rudarsko družbo*. Morda ta podobnost razmer v dveh sektorjih za izkoriščanje surovin temelji na dejstvu, da sta oba nastala kot ključna sektorja v mednarodnem tržnem sistemu dispartne menjave. Vendar pa ta primerjava zanemari dejstvo, da je vpliv gospodarstev Juga v mednarodnem sektorju diamantov relativno šibek. Kajti, medtem ko v primeru nafte južne države proizvajalke (ki so sile združile v organizaciji OPEC) družno določajo tržno ceno, pa v primeru diamantov to funkcijo izvaja ena sama transnacionalna družba, kartel, ki obvladuje obrobna gospodarstva. Zato je tveganje, da se bodo obrobne države, zaradi dispartne menjave diamantov za orožje, izčrpale, posebno visoko.

⁸ Global Witness (1998), op. cit.

⁹ Global Witness (1998), op. cit.; Paul Collier (2000), op. cit. navaja: "Savimbi, vodja uporniške organizacije UNITA v Angoli, je bil slaven po tem, da je zbral za približno 4 milijarde dolarjev finančnega bogastva med prvo vojno; del tega denarja je potem porabil za financiranje začetka druge." In: "Diamanti so naredili UNITA tako bogato, da ni štel nič, kar bi lahko ponudili darovalci, saj je obnova plenjenja ponudila mogočne nagrade. V prvih dveh letih obnovljene vojne je UNITA po prepričanjih z izkopom diamantov zaslužila okrog 2 milijardi dolarjev." (str. 18). Vendarle pa se Collier ne meni za vlogo kartela De Beers, in ta primer ponazarja avtorjev neuspeh, da bi poudaril, kako TNK zanje poglavitve vojne dobičke iz nadaljevanja vojne.

¹⁰ Glej na primer Human Rights Watch (1994), op. cit., str. 47; in Bjorn Hagelin, Pieter D. Wezeman in Siemon T. Wezeman, *Transfers of Major Conventional Weapons*. Dodatek 7 k letopisu 2000 mednarodnega inštituta za mirovne raziskave v Stockholmu (SIPRI).

¹¹ Human Rights Watch (1994), op. cit., str. 48.

¹² Global Witness (1998), op. cit., razpravlja o dveh resolucijah varnostnega sveta ZN, 1173 in 1176 iz leta 1998.

¹³ Bjorn Hagelin, Pieter D. Wezeman in Siemon T. Wezeman (2000), op. cit.

¹⁴ Ian Smilie, Lansana Gberie in Ralph Hazelton (2000), op. cit.

¹⁵ Marc Roche, La De Beers a Mis Fin a Dernier Vrai Cartel au Monde. *Le Monde*, 16.-17. julij 2000, str. 16. Članek ugotavlja, da je De Beers do konca osemdesetih let prek svoje marketinške strukture absorbiral skoraj celotno svetovno proizvodnjo diamantov, vendar se je več držav v zadnjem času uspelo osvoboditi nadzora te družbe ter tako zmanjšati prilaščanje trga diamantov družbe De Beers.

¹⁶ Ernest Mandel (1974), *Marxist Economic Theory*, Merlin Press, London, Velika Britanija, str. 402, uvršča kartelet med različne oblike koncentracije kapitala, vendar predpostavlja, da so karteli zavezništva, v katerih sodelujoča podjetja ohranjajo lastno neodvisnost.

¹⁷ Ian Smilie, Lansana Gberie in Ralph Hazelton (2000), op. cit., str. 25: "Poleg tega, da določa kupce in postavlja cene na mikroekonomski ravni, De Beers močno vpliva na makroekonomsko tržno ceno, z manipuliranjem svetovne ponudbe surovih diamantov." Glej tudi Marc Roche (2000), op. cit.

Teorija dispartne menjave nas torej sili k temu, da se vprašamo, v kakšnem obsegu je nadaljevanje grozovitih državljanskih vojn v Angoli in drugod v Afriki tesno povezano z obstojem monopolnega nadzora nad sektorjem diamantov. V zadnjem času so bili predlagani različni ukrepi za regulacijo, v obliki priporočil, ki so jih vsebovala raziskovalna poročila o surovih diamantih, nasvetov sveta strokovnjakov ZN in tako dalje. Med drugim so vključevali “*uvvedbo sistema potrdil o izvoru, s katerim bi preprečili tihotapljenje surovih diamantov iz tistih geografskih območij, ki so v rokah uporniških sil, v sosednje države in potem na trg diamantov v Antwerpnu*”; in neposredno prepoved trgovanja z diamanti, ki prihajajo iz držav, ki imajo le zelo malo diamantov ali pa sploh nimajo lastne produkcije.¹⁸ Svetovni diamantni kongres je julija lani sprejel predlog za institucionalizacijo certifikatnega sistema, to je bilo sprejeto kot znamenje velikega popuščanja TNK De Beers. Vendar pa bodo brez celovitega pregleda nad delovanjem diamantega sektorja države proizvajalke, zlasti tiste v Afriki, še naprej odvisne od manipulativne politike družbe De Beers in jim bo izredno težko prekiniti suženjsko vlogo v sistemu dispartne menjave.

NAFTA IN FINANCIRANJE VOJN: PRIMER DRŽAVLJANSKE VOJNE V ANGOLI

Druga surovina, ki igra strateško vlogo v afriških državljanskih vojnah, je nafta, in tudi v tem pogledu je primer Angole zelo zgovoren. Izkušnje, ki jih ima vlada v Angoli z dispartno menjavo, so v nekaterih pogledih zelo podobne tistim, ki jih imajo v državah srednjega vzhoda, saj je mnogo niti, ki povezujejo izvoz nafte iz Angole z uvozom orožja za boj z uporniški silami UNITA. Najprej, obstaja proračunska, to je posredna, povezava med obema tokovoma trgovanja. Po eni strani nafta dokumentirano znaša prek 90 odstotkov izvoznih prihodkov te države, za obdobje devetdesetih let pa je ugotovljeno, da se je državni prihodek gibal od 1,8 do 3 milijarde ameriških dolarjev. Global Witness trdi, da je v omenjenem desetletju nafta stalno zagotavljala glavnino vladnih prihodkov. Po drugi strani pa uradni podatki potrjujejo, da je najvišja postavka vladne potrošnje “*obramba in javni red*”; v letih od 1994 do 1997 so prerazdelitve nihale okrog 35 odstotkov.¹⁹ Že samo na podlagi teh proračunskih podatkov bi lahko sklepali, da je Angola kot država, podobno kot njen nasprotnik UNITA, podvržena mehanizmu dispartne menjave.

Vendar pa evidenca, ki smo jo navedli v dokaz danih korelacij, ni omejena le na posredno, proračunsko razvidnost. Global Witness v dobro pripravljenem raziskovalnem poročilu *A Crude Awakening* dodatno trdi, da je bil velik del denarja, ki so ga naftne družbe ponudile v obliki “*podpisanih bonov*”, to je plačil za izkoriščanje pravic iz pogodb, ki jih je podpisala angolska vlada, namenjen za nabavo orožja.²⁰ Nadalje, raziskovalno središče piše, da je vlada prek tujih brokerjev v obdobju od sredine leta 1997 do sredine leta 1998 pridobila celo vrsto

¹⁸ Glej na primer Ian Smilie, Lansana Gberie in Ralph Hazelton (2000), op. cit.; Global Witness (1998), op. cit.; The International Institute for Strategic Studies, *Diamonds and Conflict. Strategies for Control*. IISS, let. 6, št. 4, maj 2000, Strategic Comments.

¹⁹ Global Witness (2000), *A Crude Awakening: The Role of the Oil and Banking Industries in Angola's Civil War and the Plunder of State Assets*. Global Witness, London, Velika Britanija.

²⁰ Global Witness (2000), op. cit.

“z nafto pokritih posojil”; obtožuje jo, da je večji del teh posojil (ki naj bi znašala 900 milijonov dolarjev) znova namenila za nakup orožja. Vlada Angole si celo prizadeva nadaljevati vojno z najemanjem tujih posojil, za katera jamči s hipoteko na prihodnji izvoz nafte.²¹ V nasprotju s primeri menjalne trgovine, v teh primerih menjave izgube za bogastvo, je menjava nafte za orožje posredovana z denarjem, to je z uporabo občega ekvivalenta. Kljub temu pa ti tokovi posojilnega in premijskega denarja nasproti uvozu orožja tvorijo bistveni sestavni del strukture disparatne menjave.

Tretjič, navedeni so bili nekateri primeri poslovnih dogovorov, ki so precej podobni vidnim modelom disparatne menjave, menjalnega trgovanja, na katerega se navezuje razdelek o Bližnjem vzhodu. Kolikor mi je znano, se vlada Angole ni nikoli odločila za podpis pogodb menjalnega trgovanja. Vendar pa so v nekaterih primerih tuja podjetja, ki so vladi Angole dobavila orožje, prejela plačilo v obliki lastniških deležev, to je deležev pri dodelitvi naftnih koncesij transnacionalnim korporacijam.²² V strogem pomenu tako ni “plačil v naturalijah”, pač pa so plačila v obliki papirja, ki funkcionira kot denarni kapital. Ker pa deleži pripadajo lastnikom sorazmerno z dobičkom od izkoriščanja nafte, je povezava med uvozom orožja in izvozom nafte resnično zelo tesna. Podobno neposreden način disparatne menjave so diamantne koncesije, dodeljene funkcionarjem transnacionalne družbe najemniških vojakov Sandline International v Sierra Leoneju, v zameno za orožje, ki ga je dobavila ta družba.²³

Končno, primer angolske nafte ponazarja tisto, kar je bilo že prej ugotovljeno glede *specifičnosti* disparatne menjave, v primerjavi z mehanizmom neenake menjave. V letih po začetku naftnih raziskav leta 1973 je bila Angola sposobna nenehno širiti obseg proizvodnje nafte, takšno širjenje je predvideno tudi v prihodnjih letih.²⁴ Ko je mednarodna cena nafte

visoka, kot je bilo pred nedavnim, država podobno kot drugi proizvajalci nafte navidezno začne pridobivati. Po besedah Global Witness “dobiva dvakrat”: tako na račun povečane vrednosti izvoza nafte kot tudi zaradi razpoložljivosti novih posojil.²⁵ Vendar so dobitki le *navidezni* dobitki, kajti niti povečanje cene nafte niti količinsko povečanje proizvodnje v državljanski vojni ne krepí gospodarskega položaja Angole v svetovnem kapitalističnem sistemu. Za državo, ki je docela vključena v strukturo trgovanja disparatne menjave, so bile posledice vsakega povečanja količine črpanja nafte v zadnjih petindvajsetih letih le povečanje izgubljanja dragocene surovine, dodatni uvozi orožja in še večje gospodarsko nazadovanje in uničevanje človeških življenj.



56 - Vojakinja v Sierra Leoneju

²¹ Ibid.

²² Ibid.

²³ Ian Smilie, Lansana Gberie in Ralph Hazelton (2000), op. cit.

²⁴ Global Witness (2000), op. cit.

²⁵ Ibid.

VLOGA NAJEMNIŠKIH VOJAKOV V SISTEMU DISPARATNE MENJAVE

Poseben vidik državljanskega vojskovanja in izkoriščanja surovin je uporaba najemniških vojakov. Če naj bo disparatna menjava v kontekstu državljanskih vojn uspešna, morajo TNK in druge družbe, ki so vpletene v izkoriščanje surovin, ponuditi storitve zanesljivih zaščitnih sil, kajti prevlada oboroženih konfliktov v obrobni državi, kjer delujejo TNK, še posebej če je dolgotrajna, lahko ogrozi dobičke. Zato morajo zagotoviti, da se bo rudniški izkop surovih diamantov nadaljeval brez večjih prekinitev, prav tako morajo organizirati zaščito naftovodov, ki omogočajo pretok nafte iz črpališč, pred možnimi sabotажami nasprotujočih si strani v državljanski vojni. Kjer imperialistični sistem menjave surovin za orožje naleti na države, ki imajo popoln nadzor nad ozemlji, oskrbovalne poti TNK (vsaj kratkoročno) niso ogrožene. Vendar pa v Afriki, kjer so TNK dejavno pospeševale sistem disparatne menjave v kontekstu državljanskih vojn, nujno potrebujejo storitve poklicnih najemniških vojakov - sil, ki ščitijo dobavne in oskrbovalne poti.

Najemniki, poklicni borci, ki ponujajo vojaške usluge v zameno za precejšnje plačilo, seveda niso nedaven ali nov pojav. Obstajali so v obdobju hladne vojne, ko so jih uporabljale kolonialne oblasti in njihove klientelistične države ter vojaške sile, da so se z njihovo pomočjo borili proti uspešnim gverilskim gibanjem v boju za nacionalno in družbeno osvoboditev. V obdobju *globalizacije* so najemniške sile same postale korporativne strukture, s precej večjo zmožnostjo delovanja; različne vojaške funkcije sprejemajo na pogodbeni osnovi, od vojaškega usposabljanja do vojevanja tujih vojn. Do konca devetdesetih let so se družbe najemniških vojakov zelo razmahnile. Nekatere od teh družb, na primer Executive Outcomes, podjetje, ki je nastalo v Južni Afriki, so opravljale naloge po večmilijonskih pogodbah za vlade več afriških držav v istem času. Glede na njihov pregovorni komercialni značaj družbe najemniških vojakov ne oklevajo pred menjavo zvestobe, odvisno pač od interesov TNK, s katerimi so povezane, in od ponujenih finančnih zaslužkov.

Če so v preteklosti najemniške vojake upodabljali kot križarje proti komunizmu, je v dobi globalizacije in v sistemu disparatne menjave to postalo nemogoče: najemniške operacije so oropane tudi najmanjše ideološke politure. Na primer, podjetje Gurkha Security Guards je po poročilih opravljalo zaščitne naloge za britansko rudarsko korporacijo Lonrho v Mozambiku. Sandline International, druga družba najemniških vojakov s sedežem v Britaniji, pa je po poročilih vzdrževala tesne vezi z mlajšimi družbami v diamantni industriji.²⁶ Zelo izrazit primer, ki ponazarja neideološki značaj mednarodnih pogodb za današnje operacije najemniških vojakov, so naloge, ki so jih opravili pri Executive Outcomes na podlagi pogodb, sklen-

²⁶ Ian Smilie, Lansana Gberie in Ralph Hazelton (2000), op. cit.

²⁷ Anne Jung, Angola im Dritten Jahrzeit des Krieges. Verkauf von Diamanten und Öl an den Norden Finanziert den Krieg. *Analyse & Kritik*, št. 437, Hamburg, Germany, 13. april 2000, str. 14.

²⁸ Kim Richard Nossal (2000), *Buils to Bears: The Privatisation of War in the 1990's*. V: Gilles Carbonnier in Sarah Fleming, *War Money and Survival*. International Committee of the Red Cross, Ženeva, Švica, str. 37.

²⁹ Ibid.

³⁰ Global Witness (1998), op. cit., omenja podatke iz poročila UNDP Human Development Report iz leta 1997: Med 175 navedenimi državami je bila Angola umeščena na 157. mesto; več kot 82 odstotkov njenega prebivalstva je živel v "absolutni" ali "relativni" revščini: le 35 odstotkov prebivalcev je imelo dostop do zdravstvene oskrbe, umrljivost dojenčkov in otrok do dopolnjenega 5. leta starosti je bila 320 na 1000 otrok!



57 - Vojna v Sudanu



58 - Beg iz Sudana

jenih z vlado Angole. Po poročilih je ta družba leta 1992 opravljala naloge za zaščito več naftnih polj v Angoli v korist vlade v Luandi. In medtem ko je Executive Outcomes prej služila UNITA, je družba sredi devetdesetih let znova osvojila rudnike diamantov v Angoli, ki jih De Beers zdaj raje upravlja v varstvu zakonitega režima države Angola.²⁷

Publikacija z naslovom *War, Money and Survival (Vojna, denar in preživetje)*, ki jo je konec devetdesetih let izdal Mednarodni komite rdečega križa, dobro povzema današnjo tesno prepletenost med surovinami, državljskimi vojnami in operacijami najemniških vojaških sil. Kot navaja publikacija MKRK, so v devetdesetih letih "okoliščine povpraševanja" v Afriki dozorele za privatizacijo vojne, z ozirom na šibke bojne

sposobnosti večine državnih armad. Medtem ko so bile redne vojske šibke, pa so imele vlade pogosto dostop do naravnih virov, "ki jih je mogoče uporabiti kot plačilo tistim od zunaj za potrebno vojaško strokovnost". Torej "se lahko najmanj pokaže na zelo močno povezavo" med naravnimi viri in uporabo podjetij najemniških vojakov.²⁸ Če isto malo obrnemo, je publikacija trdila, da "uporabe zasebnih vojaških družb ni mogoče najti v afriških konfliktih, katerih zastavek niso naravni viri"²⁹! Publikacija MKRK torej jedrnato ugotavlja, da so vojaška najemniška podjetja postala vojaško krilo imperialističnih trgovinskih struktur *neenake* in *disparatne* menjave.

DISPARATNA MENJAVA IN TRAJNO IZČRPANJE AFRIŠKE CELINE

V prvem delu tega pregleda o afriških civilnih vojnah in disparatni menjavi je bil velik poudarek namenjen primeru Angole, saj državljanska vojna v Angoli v resnici slikovito ponazarja pomen moje teze o trgovinski strukturi disparatne menjave. Moja teza se opira na predhodno formulirano tezo o *neenaki menjavi*, ki je izpostavila trajno "izčrpavanje" južnih, obrobnih gospodarstev skozi njihovo odvisnost od izvoza surovin in drugih "primarnih proizvodov", katerih cene so se znižale v primerjavi s cenami proizvodov, s katerimi primarno trgujejo države Severa. Kot prikazuje primer Angole, *disparatna menjava* ne vodi le k izčrpanju virov, prenosu bogastva z Juga na Sever, temveč vrh tega tudi k *obubožanju in uničenju*, po zaslugi uporabe sredstev za uničevanje, ki jih vojskujoče se strani kupujejo z izkupičkom od prodaje diamantov, nafte in drugega bogastva Juga. Ocene in izračuni, ki jih navajajo v Poročilih o razvoju človeštva ZN, poudarjajo, da čeprav je njihova država bogato obdarjena z naravnimi viri, ljudstvo Angole danes trpi množično pomanjkanje in revščino.³⁰

Vendar primer Angole nikakor ni osamljen. Disparatna menjava je prav tako način dela strani, ki tekmujejo za ozemeljski in gospodarski nadzor v zahodnoafriški državi Sierra Leone. Velik del pozornosti svetovnega tiska se je osredotočil na dejstvo, da je uporniško gibanje R. U. F. v tej državi uporabilo najbolj krute taktike za prevlado v državljanski vojni; prav tako ni nobena skrivnost, da mednarodna trgovina z diamanti, ki jih tihotapijo prek Liberije in drugih sosednih držav, bistveno pomaga vzdrževati vojna prizadevanja R. U. F. Vendar pa se tudi vladna stran v Sierra Leoneju opira na surovine pri financiranju vojne, čeprav v njenem primeru izvozna prizadevanja niso omejena le na diamante, pač pa so bolj raznolika. Kot je pravilno izpostavil mesečnik *Le Monde Diplomatique: rivalska zavezništva družb*, ki se potegujejo za rudniške koncesije, vzdržujejo vojaške kampanje obeh strani v državljanski vojni v Sierra Leoneju!³¹ Nikakor ne manjka evidence, ki dokazuje, da je tudi v tem primeru trgovinska menjava surovin za orožje uničila blagostanje ljudstva v tej državi. Sierra Leone je še en primer, ki ga lahko uporabimo kot dokaz za tezo o disparatni menjavi.

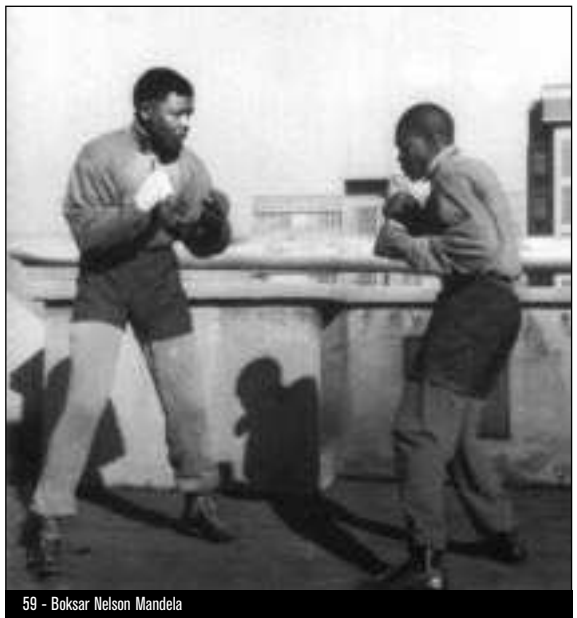
Teza o neenaki menjavi, ki se postavlja od leta 1949 pa do danes, najprej v empiričnih raziskavah, ki so bile opravljene pri ZN, in kasneje v teoretskih prizadevanjih marksizmu naklonjenih ekonomistov,³² trdi, da so "obrobne" države izpostavljene trajnemu procesu izčrpavanja. Podvržene so izgubi bogastva in omejenemu dometu ekonomskega razvoja, kot posledica neprenehnega spreminjanja sorazmernih cen med dobrinami, s katerimi trguje Jug, in cenami dobrin, s katerimi trgujejo države Severa. Glede na dejstvo, da je vloga Afrike v svetovnem gospodarstvu, njena udeležba v mednarodnem trgovanju, odvisna predvsem od izvoza diamantov, nafte, rutila, kobalta, boksita in drugih surovin, je bila ta celina globlje prizadeta s spremenjenimi "razmerami trgovanja" kot druge južne celine in regije. Ni naključje, da je Organizacija afriške enotnosti leta 1990, ko so ZDA in druge imperialistične države bojevale vojno za utišanje razprave o neenaki trgovini, sprejela resolucijo, ki svet poziva k spoznavanju negativnih učinkov "trgovinskih šokov", ki so jim izpostavljena afriška gospodarstva.³³

A v primerjavi s tem so afriške države utrpelo veliko večje nazadovanje zaradi sistema *disparatne menjave*. Ta se je v zadnjih letih celo razmahnil in zdaj kot hobotnica s svojimi lovkami ovija centralnoafriško državo Kongo, z njegovimi obsežnimi naravnimi viri.³⁴ Kot dokazujejo izkušnje, pridobljene v Angoli, Sierra Leoneju, Kongu in drugih bogatih afriških državah, sistem *disparatne menjave* ni le označevalec *izčrpavanja*, prenosa bogastva z Juga na Sever. Kajti poleg ekonomske nepravilnosti je afriškemu ljudstvu prizadejana škoda, ki jo lahko imenujemo le kriminalna korporativna krivica. Kajti v istem času, ko se na Sever transportirajo dragoceni viri, da bi služili produktivnim in potrošnim ciljem, se v zameno za le-te v Afriko uvažajo sredstva za uničevanje, tam jih tudi uporabljajo, "trošijo" v vedno večjem obsegu v državljanskih in regionalnih vojnah. Učinki tako niso le *izgube*, temveč obsežno *uničenje* naravnega in kapitaliziranega bogastva. A če so se nekatere države Bližnjega vzhoda dvignile zoper disparatno menjavo, je bilanca afriških državljanskih vojn popolnoma negativna.

SKLEP: AFRIKA V SISTEMU DISPARATNE MENJAVE

Preden navedem svoj sklep o položaju Afrike v sistemu dispartne menjave, je koristno, da opravi hitro regionalno primerjavo - med aplikacijo tega trgovskega sistema na Bližnjem vzhodu na eni in njegovo aplikacijo v kontekstu Afrike na drugi strani. Najprej, ni dvoma, da so razlike v položaju v teh dveh regijah zelo velike. Čeprav lahko v obeh primerih opazimo menjavo orožja, kupljenega od virov na svetovnem trgu v zameno za surovine, izvožene v države Severa, se konkreten kontekst za aplikacijo dispartne menjave jasno razlikuje. Na Bližnjem vzhodu države ohranjajo nadzor nad ključnim naravnim virom v regiji - nafto, in trgovinski sistem dispartne menjave je tukaj v glavnem general *meddržavni* konflikt. Nasprotno pa se je v Afriki vzorec dispartne menjave institucionaliziral predvsem prek državljskih vojn, ki po značaju niso nič manj nasilne od zalivskih vojn, ki so jih bojevali na Bližnjem vzhodu, vendar kljub temu predstavljajo dinamiko, ki se razlikuje.

Nadaljnja, s tem povezana razlika pa se suče okrog obsega prenosa orožja v vsako od teh regij. Medtem ko je področje Bližnjega vzhoda vse od razglasitve Nixonove doktrine vztrajno zavzemalo poglobljen delež v toku orožja in sistemov vojne opreme od Severa proti Jugu, zavzema Afrika v primerjavi s tem relativno majhno mesto v mednarodni trgovini z orožjem. Nekatere države štejejo kot pomembni kupci, zlasti Južna Afrika, ki je sklenila za 5 milijard dolarjev naročil za uvoz orožja v letu 1999³⁵, in Angola, katere nakupovalno politiko smo že omenjali. Vendar se večina držav in vojskujočih



59 - Boksar Nelson Mandela

³¹ Andres Perez, *Guerre et Diamants en Sierra Leone*. *Le Monde Diplomatique*, junij 2000, str. 4-5.

³² Arghiri Emmanuel (1972), *Unequal Exchange. A Study of the Imperialism of Trade*. Monthly Review Press, New York/London, ZDA/Velika Britanija; Samir Amin (1974), *Accumulation on a World Scale: A Critique of the Theory of Underdevelopment*. Monthly Review Press, New York/London.

³³ The Netherlands Ministry of Foreign Affairs, *Global Coalition for Africa: Documents on development, democracy and debt*. Haag, Nizozemska, str. 19-20. Kot navaja Henk Overbeek, je cenovna raven primarnih surovin, ki so tvorile 80 odstotkov afriškega izvoza, padla na celoti za četrtno v letih 1997-1999 - glej Afrikas Heeft Niets te Verwachten van Globalisering, nizozemski dnevnik *NRC Handelsblad*, 15. avgust, 2000.

³⁴ Prizadevanja mednarodnih kampanj glede surovin in vojn v Afriki so doslej namenila zelo malo pozornosti vzrokom vojne v Kongu, čeprav je ta država nedvomno strateška tarča mednarodnih rudniških korporacij. Glej Pierre Baracystete, *L'Enjeu Geopolitique des Transnationales Minières au Congo*. Publikacija SOS Ruanda-Burundi.

³⁵ Bjorn Hagelin, Peter D. Wezeman in Siemon T. Wezeman (2000), op. cit., *IV Economic Considerations*; avtorji navajajo te podrobnosti: "Leta 1999 je Južna Afrika s tujimi družbami sklenila pogodbe za dobavo orožja v vrednosti 29,99 milijard randov (5 milijard dolarjev). V zameno za to so se te družbe zavezale, da bodo v Južni Afriki ustvarile za 104 milijarde randov (17,3 milijarde dolarjev) poslov v obliki povračilnih nakupov in investicij, vendar so takšni kompenzacijski načrti zajemali obdobje 10 do 15 let in morda nikoli ne bodo uresničeni. Kljub obsežnim kompenzacijam, ki so ponujene Južni Afriki, se je ta odločila preložiti odločitev o načrtovani nabavi dveh tretjin vojaških letal na prihodnji čas."

se strani okorišča s tako omejenimi viri, da si lahko privoščijo le nakup manjših orožij, streliva in min. Medtem ko *Sipri 2000 Yearbook* spekulira glede možnosti, da bi se pomen bližnjezhodnega trga v prihodnosti utegnil povečati, pa je delež Afrike v prodaji na svetovnem trgu od sedemdesetih let semkaj pojemal do nepomembnosti v količinskem pomenu. Nekateri viri ocenjujejo sedanjo udeležbo celine v svetovnem uvozu orožja na 2,3 odstotka ali celo manj.³⁶

To med drugim pomeni, da se profil transnacionalnih korporacij, ki se okoriščajo s politiko disparatne menjave, odločilno razlikuje med dvema južnima regijama. V primeru Bližnjega vzhoda vključuje tako velike severne proizvajalce sredstev za uničevanje, t.j. korporacije za izdelovanje vojne opreme s sedežem v Združenih državah, Veliki Britaniji, Franciji itd., kot "sedem sester", t.j. najmočnejše naftne korporacije. V primeru Afrike pa so korporativni koristniki disparatne menjave zvečine omejeni na družbe za izkoriščanje surovin, kot sta monopolna družba De Beers v diamantnem sektorju in naftna korporacija Elf Aquitaine. V tem primeru se med tiste, ki se neposredno okoriščajo s trgovino z orožjem, prištevajo tudi mnogi posredniki ("arms fixers"), družbe za letalski transport in mnogi srednje veliki proizvajalci (med katerimi imajo številni sedež v vzhodni Evropi),³⁷ vendar pa manj velikih orožarskih korporacij. Glede na izredno obubožanje celine daje Afrika pristan le maloštevilnim strankam militarističnih TNK.

Vendar bi bilo narobe, če bi sklepali, da igra Afrika le nepomembno vlogo v strukturi disparatne menjave. Prav nasprotno! Tukaj zbrane izkušnje z aplikacijo sistemov trgovanja zvečine v kontekstu mnogodelnih državljskih vojn ponujajo obilo novih možnosti grabežljivim transnacionalnim akterjem, ki vladajo svetu. Kar zadeva metodologijo vzporednih izvozov, legalnih in nelegalnih, iste ali različnih surovin prek nasprotujočih si sil v državljskih vojnah, se ta izkaže za vedno bolj učinkovito; medtem ko se mehanizmi za zaščito rudniških območij in naftovodov z najemniškimi vojaki še naprej izboljšujejo in medtem ko se ideologija "svobodnega trgovanja" še naprej širi, si bodo TNK verjetno prizadevale za kopiranje enakega trgovinskega sistema tudi v drugih delih sveta. Ne glede na to, kako negativna je bilanca afriških državljskih vojn za ljudstva te celine, se je prav prek izkušnje državljskih vojn disparatna menjava institucionalizirala kot trdoživ sistem aktualne eksploatacije v rokah sil, ki obvladujejo kapitalistično svetovno gospodarstvo.

Prevedel Marjan Kokot

³⁶ (35) Glej US Department of State, Bureau of Arms Control, *World Military Expenditures and Arms' Transfers*. Washington D. C., ZDA, januar, 2000.

³⁷ Brian Wood in Johan Peleman (1999), *The Arms Fixers - Controlling the Brokers and Shipping Agents*. International Peace Research Institute (PRIO), Oslo. State, Bureau of Arms Control (januar 2000), *World Military Expenditures and Arms' Transfers*. Washington D. C., ZDA.

Nezakonita povezava Seattla in Wall Streeta

Visoke finance in nizka kultura v “neformalni ekonomiji” Kaira¹

“Prišel je čas, da se odgovornost za razvoj preusmeri na ljudi, skupnosti in iniciative. Ti projekti in programi [Svetovne] banke morajo biti zasnovani s tem ciljem v mislih.”
Gautam S. Kaji in Percy S. Mistry, *International Herald Tribune*

OPRAVLJANJE BOŽJEGA DELA

Bralci, ki spremljajo dogodke, povezane z “globalizacijo”, v akademiji ali na ulicah, lahko gladko malo domnevajo, da je kritika Svetovne banke in njenih regionalnih partnerjev prišla od protestnikov, ki so poskušali aprila 2000 v Washingtonu ustaviti delo Svetovne banke in Mednarodnega denarnega sklada. Toda to so, po pravici povedano, besede direktorjev dveh investicijskih družb.² Videti je, kot da se Wall Street torej strinja s protiglobalizacijskimi protestniki iz Seattla in Washingtona: ne država, temveč “ljudje”, “skupnosti” in majhna podjetja so tisti nosilci, na katerih je treba graditi novo prihodnost. Skupnost soglasja se razteza še naprej. Sam predsednik Svetovne banke, James Wolfensohn, je branil svojo politiko proti protestnikom, ne le kot božje delo,³ temveč kot predhodnico samega protestnega gibanja: “Mi,” je dejal obleganim nameščencem, “smo daleč pred protestniki.”⁴

Z antiglobalizacijskimi protesti v Seattlu in Washingtonu je “globalizacija” na spolzki, diskurzivni strmini ubrala novo pot. Termin “globalizacija” se je v 70. letih pojavil na straneh

¹ Za izčrpne komentarje na prejšnjo verzijo tega članka se zahvaljujem Tomažu Mastnaku, Janet Roitman in Mari Thomas. Zahvala velja tudi Essamu Fawziju, s katerim sem opravila del terenskega dela za potrebe tega članka in razpravljala o mnogih idejah, ki jih tukaj razvijam.

² Glej Gautam S. Kaji in Percy S. Mistry Streamline the International Financial System v *International Herald Tribune*, 18. april 2000, str. 8. Avtorja sta: nekdanji upravni direktor Svetovne banke in sedanji predsedujoči Centennial Group ter nekdanji izvršilni uslužbenec Svetovne banke in sedanji predsedujoči Oxford International. Oxford International je “zasebna investicijska družba, ki deluje na porajajočih se trgih.”

³ Ne vem, kaj je imel Wolfensohn v mislih, ko je rekel, da je delo, ki ga opravlja, božje delo. Ampak njegova raba angleškega prevoda latinskega *Opus Dei*, termina za križarke vojne, je zanimiva. Še bolj zanimivo bi bilo pretehtati drugi *Opus Dei*, ki prav tako, kot Wolfensohnovo delo za boga, vsebuje globalne finančne transakcije. S tem mislim na skrivnostno organizacijo, ki je bila ustanovljena leta 1928 v Madridu. O *Opus Dei* kot križarskih vojnah glej Tomaž Mastnak, *Crusading Peace: Christendom, the Muslim World, and Western Political Order* (Berkeley in Los Angeles, v pripravi).

⁴ John Burgess, As the World Bank Meets: Serving the Poor, and Serving Time: Staff asks, 'Why us?', *International Herald Tribune*, 14. april 2000, str. 19.

finančnega in poslovnega tiska ter postal geslo zelo uspešnega neoliberalnega delovanja, zagovarjajoč neizbežnost (lahko bi rekli božje delo) preoblikovanja državnih regulativnih režimov, da bi povečali profitabilnost globalnega finančnega kapitala.⁵ Kmalu se je razširil po akademskem svetu, v antropologiji in tudi v kulturnih študijah.⁶ Toda z vzponom "protiglobalizacijskega gibanja" in še posebej z zelo uspešnima protestoma v Seattlu in v Washingtonu je "globalizacija" dosegla drugačen status. Postala je ključna beseda, morebiti najobsežnejšega globalnega protestnega gibanja danes. Postala je simbol, glasnik vseh, vsega dobrega in vsega slabega v postkomunistični dobi.

V debati, ki se je razvila v tisku neposredno po washingtonskih protestih, je globalizacija postala tudi metafora za "razvoj". Pravzaprav se je pogosto zdelo, kot da se cilja na "razvoj" kot na sovražnika, ne pa na niz okoliščin, navadno imenovan globalizacija.⁷ Ob koncu meseca je bilo videti, da je bil razvoj, ki so ga antropologi in drugi kritizirali že od 80. let,⁸ v popularni politiki diskurzivno pokopan. Kaj naj si potemtakem mislimo, ko se predsednik Svetovne banke poskuša glede razvoja dokazati za bolj radikalnega od radikalcev? Ko se zdi, da privzema kritiko razvoja kot temeljno načelo nove razvojne politike?

Ta razprava se začneja z vrsto spodrseljavev in nenavadnih diskurzivnih zблиževanj. Po napadih protiglobalizacijskih protestnikov je predsednik Svetovne banke priskrbel dokaze o tem, da so protestniki v zmoti, ker v njem in v Banki vidijo sovražnika. Kot pričo ne citira



60 - Slovo od Naserja (1970)

⁵ David Harvey trdi, da se je termin "globalizacija" v 70. letih porodil zahvaljujoč oglaševalski kampanji American Expressa. Glej David Harvey (2000), *Spaces of Hope*, Berkeley in Los Angeles: University of California Press, str. 13. Harveyev argument je izjemnega pomena za besedilo, saj kritizira nekritično sprejemanje tega termina med tistimi, ki se imajo za levičarje, ki so opustili rabo starejših, danes nemodnih terminov, kot je neokolonializem (*ibid.*). Za opozorilo pred objavo te knjige se zahvaljujem Mari Thomas. Druge pomembne kritike "globalizacije" lahko najdemo v David Smith, Dorothy J. Solinger in Steven C. Topik (ur.) (1999), *States and Sovereignty in the Global Economy*, New York in London: Routledge. Uvod te knjige vsebuje dober pregled nekatere literature o globalizaciji in njenih vplivih na države in suverenost.

⁶ Debate o globalizaciji so obsežne. Za do danes najplivnejšo izjavo v antropologiji glej Arjun Appadurai (1996), *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press. Za drugačen antropološki pogled na "kulturno logiko globalizacije" glej Aihwa Ong (1999), *Flexible Citizenship: The Cultural Logics of Transnationality* (Durham, NC: Duke University Press, 1999).

⁷ Pri tem ne gre za običajen spodrseljaj, ki je navadno asociiran z globalizacijo, ko ta pogosto postane "trg". Moja zahvala gre Janet Roitman, ki me je na podlagi poznavanja francoske literature opomnila na to.

⁸ V antropologiji glej, na primer, Arturo Escobar (1995), *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton University Press), James Ferguson, *The Anti-Politics Machine: 'Development', Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), S. C. Dube, *Modernization and Development: The Search for Alternative Paradigms* (Tokyo: The United Nations University in London: Zed Books, 1988) in James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemes to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven, CN: Yale University Press, 1998). Glej tudi Gilbert Rist, *The History of Development: From Western Origins to Global Faith* (London: Zed Books, 1997) in Wolfgang Sachs (ur.), *The Development Dictionary: A Guide to Knowledge as Power* (London: Zed Books, 1992). Za kritično analizo razvoja v Egiptu glej Timothy Mitchell, *America's Egypt: Discourse of the Development Industry, Middle East Report* (marec-april 1991), str. 18–34). Za problematično naravo protirazvojnega pristopa glej Julia Elyachar, *Developing Informality: The State, International Organizations, and NGOs in a Model Workshop Town of Cairo* (referat predstavljen na letnem srečanju AAA v San Franciscu, 11. novembra 1996), Julia Elyachar, *Egyptian Workshop, Global Enterprise: Visions of Economy and Urban Life in Cairo 1900–1996* (doktorska disertacija, Harvard University, 1999) in James Ferguson, *Expectations of Modernity: Myths and Meanings of Urban Life on the Zambian Copperbelt* (Berkeley: University of California Press, 1999, str. 247–249). Za vplivno sociološko analizo tega postopnega prehajanja tretjega sveta v "crne luknje četrtega sveta" glej Manuel Castells, *End of Millennium. Volume III, The Information Age: Economy, Society and Culture* (Malden, MA: Blackwell Publishers, 1998).

le boga, temveč tudi tabele, ki so jih pripravili njegovi uslužbenci in s katerimi ilustrira upad velikoprojektnega posojilništva (kot simbolizacije "razvoja") in vzporedno porast "mikroposojil' majhnim podjetjem, od katerih mnoge vodijo ženske tretjega sveta."⁹ Medtem pa dva nekdanja izvršilna uslužbenca Svetovne banke in sedanja direktorja investicijskih družb za napad na to obremenilno osredotočanje na velikoprojektno posojanje na račun ljudi uporabljata skorajda enake termine kot protiglobalizacijski protestniki. Nasprotniki v debati o globalizaciji, investicijski managerji, izvršilni sodelavci Svetovne banke in protestniki, pa se v bistvu pogovarjajo o nečem povsem drugem. Pravzaprav vsi trdijo, da je "razvoj" slab, podpiranje ljudi in skupnosti pa dobro.¹⁰

Če velikoprojektno posojilništvo vsaj v tej izmenjavi pomeni globalizacijo z razvojem, potem mikroposojilništvo postane nadomestilo za nerazvoj ali protirazvoj. Toda mikroposojilništvo in protirazvoj sta sama bistveni del globalizacije.

Wolfensohn je v resnici, tako kot trdi, v tej izmenjavi prehitel protestnike. Kajti on je bil tisti, ki je prevedel naznačen dogovor v politično agendo: "mikroposojila za majhna podjetja, od katerih mnoge vodijo ženske v tretjem svetu." Na tej točki se tudi sama vključujem v debato. V nadaljevanju bi rada pogledala, zakaj so se "mikroposojila" ob prehodu v novo tisočletje izkazala za tako produktivna, če ne vedno s finančnimi dobički ali presežno vrednostjo, potem s kakšno drugo vrednostjo, katere pomen je tudi še treba preizprašati. Ko pomoč "ljudem" proizvaja visoke dobičke za banke in so globalne strategije (za marginalizirane) artikulirane z jezikom dolgov in financ, potem je dogajanje zanimivo za nadaljnjo etnografsko analizo. Na kaj natančno namiguje era protirazvojnega posojanja "ljudem", za katere smo v postmoderni dobi navsezadnje že ugotovili, da razvoja sploh ne potrebujejo? Kako to, da se Seattle in Wall Street prav na tej točki strinjata?

⁹ Časopisi so poročali o Wolfensohnovih prihodih na sestanke z uslužbenci tik pred protesti v Washingtonu, na katerih je "mahal s tabelami, ki so kazale, da veliki projekti, ki so nekoč predstavljali 25 % vseh posojil Svetovne banke, danes predstavljajo le še 2 % ter da poraba za prehrano, izobrazbo in 'mikro-posojila' majhnim podjetjem, od katerih mnoge vodijo ženske v tretjem svetu, narašča z vrtoglavo hitrostjo." David Singer, World Bank Defends Itself to Critics, *International Herald Tribune*, 17. april 2000, str. 18.

¹⁰ Toda v drugih točkah se je zdelo, da so protiglobalizacijski protesti ciljali bolj na mednarodne organizacije kot take, ne pa toliko, na katero od razvojnih politik. Protesti v Bologni v Italiji, 15. junija 2000, so bili sproženi proti tridnevni konferenci, ki sta jo skupaj sponzorirala Organizacija za ekonomsko sodelovanje in razvoj (OECD) in italijansko industrijsko ministrstvo. V tem primeru je bila tarča protiglobalizacijskih protestnikov konferenca, ki je bila namenjena razvojnim politikam, ki bi pomagale tistim, ki so "prizadeti zaradi globalizacije". Glej Enrico Letta, Putting Small Guys on the Stage, *Italy Daily*, 14. junij 2000, str. 2. Glej tudi Police Arrest 14 Suspected Protestors On Eve of International Economic Summit in Bologna, *Italy Daily*, 14. junij 2000, str. 1.



61 - "Boj" za stranke

RAZVIJANJE PROTIRAZVOJA

Menim, da je ironija fraze “protirazvojni razvojni program”, očitna. Ne gre pa samo za ironijo, saj razvojne institucije od 80. let naprej protirazvojni diskurz privzemajo za svoj. Na primer, v izobraževalnih programih, ki sem jih obiskala v Kairu leta 1995 (organiziral jih je USAID za “vodje skupnostnih NVO”, ki so vključene v “neformalno ekonomijo”), so nas učili spoštovanja skritih podjetniških kvalitiet revnih tretjega sveta, še posebno žensk. Ena od vaj finančnega managementa je opisovala dileme neke ženske v Peruju (organizatorji so opravičujoč se razložili, da niso imeli časa, da bi izdelali nove delovne liste, ki bi že vsebovali arabska imena), katere mož je izgubil službo v javnem sektorju in je bil svoboden, kot proletariati ostarelih, da se pridruži ženi v njenem podjetnem projektu poulične prodaje hrane. Pri tem pa je bil edini, ki je bil v tem primeru morda potreben razvoja, mož, ki se je držal prepričanja, da bi mu bilo bolje v plačani državni službi. Če povzamem lekcijo, ki smo se je naučili tistega dne, so prakse, ki so enkrat odklonjene kot “nazadnjaške”, in situacije, ki so enkrat videne kot prehodne, v globalni dobi postale avantgarda podjetniške iznajdljivosti.

Protirazvojne razvojne strategije, ki jih vpeljujejo in financirajo mednarodne organizacije (MO) kot je Svetovna banka, tako kot ta, ki sem jo med leti 1993 in 1996 študirala v Kairu, merijo na razvijanje predmeta z imenom “neformalna ekonomija” (in včasih “mikropodjetništvo”). Neformalna ekonomija je termin, ki predstavlja socialni prostor, v katerem se predmeti, usluge in denar izmenjujejo po pravilih igre, ki so drugačna od tistih, ki jih sankcionira država. Razvojni program s takšnim namenom eksplicitno in implicitno cilja k razširitvi tega socialnega prostora, nad katerim država ni suverena. Takšen cilj se lepo sklada z osrednjim načelom vladajoče neoliberalne ideologije, po katerem bi se država morala umakniti in izključiti s terena ekonomske aktivnosti. Proskupnostni, proljudski razvojni program, program, ki je značilen za tiste, za katere je verjetno, da bodo “protiglobalizacijski”, je skladen z neoliberalno ideologijo. Obenem pa so takšni programi postali (vsaj v Egiptu) pomemben vir novih financ za državo, ki naj bi jo obšli, ker je bila razglašena za koruptno, nepopravljivo in omejevalno za funkcioniranje svobodnega trga. Več o tem malo kasneje.

Moja analiza seveda v veliki meri izhaja iz terenskega dela v določenem prostoru in času. Toda kljub temu, kot ugotavljam na drugem mestu, je Egipt v tem pogledu le eno od prioritiziranih globalnega eksperimenta, v katerem lahko po potrebi, ko zmanjkuje časa, Juan vskoči namesto Ahmeda. Programi, kot so tisti, ki sem jih študirala v Kairu, so zelo razširjeni in

¹¹ John Burgess, Criticism of Agencies Bewilders IMF and World Bank Staffers, *International Herald Tribune*, 14. april 2000, str. 19. “Banka” je pred kratkim postala trop(us) za globalno strukturo neenakosti, v kateri ima Sever moč vsiljevanja pogojev tistim, ki živijo na Jugu. (Pri tem je vredno omeniti, da se Vzhod, pa naj je to nekdanja Sovjetska zveza ali še bolj vzhodna področja, v takšni konstrukciji ne pojavlja.) V tem članku uporabljam termin “Banka” kot drugo vrsto tropa, ki se nanaša na mnoge MO (mednarodne organizacije) in Severne NVO (nevladne organizacije), ki so na čelu protirazvojne razvojne strategije mikroneformalnosti. Za nekatere nove raziskave o Svetovni banki glej Beatrice Hibou, *The Political Economy of the World Bank’s Discourse: from Economic Catechism to Missionary Deeds (and Misdeeds)*. *Les Etudes du CERI*, št. 39, marec 1998. Ben Fine, Developmental State in drugi referati, ki izhajajo iz raziskovalnega programa v School of Oriental and African Studies, University of London. Hvala Janet Roitman, ker me je opozorila na delo Beatrice Hibou.

¹² Odpoved Josepha Stiglitzja je najbolj značilen primer zadnje čase. Pisal je o nekaterih vidikih konfliktov znotraj Svetovne banke in Mednarodnega denarnega sklada v Joseph Stiglitz, *The Insider: What I Learned at the World Economic Crisis*, *The New Republic* (objavljeno na spletni strani www.tnr.com, 6. aprila 2000).

imajo pomembne konceptualne in institucionalne temelje. Če pogledamo skupnost soglasja v nesoglasju, s katero sem začela prej, se zdi smiselno pričakovati, da bo imelo mikroposojilništvo še bolj izrazito vlogo povsod po svetu, kjer je moč najti socialne mreže revnih in jih razglasiti za pomembne iz razlogov, ki se dotikajo tako varnosti (obdržati revne pri delu, tudi če ne za državo) in ekonomije (ki socialne mreže razglasi za obliko kapitala).

EKONOMIZIRANJE “LJUDI”

Za trenutek se ustavimo pri nekaterih predpostavkah, ki tičijo za strategijo oskrbovanja z “mikroposojili” kot razvojno alternativo. Za široko podporo mikroposojilništva stoji postavka, da je prenos razvoja dol na “ljudi” dobra stvar in moralni imperativ. Razvojna strategija, zgrajena na potrebah “ljudi” in domnevno utemeljena na skupnostih ter majhnih podjetjih, je blažilo tegob, ki jih je povzročila globalizacija z razvojem. Namen mikroposojilništva je podpreti ljudi in skupnost v nasprotju z velikoprogrednim posojanjem, ki je kot protičloveško in protiskupnostno (domnevno) namenjeno podpori države.

Kot pravi Andrea Durbin, direktorica Friends of the Earth USA, “se je retorika [Svetovne banke] v zadnjih petih letih spremenila ... Ne pa tudi praksa.”¹¹ Durbinova ima in nima prav. Glasnike “reforme” se še vedno lahko odpusti ali pa morajo prisilno dati odpoved.¹² Uveljavljanje strukturnih prilagoditvenih politik (SPP, angl. *Structural Adjustment Policies*) se očitno na površju ni dosti spremenilo. Toda za vrati Svetovne banke že vrsto let intenzivno preučujejo prav tiste ljudi in razvojne programe, ki jih podpirajo protestniki. Banka se je od 80. let precej trudila izslediti in usposobiti prav tiste ljudi, ki jih kritiki Banke vidijo kot žrtve.



82 - Pristanišče v Moptiju

V mnogih pisanjih družbene znanosti so "ljudje" ali "revni" rezidualne kategorije, ki nakazujejo na slepe točke prednostnih teorij. Ti termini, ki nakazujejo slepa črevesa teorij, so po definiciji nejasni. Kot taki so enostavno prevedljivi v druge jezike, druge termine. V postkomunistični dobi tržnega zmagoslavja je prevladala retorika ekonomije. Nad našim mišljenjem vlada ekonomski imperializem.¹³ In v istih zgradbah, kjer so bili neoliberalno ekonomsko agendo vtakali v razvojne programe, sedaj pod pretvezo neformalne ekonomije govorijo o potrebah ljudi in skupnosti. Tam, kjer se NVO srečujejo, pogovarjajo in spreminjajo finančne načrte za pridobitev sredstev, so si "ljudje" pridobili ekonomsko barvo. Prevedeno v jezik ekonomije, ljudje so postali neformalna ekonomija - to so tisti, ki hodijo svojo pot brez pomoči države in se zanašajo na svojo kolektivno naravo, da bi preživel.

To so agende, ki so se razvile v glavnem v mednarodnih organizacijah. Države pa najpogosteje niso preveč vneto sprejemale tega socialnega prostora, v katerem ne prevladujejo državna pravila igre. V raziskovanje tega pomembnega problema zabrisanosti meja med "državo" in "nedržavo" se na tem mestu ne morem spuščati. Vendar pa so bila v Egiptu nekatere od teh protislovij razrešena s pretvorbo "neformalne ekonomije" v "mikropodjetništvo", ki nima enake konotacije kot *biti-tisto-kar-ni-država*. Podobno lahko finančno podpora "neformalne ekonomije" zamenja bolj nevtralni fenomen "mikroposojil".

Mikroposojila tako postanejo sredstvo za usposabljanje ljudi, ki so organizirani v skupnosti vzajemne pomoči. Ampak kljub temu termin "ljudje" v tem primeru ni vezan na nacionalno državo niti na narod. Prej gre za lokalizirani termin, ki označuje tiste, ki živijo skupaj v določeni skupnosti (še en za dekonstrukcijo dovzeten termin).¹⁴ NVO so običajno neproblematično razumljene kot predstavnice takšnih skupnosti ljudi. Kajti, če je država običajno razumljena kot prizorišče "razvoja", potem NVO postane organizacijska predstavnica "skupnosti" v nedržavi.

NVO so v minulih dvajsetih letih pomenile še posebno učinkovito obliko razvojne



¹³ O imperializmu ekonomije in gospodarstva pišem v Elyachar, *Egyptian Workshop, Global Enterprise*, prvo poglavje. Fine podobno argumentira v *Developmental State*, str. 14–15.

¹⁴ Za ta poudarek sem hvaležna Mari Thomas. Elektronsko sporočilo dne 14. junija 2000. Za relevantne razprave o prostoru, skupnosti in lokalnem glej Akhil Gupta in James Ferguson, *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology* (Durham, NC: Duke University Press); Arun Agrawal, *Green Pastures: Politics, Markets, and Community among a Migrant Pastoral People* (Durham: Duke University Press, 1999); James C. Scott, *Seeing Like a State: How Certain Schemems to Improve the Human Condition Have Failed* (New Haven: Yale University Press, 1998, str. 309–342); in Akhil Gupta, *Postcolonial Development: Agriculture in the Making of Modern India* (Durham in London: Duke University Press, 1998, str. 174).

¹⁵ Uporaba termina "razvojna tehnologija" je na tem mestu namerno provokativna. V delu sem poskušala razbiti predstavo o tem, da so NVO spontani predstavniki ljudi ali skupnosti. Prav tako sem prepričana, da je NVO potrebno analizirati v širšem kontekstu nove protirazvojne razvojne strategije, ki jo prikazujem v tem članku.

tehnologije.¹⁵ V politiki se pogosto sklepa, da kolektivno predstavljajo “civilno družbo”.¹⁶ V ekonomiji pa se pogosto sklepa, da predstavljajo “neformalno ekonomijo”. NVO pa pravzaprav razporejajo mikroposojila, ki jim jih dajejo v zakup mednarodne organizacije in razvojne agencije in za banke nadzirajo zbiranje odplačil obresti. Morda zveni čudno v isti sapi govoriti o tržni vrednosti bančnih obresti in prerazporeditvi moči. Ampak takšen je bil način mišljenja, ki je prevladoval med mojimi informanti in institucijami, ki so jih predstavljali: le tržna obrestna mera gradi trajnostne NVO in samo tržna obrestna mera daje strankam samospoštovanje.¹⁷

Banke v Egiptu, ki imajo to srečo, da lahko velike dotacije spreminjajo v mikroposojila, obvarujejo svoje bilance.¹⁸ Nekatere banke, ki so vstopile v posel mikroposojilništva zaradi kapitalskih in dobičkonosnih ugodnosti, so ustanovile ločene oddelke, ki po besedah enega od bankirjev funkcionirajo “kot NVO”. Z odobravanjem posojil s tržno obrestno mero vplivajo tudi na prevajanje financiranja, ki je videti kot miloščina (dolgoročne dotacije z nizko obrestno mero), v nekaj, kar je videti kot “ekonomska aktivnost”. Kar je prišlo v Egipt kot “dotacija”, je pravzaprav prevedeno v “ekonomijo”, še preden se iniciative sploh pojavijo. In NVO, ki izkoriščajo poveljevano zaupanje in medsebojno spoštovanje socialnih mrež, lahko postanejo poceni instrument, s pomočjo katerega se kopičijo plačila obresti in dobički bank.

Ta potencial je bil najlepše ilustriran v primeru Grameen Bank of Bangladesh, dedku fenomena mikroposojilništva, ki je podpisala pogodbo z multinacionalnim agrikolturnim podjetjem Monsanto (ki je bil v središču debat o gensko manipuliranih prehrabnenih proizvodih). Monsanto je želel s pomočjo mikroposojilne mreže te banke distribuirati semena, pobirati plačila in disciplinirati tiste kmete, ki so poskušali za reprodukcijo ohraniti svoja semena,

namesto da bi kupili Monsantoova gensko manipulirana, samouničujoča semena. Kakor se je izkazalo pri tem pripetljaju, lahko NVO in njihove mikroposojilne mreže, ki temeljijo na



64 - Dobrodošli pri frizerju

¹⁶ O vezi med civilno družbo in mikropodjetništvom razpravljam v *Developing Informality in Egyptian Workshop*, *Global Enterprise*, sedmo poglavje. Glej tudi Chris Hann in Elizabeth Dunn (ur.), *Civil Society: Challenging Western Models* (London in New York: Routledge, 1996). Za NVO in svet v razvoju glej Gardner in Lewis, *Anthropology, Development*, str. 107. Glej tudi William F. Fisher, *Doing Good? The Politics and Antipolitics of NGO Practises*, *Annual Review of Anthropology* 1997, 26, str. 439–64.

¹⁷ Izjave o tem, da tržna obrestna mera ustvarja trajnost, spoštovanje in moč, so bile pri tem terenskem delu vsakdanje. Za le ono obdelavo tega vidika glej Robert Peck Christen, Elisabeth Rynne in Robert C. Vogel et al., *Maximizing the Outreach of Microenterprise Finance: An Analysis of Successful Microfinance Programs* (Key Biscayne, Florida: Consulting Assistance for Economic Reform (CAER) pod vodstvom Harvard Institute for International Development (HIID), 1994).

¹⁸ Ta izjava temelji na mojih intervjujih z bankirji dveh velikih bank v Egiptu, ene iz javnega in ene iz privatnega sektorja. Neki nekdanji bankir, ki je postal svetovalec, je izjavil, da bi bila brez nizko-obrestnih dotacij, ki jih dobijo banke, da jih delijo kot mikroposojila, neka večja banka gotovo v rdečih številkah.

“zaupanju skupnosti”, postanejo “poceni Pinkertoni”, ki uveljavljajo finančno disciplino, tako kot so SPP to počeli na makro ravni.¹⁹ Četudi so protestniki mikroposojila sprejeli kot sredstvo prerazporeditve moči na ljudi.²⁰

POLOŽAJ MIKROPODJETNIŠTVA

Navkljub vsemu se zdi, da beseda *mikropodjetništvo*, uživajoč imuniteto, ki se pripisuje terminom s priokusom po ekonomiji, nedolžno lebdi nad hrumom globalizacijske debate. Toda mikropodjetništvo ni, tako kot Atena, zraslo iz glave Jamesa Wolfensohna, ko so aprila protestniki zasedli ulice našega glavnega mesta. Tako kot vsak koncept ali orodje razvoja ima tudi mikropodjetništvo svojo zgodovino, ki ji moramo zavzeto slediti, da bi popolnoma razumeli pomen.

Celo najkrajša zgodovina mikropodjetništva se mora vrniti nazaj k rojstvu njegove manj bogate sorodnice - neformalne ekonomije.²¹ Pri tem rojstvu je antropologija igrala več kot samo vlogo babice. Antropologi in drugi, zaskrbljeni nad usodo revnih tretjega sveta, so pogosto izražali občudovanje nad njihovo sposobnostjo preživetja navzlic odtujenosti, prikrajšanju in marginalizaciji.²² V Egiptu in povsod po “tretjem svetu” ter celo v njegovih kolonijah znotraj ZDA so antropologi študirali in analizirali nenavadne načine, na katere je revnim navkljub vsemu uspevalo preživeti. Študenti revščine so dolgo opozarjali na mreže dolgoročnih zvez, ki so bile osrednjega pomena za preživetje. Antropologi so to poimenovali “kultura”, toda s kulturnim preobratom v družbenih znanostih in tudi ekonomiji je tudi ta kultura kmalu postala ekonomski resurs.

V 80. letih je vrednost kulture kot načina zagotavljanja, da bodo revni sami poskrbeli zase, namesto da bi se zanašali na državo, postala več kot le teoretično zanimanje.



85 - Potrzišnje dobitne

Občudovanje sposobnosti preživetja revnih je postalo tudi program delovanja - program, ki podpira in propagira tehnike preživetja revščine, pri katerih so prvo mesto zasedle socialne mreže revnih. Premiki v jedru razvojnih agencij in Svetovne banke od modernizacijskega pristopa do pristopa, ki poudarja krčenje revščine,²³ so pospešili osredotočanje na neformalno ekonomijo kot na pomembno strategijo krčenja te revščine. Do zgodnjih 90. let so bili bistveni vidiki praks, s katerimi so se prostrani sektorji urbanih revnih tradicionalno preživljali in se vzdrževali, abstrahirani in oblikovani v protirazvojni razvojni paket v programih, ki so tesno povezani z neformalno ekonomijo. Tehnike preživetja so s terenskim preučevanjem neformalne ekonomije v Egiptu in drugod po svetu študirale mreže raziskovalcev, ki so jih pogosto podpirale institucije, kot sta USAID in Svetovna banka. Izsledki raziskav so se nato destilirali v bistvene sestavine mrežnega preživetja revnih. Te glavne sestavine tehnik skupnostnega preživetja pa so se potem lahko kopirale in prenašale na NVO in posojilniške uradnike po tretjih svetovih planeta.

Tudi ekonomske prakse, s katerimi so se revni reproducirali, so oblika kulturne prakse. Ta kulturna praksa je bila pogosto označevana kot nazadnjaška in kot ovira za razvoj (tukaj razumljen kot proces, ki vodi v "moderno" stanje). V Egiptu je bil tak pogled zagotovo enako tipičen za kolonialiste in za nacionaliste. Toda mikroposojilni pristop pomeni pomemben premik. Ne cilja k temu, da bi zaostale skupine opustile svojo kulturno prakso *en route*, da bi postale moderne. Raje spodbuja ohranjanje te prakse kot načina, na katerega si lahko revni sami pomagajo. Ta pristop ne poskuša spreminjati protimoderne prakse rokodelcev v Egiptu, na primer, v modernistične delavce, ali pa ločiti med seboj prepletenih institucij družine, delavnice in skupnosti, kakor se je dogajalo pri prejšnjih razvojnih pristopih.



66 - Sadje in zelenjava

¹⁹ Monsanto je v Severni Ameriki najel Pinkerton (zasebno policijo), da bi uveljavil kmetijske pogodbe in sporazume o licenciranju tehnologije. "Monstrum" (Monsanto) se je z grožnjami s kazenskimi ovadbami spravil nad kmete, kjerkoli je posumil, da se poskuša ohraniti domače seme. Mooney trdi, da "posojilna mreža Grameen v Bangladešu lahko opravlja pinkertonsko delo brezplačno." Rural Advancement Foundation International (RAFI), *Grameen Turns Mean? From Poverty-Fighter to the Peasants' Pinkerton: Is Bangladesh's fabled Grameen Bank turning mean with its Monsanto deal...or is the 'Monster' turning farmer philanthropist?* Objavljeno na <http://www.rafi.ca>, 7. oktobra 1998. Zahvaljujem se Danielu von Moltkeju, da me je opomnil na ta članek. Grameen Bank je leta 1983 ustanovil Muhammad Yunus, ki naj bi bil vodilni duh mikro-posojilništva ter virtualna superzvezda, ki jo poveljujejo Hillary Clinton, Ted Turner in George Soros.

²⁰ Protestniki so v tem primeru tak trop, kot je bil prej Wall Street. Protiglobalizacijsko gibanje je kompleksno in raznoliko. Mnogi posamezniki in organizacije, ki so del tega gibanja, se morebiti ne bi strinjali s trditvijo, da so mikroposojila sredstvo za prenos moči v roke ljudstva.

²¹ Za bolj poglobljeno zgodovino rojstva neformalne ekonomije in mikropodjetništva glej Elyachar, Egyptian Workshop, *Global Enterprise* in Kristin Koptiuch, *A Poetics of Political Economy in Egypt*, (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1999).

²² Za močno etnografijo revnih v Egiptu glej Uni Wikan, *Tomorrow, God Willing: Self-Made Destinies in Cairo* (Chicago: University of Chicago Press, 1995). Za uporabo koncepta neformalnosti v študiju politike in revnih v Egiptu glej Diane Singerman, *Avenues of Participation: Family, Politics, and Networks in Urban Quarters of Cairo* (Princeton: Princeton University Press, 1995).

²³ Za spremembe v razvojnih strategijah za zmanjšanje revščine glej The World Bank, *Egypt: Alleviating Poverty during Structural Adjustment* (Washington, D. C.: The World Bank, 1991); Katy Gardner in David Lewis, *Anthropology, Development and the Post-Modern Challenge* (London: Pluto Press, 1996) in Arturo Escobar, *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third World* (Princeton: Princeton University Press, 1995, str. 21–24).

Namesto tega se zavzema za razumevanje integracije ekonomske, socialne in kulturne prakse, vstavljenost ekonomije v družbo, ki bi jih morala modernizacija in kapitalizem ločiti, kot pozitivne lastnosti, ki jo je treba oponašati. Skupnostni mehanizmi vzajemne pomoči nadalje postanejo varnostni imperativ, ko se ukinjajo državne in socialne službe (pa četudi so še tako borne) zaradi finančnega discipliniranja, ki ga izvajajo globalni finančni kapital ali SPP. Včerajšnje nazadnjaške kulturne prakse je danes treba posnemati. In jih morda prenesti zaposlenim v trdoglavem javnem sektorju in njihovim otrokom.

Na ravni politike se je vse to začelo kot ukrepanje v sili. Ko SPP v 80. letih niso prinesli pričakovanih rezultatov, ki so jih predvidevali puristični makroekonomski teoretiki, in je bilo kratkoročno ravnovesje med silami ponudbe in povpraševanja videti kot dolgoročno ravnovesje, so reformistični glasovi v Banki (z imenovanjem Wolfensohna na mesto predsednika so pridobili veliko težo), ki so vsiljevali te programe finančne discipline, začeli dvomiti v ekonomsko doktrino, ki so jo pridigali.²⁴ Kot pričakovano, se je zaradi množičnega zasilnega odpuščanja iz državnih in javnih podjetij ter preklica državnih subvencij za hrano začasno trpljenje zdelo trajno. Ti novi programi so bili izmišljeni, da bi olajšali trpljenje skupinam, na katere je strukturno prilagajanje vplivalo negativno. V številnih državah, v katerih so se uveljavljali SPP, je Svetovna banka ustanovila Socialne sklade kot "socialno varnostno mrežo" na izbiro. Te eksperimente so izvajali na Karibih, v Latinski Ameriki in v Afriki.²⁵

V Egiptu je bil leta 1991 Socialni sklad vzpostavljen kot projekt Svetovne banke s 572 milijoni dolarjev sredstev (iz 15 donatorskih držav, EU, UNDP in Arabski sklad) v novi agenciji v državi in zunaj nje, ustvarjeni samo za ta namen.²⁶ Kaj pomeni za agencijo, da je znotraj države in zunaj nje? Za vse intenzivne namene je bil Socialni sklad institucija, ki jo je v

Egiptu ustanovila Svetovna banka. Organizirana je kot posebna, ločena agencija in se financira iz virov, ki so nedvomno izven državnega proračuna. V besedah njenega *Letnega poročila 1994* je

²⁴ Za kritiko vpliva fundamentalističnih makroekonomskih teoretikov v MDS na dežele Tretjega sveta in reprezentativni primer enega glavnih stališč znotraj Svetovne banke glej Stiglitz, *The Insider*.

²⁵ Carol Graham, *Safety Nets, Politics, and the Poor: Transitions to Market Economies* (The Brookings Institution, Washington, D.C., 1994).

²⁶ The World Bank, Staff Appraisal Report: Arab Republic of Egypt, Social Fund Project, Population and Human Resources, Country Department III: Europe, Middle East, and North Africa, Report No 9561-EGT (Washington, D.C., The World Bank, 1991).

²⁷ Government of Egypt, Social Fund for Development, Annual Report 1994 (Kairo: Government of Egypt, 1995).

²⁸ Continuation of Administrative and Legal Reform, el-Ahram, 17. maj 1995, str. 1 (v arabščini).

²⁹ O šeškanju Banke glej opombo 46.

³⁰ Fetišizem v tej izjavi ni nedolžen.



67 - Poudra in povpraševanje

Socialni sklad "polavtonomna krovna agencija pod predsedništvom ministrskega predsednika."²⁷ Toda z imenovanjem predsednika vlade na mesto predsednika uprave agencije, s pravico do izbire administrativnega vodje in z možnostjo odločanja o usmerjanju razdeljevanja sredstev pod pogojem, da se upoštevajo navodila donatorskih agencij, je njena polvključitev v državo dala odločilne vzvode moči režimu. Ciljne skupine Socialnega sklada (ženske, odpuščeni iz javnih podjetij, tisti z nizkimi dohodki), ki jih ni določila egipčanska država, so vključevale tudi migrantske delavce, ki jih je zalivska vojna napodila nazaj v Egipt.

Egipčanski Socialni sklad je začel podpirati (ali investirati vanj, kakor je rad govoril konec leta 1995 imenovani ministrski predsednik) mikropodjetništvo kmalu po njegovi ustanovitvi leta 1991. Z imenovanjem novega ministrskega predsednika po parlamentarnih volitvah leta 1995 so bili določeni trije temeljni cilji nove vlade: povečanje investiranja in proizvodnje, povečanje možnosti za produktivno delo in povečanje dohodka povprečnega Egipčana.

Mikropodjetništvo se je zdelo kot po meri narejeno za doseg teh ciljev, zato so izjave o njegovem pomenu postale vsakdanja modrost. Eden od časopisnih naslovov je šel celo tako daleč, da je izjavil, da "je razširjanje mikropodjetništva cilj ekonomske reforme."²⁸ Skratka, egipčanska država se je oprijela agende, ki je pot začela kot način obhajanja in premagovanja koruptnega bistva držav tretjega sveta. Neformalna ekonomija je postala sklenjen krog. Skozi mikropodjetništvo je bila ponovno absorbirana v svoje nasprotje - državo.

URESNIČITEV MIKRONEFORMALNOSTI

Neformalna ekonomija in mikropodjetništvo sta dve plati istega kovanca. Ena stran ustreza "progresivnemu" in v skupnost usmerjenemu, druga pa ustreza tistim, ki so "konservativni" in individualistični. Nov konsenz o ideji socialnega kapitala pa ta dva vidika lepo povezuje. Predstavljajte si kovanec z napisom "Banko po zadnjici!" na eni strani in "Podpiraj svobodno podjetništvo!" na drugi strani.²⁹ V tem je vrednost mikroneformalnosti. Da bi prihranila bralčevim očem in mentalnemu jeziku ter da bi pokazala na to konceptualno enotnost, bom v nadaljevanju tako uporabljala termin "mikroneformalnost". Mikroneformalnost je entiteta, ki jo želijo gojiti mikroposojila.³⁰

Mikroneformalnost je za razvojno investiranje brezobličen cilj. Gre za ljudi in njihovo kulturno prakso, ne pa za zgradbe ali stroge institucije. Zato so potrebni ljudje, ki podkrepijo realnost neformalne ekonomije in podjetniškega duha. V poročilih svetovalcev je lahko to pričevanje fotografij s pripetimi pričevanji NVO strank (termin, ki je nadomestil besedo koristnik, ki naj bi bila žaljiva za revne). Toda pri vzdrževanju stikov z neformalno ekonomijo in mikropodjetništvom imajo prednost terenski obiski. Za pridobitev statusa pri tujih donatorjih poskrbijo lokalni posredniki s terenskimi obiski, običajno NVO. Resnično življenje neformalne ekonomije, na katero naletijo pri teh terenskih obiskih, je bolj resnično in avtentično kot pisanje. Za antropologa je epistemološko zaupanje v ta srečanja fascinantno.

Neformalna ekonomija je skozi proces postala prostor, polje, ki se ga lahko obišče.

Mikropodjetništvo je težje obiskati. Tako se hodi na teren k neformalni ekonomiji kot prostoru, kjer podjetništvo prikazujejo mikroljudje. Ti obiski so etnografske ekskurzije k nosilcem lokalne kulture, katerih etično ime je neformalnost. Kot pri etnografskem terenskem delu posredniki (v antropologiji bi se imenovali raziskovalni asistenti) nastavijo domačine informatorje, da "outsiderje" poučijo o lokalni kulturi. Predstava avtentičnosti³¹ ne vzame dosti časa: zelo enostavno jo je vključiti v živahen urnik konference.

Ves čas mojega terenskega dela v Kairu med letoma 1993 in 1996 so se nenehno pojavljali predstavniki organizacij, ki so ponujali velike vsote denarja, da bi lahko iz prve roke videli mikroneformalnost. Mednarodna konferenca o prebivalstvu in razvoju, ki so jo v Kairu leta 1994 organizirali Združeni narodi, je pomenila višek sezone za turizem NVO in MO. Predsednik evropskega parlamenta je šel na dve ekskurziji v dve soseski Kaira, kjer naj bi bilo mogoče najti neformalno ekonomijo.³² Predsednik Svetovne banke James Wolfensohn je prav tako obiskal Egipt, v času, ko sem delala raziskavo. Tudi on je šel na ogled neformalne ekonomije. Njegove izjave za tisk pozneje tistega dne so bile polne hvale za resnične, avtentične ljudi, ki jih je srečal. Ne glede na to, da so informatorji za takšne obiskovalce krajev "neformalne ekonomije" običajno prikazovanja avtentičnosti večji posamezniki, ki povrh vsega pogosto sploh nimajo svojih delujočih "ekonomskih" podjetij.

Moje zanimanje za neformalno ekonomijo je bilo potrjeno nekega aprilskega dne leta 1994 v Kairu, po tem ko sem bila povabljen na eno takšno ekskurzijo. Pridružila sem se sprejemu obiskovalcev na kraju, v katerega izgradnjo smo bili vsi vpleteni. Bila sem raziskovalka, ki je povezana z močnimi institucijami v ZDA, ekonomsko izobražena antropologinja in nekdanja raziskovalka ameriške Federal Reserve Bank. Takoj sem bila dobrodošla na področju mikroneformalnosti. Mnogi ljudje iz institucij in tudi s ceste so domnevali, da sem uradna ali neuradna predstavnic posojilniške agencije. AID je bilo ime, ki ga je večina najbolje poznala. Le redko so me dojemali kot objekt strahu ali skrbi. Navadno so v meni videli možen vir zvez in denarja.

Kot nekoga, ki je izučen za teater in za ekonomijo, me je tisti dan oblika in struktura pokazanega šokirala. Bila sem na obhodu bankinega programa neformalne ekonomije. Posojilniška filozofija tega programa naj bi bila dokaj drugačna od Socialnega sklada - kot so nenehno poudarjali. Posojila so bila majhna in dodeljena na podlagi prosilčevega ugleda pri

³¹ Za kritiko avtentičnosti jezika glej Teodor Adorno, *The Jargon of Authenticity*, prevedla Knut Tarnowski in Frederic Will (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1973).

³² Ena od teh sosesk je bila Manshiet Nasser, neformalna soseska, katere prebivalci so tako bogati z NVO, ki so bile postavljene s pomočjo MO in mednarodnih NVO, kakor so revni z državnimi storitvami. To je ena od sosesk, v kateri sem začela s terenskim delom. Za dve zgodbi o vpletenosti NVO v sosesko Manshiet Nasser glej Hamida Muwafi in Abd el-Muna'm 'Uthman, *The Story of a Successful Experiment to Develop an Informal Neighborhood*, *el-Ahram*, 26. april 1994 (v arabščini), in Raguai Assaad, *Formalizing the Informal? The Transformation of Cairo's Refuse Collection System*, *Journal of Planning Education and Research* št. 16 (1996), str. 115–126.

³³ Vodja trodnevnega tečaja za mlade posojilniške uradnike neformalne ekonomije se je moral za dvajset minut umakniti živahni debati o tem, kaj natančno pomeni egipčanska beseda *fahlawa* (nepravilno definirana kot "bistrost" v el-Said Badawi in Martin Hinds, *A Dictionary of Egyptian Arabic* (Beirut: Librairie du Liban, 1986)), in ali je ali pa ni *fahlawa* dovoljena oblika delovanja na "terenu". Pomembno je, da ti programi govorijo o svojih ekskurzijah v "neformalno ekonomijo" kot o odhajanju na "teren".

³⁴ Ker so obresti v islamu prepovedane, so bili bančni terenski delavci izurjeni, da so znali ta denar, ki so ga plačevali njihove stranke, obrazložiti z drugimi termini.

kolegih in sosedih. Ugled je bil postuliran kot poroštvo revnih, tisto, kar je bilo zelo uporabno tudi za bankirje in za MO. Posojilniški uradniki so bili mladi možje (in ob določenem nag-njenju financerjev tudi nekaj mladih žensk), ki so jih z različno stopnjo uspeha naučili gov-oriti jezik ulice delavnic.³³ Tega obhoda so se udeležili tudi kolegi iz drugega posojilniškega programa, ki se je bolj posvečal mikropodjetništvu. Ta program, ki ga je izdelala Ameriška uni-verza v Kairu, je vodil diplomiranelec ameriške poslovne šole, ki je rad nosil ulično eleganco nekdanjega stratega in “svetovalca za lokalni razvoj”, kakor je pisalo na poslovni vizitki.

Skupaj sva obiskala “neformalno ekonomijo”. Tisti dan se je nahajala v delavniški soseski v središču Kaira. Cilj naše ekskurzije bi lahko našli tudi z zemljevidom prosilcev posojil. Ta zem-ljevid so zakoličili mladi možje, ki so bili na svojih tedenskih terenskih obhodih zadolženi za razdeljevanje posojil lokalne banke in za pobiranje plačil obresti.³⁴ Naša skupina je šla od delavnice do delavnice. Klepetanje z bančnimi strankami, neformalno ekonomijo, so dopol-njevali vonjave in zvoki ulice, ki so bili nekaterim od mojih egipčanskih so-ekskurznikov iz Ameriške univerze, ki je bila le pet minut vstran, tuji. Na eni ulici so bili obdelovalci lesa, na sosednji aleji pa kovinarske delavnice. Ena od njih je pri grosistu odkupovala stare pipe, jih pomočila v strupene kemikalije in potem kot nove ponovno prodala drugemu grosistu. V drugi so izdelovali ključavnice za okna in vrata.

Tretja je izdelovala škatle za varovalke. To je bil prijeten in prikladno lociran kraj za terenski ogled neformalne ekonomije. Kakor sem izvedela pozneje, je ta kraj na terenskem obhodu obiskal predsednik Svetovne banke leta 1994. Ta del nefor-malne ekonomije je postal redna ogledna točka turizma NVO in MO.

Druga takšna točka je bila soseska se-vernega Kaira, kjer sem opravila velik del raziskave. Tisti v soseski, ki so brali časopise in spremljali politiko, so se zavedali, zakaj tja prihajajo tujci, ki nimajo namena kupiti nobene od tam proizve-denih dobrin ali storitev. Ker sta Svetovna banka in egipčanska vlada Socialnemu skladu dajali visoko prioriteto, so bili urad-ni časopisi običajno polni poročil o mili-jonih dolarjev, ki so bili vsako leto dodel-jeni Socialnemu skladu in drugim podob-nim projektom. Vodja neke tam bazirane NVO je bil neposreden in jasen glede svo-jih tovrstnih prizadevanj:

68 - Kovarska delavnica



“Tam zunaj je zdaj denar. Tam so vse te banke, ki dajejo posojila. Obstaja ena sama skupina [NVO], ki je dobila milijone za izboljšanje okolja. Delati moramo za to, da bomo naredili ta kraj lep. Moja naloga vodje NVO je organizirati in usposobiti ljudi, ki bodo roka, ki lahko vzame denar in ga razdeli.”³⁵

Ta človek, ki je bil lastnik majhne delavnice, se je resnično zavedal nove “vrednosti” mesta in njegovega imena na investicijskem trgu. Razumel je, da bi lahko on in njegovi kolegi, katerih delavnice so propadale, delali z več dobička kot domači informatorji, ki pred tujimi financerji sami sebe prikazujejo kot nosilce avtentičnosti. Pogosto je govoril o svojih sanjah, da bi “razvojni model” soseske prikazal kot vzorčno mesto za občudovanje tujih turistov. Hotel je oblikovati posebne uniforme za vse nivoje hierarhije delavnic, postaviti redne sprejemne odbore za nov razvojni turizem in na mestni periferiji zgraditi majhno železnico, s katere bi delavnice lahko udobno opazovali. Vsi ti milijoni dolarjev in velik interes tujih investorjev za mesto so njegovi precej surrealistični viziji soseske kot vzorčnega mesta dali neko logiko.

To so bile fantastične sanje. Vrata skoraj vseh prostorov, ki naj bi bili mikropodjetja, so bila zaklenjena z žabico. Mikropodjetniki sami so bili pogosto obupani. Imeli so velike dolgove, banke so zahtevale odplačilo obresti in zavračale nadaljnje obročno odplačevanje posojil. Delavne scene, ki so jih videli obiskovalci, so upodabljali dečki in mladi moške, katerih plače so bile borne in ki niso vedeli ničesar o mikrofenomenu, ki naj bi ga predstavljali. Ideja o razkazovanju vsega tega kot Disneyworlda (ali, da je razvojni turizem nekaj, okrog česar je treba načrtovati skupnost) je perverzna. Toda kljub temu je ta človek v svoji perverzности ujel prav tisto, kar njegova publika hoče videti: urejen in omejen prikaz dela z lahko določljivimi vlogami in z vonjem po brzdanem potu. Tako kot obče znan shakespearejski klovn je rokodelec, ki sem ga citirala, v smešnih pripombah zaobjel bistvo tragedije, ki je nihče drug ni hotel artikulirati.

Drugi so brez povezave z mikropodjetništvom ali neformalnostjo tudi našli načine, da se povežejo s krajem, v katerem je novi prostor mikroneformalnosti pognal korenine. Povezanost s prostorom, ki pomeni neformalno ekonomijo, je omogočala dostop do finančnih tokov mikroneformalnosti. Kot državna/nedržavna institucija, ki upravlja z ogromnimi vsotami denarja, ki obidejo meje finančnega kapitala in izmenjavo sposobnosti, je bil Socialni sklad odličen kanal za takšne pretvorbe. Kakor mi je bilo rečeno, so bili projekti Socialnega sklada v Kairu pogosto odobreni, četudi so kršili državne predpise. Zaradi kompleksnih predpisov v zvezi z odpiranjem podjetja v Egiptu se je nekaterim podjetnikom zdelo umestno ponovno vzpostaviti svoje investicije kot projekte mikropodjetništva. Pri tem ni šlo za financiranje, temveč za uradno pot mimo državnih ureditev, ki jo je nudila od mednarodnih organizacij strukturirana mikroneformalnost.

³⁵ Prepis intervjuja, ki se je zgodil 31. oktobra 1994 v Kairu.

³⁶ Mladi podjetniki so bili tisti, ki so od Socialnega sklada prejeli dotacije na podlagi svojega statusa mladine, in tudi sveži diplomiranci višjih šol, da bi lahko odprli mikropodjetja. Biti mlad (*shabab*) ni nujno pomenilo biti biološko mlad. Nekateri lastniki delavnic, s katerimi smo delali, so bili mlajši od tistih, ki so postali mladi na podlagi posojil Socialnega sklada.

Drugi podjetniki so vstopali v partnerstva z neuspešnimi mladimi mikropodjetniki,³⁶ da bi izkoristili prednost oprostitve davkov, ki jo je omogočal socialni status (ki so ga ustvarile mednarodne organizacije, ne država). Ko se je sredi 90. let poslovnež z dobrimi zvezami pojavil v revni sooseski Kaira, je hotel prek lokalne NVO pridobiti dostop do dotacij mednarodnih organizacij in bilateralnih investitorjev v mikroneformalnost, da bi začel svoj novi investicijski projekt. Čeprav je že bil del tako imenovane formalne kapitalistične ekonomije, se je ta poslovnež odločil, da bo prenovil svojo identiteto tako, da bo postal eden od tistih, ki jih mednarodne in nevladne organizacije želijo podpirati. To pa se je lahko zgodilo le, če se je povezal z enim od konkretnih prostorov, ki v očeh mednarodnih in nevladnih organizacij simbolizirajo neformalno ekonomijo.

Povezava koga s fizičnim prostorom se, kakor bi vam lahko povedal vsak antropolog, zgodi z vstopom v socialno mrežo. Toda, ker je večina mikropodjetnikov, po katerih se je zgledoval, propadla (zaradi neplačanih dolgov in neprodanega blaga), mu niso mogli ponuditi nobene socialne mreže, v katero bi lahko vstopil. Njihovo edino socialno realnost je v glavnem predstavljalo pomanjkanje. Namesto teh so mu torej možnost spremembe identitete v mikropodjetnika lahko ponudili lastniki uspešnih delavnic, ki pa so imeli le malo neposrednega opravka z mikroneformalnostjo. V zameno za ozemljitev na prostoru, ki mu bo omogočala dostop do investiranja mednarodnih in nevladnih organizacij v njegov posel, je vstopil v velikodušno in ritmično izmenjavo daril z lokalnimi lastniki delavnic. Cilji mikropodjetniškega posojilništva (zasaditi semena za prihodnost, spodbujanja ekonomskega podjetništva) so bili tako preob-

njeni. Uspešni poslovneži so se ponovno definirali kot mikropodjetniki, da bi dobili dostop do dotacij, ki naj bi "ljudstvu" omogočile moč.

Vse to bi bilo zelo preprosto poimenovati korupcija, vendar bi bile analitične posledice takšne zgodbe popolnoma zasenčene. Kaj se zgodi z državo, ko v institucionalno strukturo inkorporira "neformalnost"? Se lahko meje "prostega trga" zarišejo tako pretkano, da se prepreči njegovo delovanje znotraj države? Zakaj neformalnost, ki je bila privzeta kot pozitiven razvoj, postane "korupcija", ko pride za stene državnih zgradb? Kaj je v tej zgodbi "tista" ekonomija in kaj ni? Je projekt za prerez-poreditev moči na "ljudstvo" postal nov vir investicijskih dotacij za podjetja, ki so sferi tako imenovane "kapitalistične ekonomije"? Skratka, kaj pomeni to prehajanje meja?

69 - Modno šiviljstvo



NAJTI ŽENSKO PODJETNICO

V trenutkih, ko se proizvaja realnost mikroneformalnosti, je možno opazovati interakcijo prek meja socialnih mrež, države in mednarodnih organizacij. Kajti, pa četudi samo malo, nekaterim z ulic Kaira je navkljub vsemu uspelo obrniti tok sredstev, namenjenih za mikroneformalnost v vir lastne reprodukcije. Ustaljene izmenjave po linijah domnevno diskretnih entitet (države, neformalne ekonomije in mednarodnih organizacij) so vidne predvsem s sledenjem gibanja denarja in informacij.

Ena takih verižnih izmenjav je skozi mikropodjetništvo pospešila sprožitev prerazporeditve moči na ženske. Huda, tajnica zasebnega svetovalnega podjetja v službi mednarodnih organizacij in bilateralnih razvojnih agencij, je pri iskanju žensk, ki bi sodelovale na "Srečanju mikropodjetnic", stopila v stik tudi z mano. To srečanje je bilo razglašeno za ljudsko učno srečanje med mikropodjetnicami, poleg tega pa naj bi spravilo v tek razširitev programa, ki ga sponzorira Kanada, iz zgornjega Egipta v Kairo. Huda je živela v soseski, kjer sem opravljala raziskavo. Prej je bila ona moja informatorka, zdaj je hotela, da sem jaz njena. Njen šef je bil domačin, informator višje stopnje za kanadski razvojni program. Obvladal je angleščino, bil je visoko izobražen in sposoben priskrbeti dokumentacijo, ki so jo Kanadčani potrebovali za reproduciranje investicijskih potez. Za prikaz primernih vzorcev "žensk" in "neformalne ekonomije" pa je potreboval kulturne poverjenike. Huda je bila bolj avtentična predstavница ljudi, po katerih je bilo povpraševanje: oskrbovanje dostopa zanje je bil sestavni del njenega tajniškega dela.

Huda me je kontaktirala, ker je vedela, da skupaj z Essamom Fawzijem opravljam raziskavo med delavnicami in mikropodjetji in bi tako lahko poznala imena žensk, ki bi bile primerne za kanadsko ljudsko srečanje. (Tako je prišel krog iz Kanade nazaj do raziskovalnega projekta, ki ga podpirajo ZDA.) Essam in jaz pa sva si belila glave s tem, kdo izmed lastnikov delavnic in podjetnikov, ki sva jih poznala, bi lahko vedel za kakšno zanesljivo žensko za srečanje. Moški, s katerimi sem govorila, so bili presrečni, da so lahko poslali na srečanje svoje sestre in žene, ki so bile pogosto namišljene partnerke podjetij, ki so dobila posojila Socialnega sklada. Huda pa je medtem s pomočjo lokalnih metod komunikacije ubrala drugo raziskovalno taktiko. Otroka iz sosednje delavnice je prosila, da raznosi njena sporočila po delavnicah, ki bi lahko imele pri roki ženske. Za komunikacijsko funkcijo prenašalca informacij med delavnico, mednarodno organizacijo, nevladno organizacijo in državo je deček prejel bedno plačilo. Ta vrsta komunikacijske tehnologije morda ni priznana kot del informacijske dobe,³⁷ je pa prav gotovo bolj vsakdanja oblika posredovanja globalizacije, kot bi si mnogi mislili.

³⁷ Naslov Castellsove knjige v treh delih, seveda, *The Information Age*.

³⁸ Za kritični pregled koncepta "socialnega kapitala" se posebno v literaturi Svetovne banke glej Ben Fine, *The Developmental State is Dead - Long Live Social Capital?*, *Development and Change*, št. 30 (1999), str. 1–19. Fine trdi (str. 12), da koncept socialnega kapitala "omogoča Svetovni banki razširitev njene agende, medtem ko ostaja v stiku z vsemi svojimi praksami in predsodki, ki vključujejo benigno zanemarjanje makroodnosov moči, preferenco priljubljenih NVO in ljudskih gibanj ter decentralizirane iniciative." O pomembnosti koncepta "človeškega kapitala" in s tem trendom razvojnega mišljenja povezanem delu Pierra Bourdieuja glej Fine, *Developmental State in my Egyptian Workshop*, *Global Enterprise*, prvo poglavje. Da me je opomnila na pomen Finovega članka za mojo raziskavo in mi ga poslala v Slovenijo, sem hvaležna Mari Thomas.

Hkrati pa uspeh v izvajanju takšnih nalog daje posrednikom (naj so otroci, slabo plačane tajnice ali celo svetovalci) nove vire, ki jih distribuirajo drugim v verigi mrež, ki oblikujejo njihov socialni svet. V teh trenutkih redistribucije se pojavijo priložnosti za pridobitev moči v lokalnih mrežah izmenjave. Tako so v času mojega terenskega dela vodje NVO iz vrst rokodelcev in mladih mikropodjetnikov iskali naša srečanja, obiskovalce in konference, da bi se lahko predstavljali kot primerni predstavniki “neformalne ekonomije” ali “mikropodjetništva”.

OD VARNOSTNIH MREŽ K (DRUGI) NOVI EKONOMIJI?

Glede na dviganje globalnih finančnih trgov v zadnjih desetih letih in nenadnih političnih sprememb, ki so jih včasih prinesli s sabo, nihče več ne misli, da je vzporedna škoda, ki so jo povzročile strukturne prilagoditvene politike, karkoli drugega kot stalen del slike novega tisočletja. Videti je, da so mikroposojila le eden od načinov urejanja novih realnosti. Torej se lahko na prvi pogled zdi, da smo nazaj pri socialni državi, nazaj pri slabih starih časih, ko trg ni bil navdahnjen z zdravilnimi močmi, ki ozdravijo vse bolezni.

Toda zgodile so se odločilne spremembe. V času, ko je prevladovala keynesijanska ekonomija in je bila socialna država legitimna, je tiste, ki jih trg ni mogel uporabiti, vzdrževala država. Sedaj pa so tisti, ki jim ne uspe v virtualni realnosti trga, prepuščeni socialnemu prostoru, ki je proglašen za nedržavnega. Ves ta čas govori nova nesociala jezik ekonomije, denarja in dolgov.

Prejšnja faza raziskovanja in podpiranja strategij preživetja revnih (imenovanih ali pa ne, neformalna ekonomija) je bila pred kratkim podprta z nastopom koncepta socialnega kapitala.³⁸ Ta koncept je jedro nove koalicije, ki nasprotuje modelu “washingtonskega konsenza”



70 - Prodaja pohištva

slabe države in dobrega trga. Še zdaleč ne gre za majhno skupino. Pravzaprav, kakor pravi Ben Fine, novi konsenz “*obeta še močnejšo oklenitev razvojne debate, kot ga je imel washingtonski konsenz.*”³⁹ Če je tako, potem v nobenem pomenu ne bo ogrožal programa, ki je bil enako skladen z neoliberalnimi protidržavnimi predsodki. Še zdaleč ne: socialne mreže, ki se sedaj imenujejo “*socialni kapital*”, so točno to, kar naj bi mikroposojila podpirala. Nadalje lahko na podlagi teh konceptualnih preobrazb v socialnih mrežah revnih vidimo pomembno sestavino velikega ekonomskega uspeha. Kar smo prej razumeli kot neformalno ekonomijo (ki ni država in ni realna ekonomija), je sedaj vsrkano v prevladujočo idejo o pravi ekonomiji. In mikroposojilništvo se zdi kot tisto, kar mislimo, da je “*ekonomija*” v resnici. Denar se izmenjuje, obresti se pobirajo, podjetja se ustanovljajo, nezaposlene ženske vsaj na papirju postajajo podjetnice.

Ta revizionistični konceptualni konsenz ni bil oblikovan izolirano od političnih iniciativ, kakršna je mikroposojilništvo. Medtem ko tega *per se* nisem raziskovala, pa bi bilo smiselno premike v konceptualnem aparatu Svetovne banke povezati z evolucijo posojilniških orodij. Mikroposojilništvo je predstavljalo del prizadevanja Svetovne banke za ustvarjanje “*socialnih varnostnih mrež*”, ki bi ujele vsaj nekatere, ki so padali na institucijo strukturnih prilagoditvenih politik. Varnostne mreže so bile v prvi vrsti vzpostavljene z namenom, da bi nadomestile (da uporabim jezik, ki je bližje izvorniku) začasno tržno neravnovesje po vsiljevanju SPP.⁴⁰ Takšno fraziranje vsiljuje idejo, da je trg brezpogojno v samourejevalnim ravnovesjem. Takšen jezik je dandanes redkost. Oblike pomoči, ki so bile izumljene, da bi pobrisale nesnago, ki so jo za sabo puščali SPP, so zdaj prerasle v pravo, izjemno poudarjano avantgardo. Ko se je na primer Wolfensohn branil pred protiglobalizacijskimi protestniki, ni ponujal mikroposojil kot začasnega ukrepa ugaševanja tržnega ravnovesja. Sploh ne. S sedaj vpeljano mislijo o tem, da trg vendar ni povsem nezmotljiv, so se netržne iniciative, kot je mikroposojilništvo, spremenile v zaščitni znak politike Svetovne banke.

Mikroneformalnost je bila rojena v kontekstu, v katerem je bila nadarjenost za preživetje revnih osvobojena okovov obubožanih in razvrednotenih nacionalnih držav. Raziskovanje neformalne ekonomije in mikropodjetništva je utelešalo vizijo družbe v prihodnosti in obvladovanja njene destabilizirane realnosti. Hkrati je s praktičnimi in diskurzivnimi učinki pomagalo ustvariti novo socialno polje. Nekateri od tistih nenamernih učinkov, kakor tisti, ki sem jih predstavila prej, so verjetno dokaj drugačni od tistih, ki so bili predvideni. Ampak vseeno je pošteno povedati, da se je vizija družbe, ki jo je ta raziskava v 70. in 80. letih podpirala, začela uresničevati.

V vplivni knjigi *End of Millennium* Manuela Castellsa je vzpon “*četrtga sveta*” teoretiziran kot sestavni del globalnega reda v informacijski dobi. Njegov pogled ni pomenil nič novega za tiste v mednarodnih organizacijah, NVO in razvojnih agencijah, ki so odvzem državljan-skih pravic že nekaj časa razumele kot globalni varnostni problem. Ko sem začela s terenskim delom leta 1994, so programi upravljanja s črnimi luknjami novega svetovnega reda že obstajali. S podpiranjem ekonomskih praks, uveljavljanih izven prostora, nad katerim je država suverena, je mikroneformalnost skupaj z naraščajočo vlogo mednarodnih in nevladnih organi-

zacij po vsem svetu prevzela oskrbo s storitvami, ki so bile nekoč (tudi če samo v teoriji) odgovornost in vir legitimnosti moderne države. Kot tako je to zaveznitvo igralo vlogo v nadaljnjem slabljenju nacionalne države in ustvarjalo od države osvobojeno rajo. Ali je to dobro, pa se morajo vprašati investitorji v nove trge in protiglobalizacijski protestniki.

Mikroneformalnost kot socialno polje vse sodelujoče oskrbuje z viri. To vključuje tudi tiste, ki so cenjeni kot predstavniki nizke, domačinske kulture. Ljudje mikroneformalnosti niso pasivni objekti intervencije, niti niso prvotna lokacija avtentičnega, ki jo "outsiderji" prihajajo uničevati. Ampak kljub temu, ko so mreže revnih vključene v naravni tok odplačevanja obresti finančnim institucijam, ki reciklirajo mednarodne in nevladne organizacije ter bilateralno podporno investiranje, se dogaja nekaj pomembnega. Kaj točno to je, mi celo po šestih letih vztrajanja pri tej temi še vedno ni popolnoma jasno. Jasno mi je, da socialne mreže revnih v dobi razvrednotenja in globalizacije niso pridobile le ekonomske, temveč tudi varnostno vrednost. V imenu gojenja ekonomije je z nečim zaposliti tiste, ki bi sicer povzročali

težave, pomembno za mnoge igralce v tej igri. Pojavili so se tudi drugi problemi. V postmoderini dobi so se včasih klevetane kulturne prakse pojavile v vlogi novih sredstev, s pomočjo katerih lahko mednarodne organizacije vzpostavijo stik z objekti disciplinskih ukrepov. To je najbolj odkrito v najbolj neposrednem smislu pojasnil neki tutor za NVO, ki so vključeni v mikroposojilništvo: "Kultura," nas je učil, "je idealna metoda zagotavljanja hitrega iztržka posojil."

"V vsaki kulturi je nekaj, kar deluje, zato je potrebno ugotoviti, kaj to je. Ali je to glavar, religiozni vodja, pritisk skupnosti ali policija? Ugotovite, kaj, in to uporabite."⁴¹

Strukturne prilagoditvene politike disciplinirajo poredne države. Ko so socialne mreže navdahnjene z od NVO posredovanimi sredstvi, lahko postanejo sredstvo samodiscipliniranja revnih. Epizoda z Grameen Bank in Monsanto je le dramatičen primer inherentne možnosti. Kakorkoli že, mednarodne

finančne institucije preko medijev denarja in dolgov razvijajo bolj neposredno povezavo z ogromnimi neizkoriščenimi viri "socialnega kapitala", ki naj bi ga zdaj predstavljali revni. Če sta kredit in denar človekovi pravici, kakor se govori v mikroposojilniških krogih, potem je dolg način prerazporeditve moči na ljudstvo. Vsekakor mi je tako stvari pojasnil svetovalec, ki je bil poslan v Egipt iz bolj osvobojene cone Južne Amerike:

³⁹ Fine, Developmental State, str. 2.

⁴⁰ Za "varnostne mreže" in ustanovitev Socialnih skladov glej The World Bank, *Egypt, Alleviating Poverty* in Graham, *Safety Nets*.

⁴¹ Regional Professional Development Seminar for the Near East v organizaciji USAID Kairo, 7. junij 1995.



71 - Trgovka iz Timbuktuja

“Denar je omogočanje moči. To je denar omogočanja moči. Treba je biti velik, treba je misliti veliko. Posojilojemalci tukaj se lahko zaprejo, če ne plačujejo, zakaj bi torej skrbel. Morali bi jim pomagati, da se zadolžijo. S tem pride rast. V Ameriki dobivamo dnevno po deset ponudb za kreditne kartice. Za tisti kredit moraš plačati neverjetne realne obresti, nekje okrog 40 odstotkov. Ampak ponudba je pred tabo, torej nabaviš kreditno kartico in si denarnico napolniš s kreditnimi karticami. Počutiš se dobro. Tu bi moralo biti isto, zakaj jim torej ne pomagati v dolgove? Kaj hudiča je važno, za kaj rabijo denar, če ga porabijo, da bi omožili svojo hčer. Pa kaj. Kaj mi mar, za kaj porabijo denar, če le odplačujejo posojilo?”⁴²

Ali je to potem, kakor upajo investitorski bankirji, s katerimi sem začela prej, novo področje akumulacije kapitala? Ali bodo borzni investitorji z osvobajanjem skupnosti in njihovih mikropodjetij od zatiralne države našli nova področja za dobičke? Je to nova vrsta nove ekonomije? Kakor nakazujejo od časa do časa v tisku objavljene podobe rokodelcev, ki proizvajajo zanesljivo domače proizvode za pogon dot.comov, potencial očitno obstaja. Toda obstaja tudi druga plat dot.com potenciala, ko ponujeno postane iluzija, tako kot pri izobraževalnih tečajih prvega BONGO/PONVO (*Business Oriented NGO/Poslovno orientirana NVO*) v Kairu, kot magična tableta, ki ozdravi vse tegobe, samo s pritiskom na stikalo.

Podoba, ki je nastala, je še bolj kompleksna. Nekateri marginalizacijo prikazujejo kot prostor osvobajajočega potenciala, stanje, v katerem se lahko gojijo nove zvrsti ekonomske prakse in alternativne vizije socialne realnosti.⁴³ Takšen optimizem, običajno napreden v namenih, čeprav v svojem bistvu prosti trg, je mogoče pričakovati v kombinaciji s protirazvojnimi državami, o katerih sem govorila prej. Kajti mikroneformalnost je prostor, kjer je protirazvoj našel razvojni dom. Je pa tudi, potencialno, nastajajoč trg.

“Nastajajoč trg” je termin, ki se lahko razume na različne načine. Sama ga razumem kot prostore, ki so na novo osvobojeni političnega oviranja gibanja prostega pretoka finančnega kapitala. Finančni kapital, ki išče nove trge, očitno išče nove oblike ukrivljene primitivne akumulacije. V tem bi lahko ležal še en prostor za optimizem, čeprav optimizem z drugačnimi prioritetami. Morda lahko sedaj primitivno akumulacijo spravi v tek prerez-poreditev moči na skupnosti, ne moč države.⁴⁴ In tokrat bi bila lahko kultura, in ne naše minljivo polje narave, tista, ki odpira nova področja. Le malo sredstev, ki so skozi NVO kanalizirani kot posojila, bi lahko imenovali “*finančni kapital*”. Bolj verjetno gre za novo obliko fiktivnega kapitala, ki se je pojavil spričo varnostnih tveganj novega globalnega reda.

⁴² Intervju, ki sem ga opravila v Kairu 5. julija 1995.

⁴³ Escobar, *Encountering Development*, očitno trdi prav to ... Glej, na primer, njegovo izjavo (str. 217), da “nepovezanost iz perspektive revnih ljudi neredko predstavlja privlačne priložnosti!”

⁴⁴ Karl Marx, *Kapital*, prvi zvezek (London: J. M. Dent and Sons, 1974), 14. poglavje.

⁴⁵ Janet Roitman uporablja idejo o meji v podobnem smislu v svojem referatu *New Sovereigns? Regulatory Authority in the Chad Basin* v T. Callaghy, R. Kassimir in R. Latham (ur.) *Transboundary Formations* (Cambridge: Cambridge University Press, v pripravi).

⁴⁶ Mislim, da se je pametno zamisliti nad potencialnimi nevarnostmi antropomorfiziranih karikiranih podob finančnega kapitala (tako dobro ujetega v frazi *Spank the Bank* [Banko po zadnjici]), ali bolj tradicionalne in zastarele podobe “*Wall Streeta*” kot odgovornih za svetovne tegobe, ko uporabljam termin *Wall Street*. *Spanking the Bank?* je bil naslov radijske oddaje Asia Pacific Forum, 19. aprila 2000, WBAI, Pacifica Radio.

⁴⁷ Za neformalizacijo egipčanske države glej Julia Elyachar, *Capturing Informality: The Interaction between the Informal Economy, the State, the Supra-State in NGOs in Egypt, Kairo*, neobjavljen tekst, maj 1994; in Elyachar, *Egyptian Workshop, Global Enterprise*. Castells v *End of Millennium*, str. 98, uporabi termin “neformalizacija države”, da bi označil stanje države v Afriki.

Gre za dobrodelnost z novim obrazom, blaginjo, ki govori jezik kapitala (vse prej kot del državnega proračuna). Toda oblika fiktivnega kapitala ne izključuje novega (ob)mejnega področja.⁴⁵ Če je prerazporeditev moči upanje Seattla, je lahko upanje Wall Streeta.⁴⁶

Medtem pa mednarodne organizacije, obremenjene z izmišljanjem novih oblik "governmentalnosti" (če uporabim trenutno modno besedo, povzeto po Foucaultu), v svetu, kjer je na stotine milijonov ljudi nekako izpuščenih iz modelov globalne ekonomije in političnega reda, očitno v kulturi vidijo zastoj vir, ki se ga da izkoristiti za to, da zagotovi, da bodo revni sami poskrbeli zase. Tako bo velik del svetovnega prebivalstva prepuščen svoji kulturni praksi za preživetje. Ironično. Ali lahko družba, ki je organizirana okrog kulturne prakse mrež, vzdržuje samo sebe? Kritiki globalizacije in razvoja včasih verjamejo, da lahko.

Hkrati pa ima lahko boj mrež, domnevno vedno zunaj države, nenamerne posledice tudi v državi. Nepravilnosti Socialnega sklada in prakse mikroneformalnosti, o katerih sem razpravljala, so le nekateri primeri. Povečane možnosti za mreženje zunaj formalnih pravil igre ekonomije in politike bodo potem lahko povzročile porast obtožb s korupcijo - s tem pa bi ponovno okrepile cel cikel podžiganja protirazvoja. Toda s tem, ko država postaja vedno bolj neformalizirana,⁴⁷ morda v neformalni ekonomiji mrež preživetja ne bo tam, da bi odigrale vlogo, ki jim je bila namenjena v agendi mikroneformalnosti.

Vizija socialnega in političnega življenja kot sveta skupnosti, podjetnikov in NVO je toga v uničenih družbah, kot so Bosna, Somalija in Gaza. V Egiptu je bolj niansirana. Zgoščen socialni svet, po katerem je bila mikroneformalnost oblikovana, ni izginil. Egipčanski režim pa pred NVO in MO ne popušča in srka vase nove vire sredstev za reprodukcijo tistega, kar se še vedno imenuje "država". Toda vprašanja o tem, kaj se v tem procesu dogaja z državo in z družbo ter kaj pričakovati, ostajajo odprta. Investitorski bankirji ter tudi protiglobalizacijski protestniki se prav gotovo lahko nadejajo kakšnih neprijetnih presenečenj.

Prevedla Mateja Zobarič



72 - Dignitarna tržnica

Užitek trgovanja

V tem prispevku bom skušala uskladiti interese kulture in ekonomije v zgodbi ženske iz skupine Vezo na Madagaskarju, ki se v odločnem sledenju lastni koristi srečuje z nekaj graje in veliko občudovanja. Namen te zgodbe je, da nas prestavi onkraj substantivističnega stališča, ki vidi nasprotje med kulturo in ekonomijo, in upamo, da bomo preseгли tudi eno od njegovih najbolj vplivnih kritik. To nas bo popeljalo v domeno individualne motivacije, kjer bomo odkrili trg kot vir užitka.

NENY IN TRGOVINA Z RIBAMI

Tistega dne, ko sem odšla iz Betanie, ene od vasi skupine Vezo na zahodni obali Madagaskarja, me je pospremila množica sorodnikov in dobrih prijateljev, oblečenih v najboljša oblačila. Najstarejša oseba, ki me je spremljala, je bila *neny*, ena od mojih dveh posvojitvenih mater, ki je bila tudi pomembna trgovka z ribami. Ko smo prečkali vodni rokav, ki ločuje Betanio od Morondave, je bila *neny* izrazito nemirna, ker bo zamudila tržni dan. Ko smo sedeli v kanuju, ki prevažala ljudi sem in tja prek rokava, je stegovala vrat in kukala v košare rib, ki so se zibale na glavah njenih prijateljic; ko smo izstopili, je stekla pred naš sprevid in počepnila k drugim ženskam, ki so pregledovale nekaj prekajenih rib, ponujenih za previsoko ceno. Ko smo šli mimo drugih trgovk, so začele dražiti *neny*: se mar ne more ustaviti niti za en dan? Je bilo zanjo res preveč, da bi se uprla trgu? Niti tedaj, ko mora pospremiti svojo belo hčerko s primernim blagoslovom in dobrimi željami? *Neny* se je zasmejala, vstala in se nam ponovno pridružila.

Neny je ženska srednjih let, poročena, mati petih otrok. Je ena od mnogih vezo žensk, ki glede na svoje zmožnosti in v različni meri trgujejo na trgu v Morondavi. Med mojim zadnjim obiskom se je *neny*, ker ni imela svojih rib za prodajo, popolnoma posvetila zapletenim arbitražnim dejavnostim, ki so obsegale nakupovanje rib na obali, da bi jih prodala na trgu po višji ceni. Njen cilj pri tem ni bil, da bi si nabrala kapital in razširila komercialne dejavnosti, ampak je preprosto upala, da bo ustvarila dovolj dobička za nakup živil za dnevne potrebe družine.

Neny deluje na koncu dolge verige transakcij, ki se začenja daleč stran od tržnice. Zgodaj zjutraj se ženske iz vasi, ki ležijo južno od Morondave, odpravijo od doma s košarami prekašenih in svežih rib. Med premikanjem proti severu srečujejo druge trgovke, ki čakajo ob obali, da bi kupile njihove ribe. Če je kupčija sklenjena, bo nova lastnica najverjetneje ponovno prodala ribe naprej proti severu, pri tem bo rahlo povečala ceno in si tako zagotovila majhen dobiček. To se lahko zgodi več kot enkrat, dokler ribe končno ne dosežejo trga. Čeprav bo večina trgovk prehodila vso razdaljo do tržnice, zato da bi pobrale del plačila in nakupile nekaj živil, si lahko samo ženske kot *neny*, ki živijo le nekaj kilometrov stran od Morondave, privoščijo, da porabijo ves dan za trgovanje na tržnici.

Čas je odločilni dejavnik pri organizaciji trgovine z ribami. Zaradi pomanjkanja časa in fleksibilnosti so ženske, ki živijo dlje od Morondave, pripravljene prodajati po nižji ceni, kot jo ribe na koncu dosežejo. Po drugi strani pa *neny* doživlja svoj zaslužek kot neposredno posledico trdega dela: dolge ure sedi na vročini, pogosto lačna in žejna, domov se vrača pozno zvečer, utrujena, z rokami in obleko, ki smrdijo po ribah.

Vendar trgovina z ribami ni zgolj stvar časa in trdega dela, ampak zajema tudi tveganja. Trgovina je tvegana, ker so ribe hitro pokvarljivo blago in ker sta ponudba in povpraševanje izjemno nestanovitna. Oba vira tveganja sta izven trgovkinega nadzora, zato večšo trgovko opredeljuje njena sposobnost, da zazna tiste transakcije, ki bi lahko izničile njen zaslužek, in se jim izogne.



Predvsem mora biti trgovka sposobna, da oceni kvaliteto in količino rib, ki jih namerala kupiti. Pri tem rib ne sme kaj dosti prijemat, da jih ne bi poškodovala. Ženske, ki počepajo okrog košar z ribami, sicer klepetajo in se šalijo, vendar ne morejo skriti, kaj zares počnejo: preračunavajo, koliko rib imajo pred sabo, kakšne kvalitete so, kakšno ceno bodo dosegle na trgu in kako dolgo bo trajalo, da jih bodo prodale.

V enaki meri je uspeh odvisen tudi od zmožnosti trgovke, da predvidi ponudbo in povpraševanje na tržnici. Prva stvar, ki jo zjutraj naredi *neny*, je preiskovanje odtisov stopal ljudi, ki so namenjeni na tržnico. Prepozna lahko odtise stopal večine drugih trgovk (celo, če

imajo obute natikače), to ji da predstav, koliko rib je tisto jutro že odšlo mimo. Ve, kakšno je bilo vreme, in tako lahko napravi grobo oceno velikosti ulova prejšnjega dne. Temu doda drobce informacij, ki se širijo ob obali - naj bo posadka japonske ribiške ladje, ki je zamenjala deset košar rib za živo kozo doli v Antisabu ali pogreb v Begameli, ki bi lahko zadržal nekaj rednih trgovk, da tistega dne ne bi prišle na trg.

Skratka, *nenyjina* naloga je, da predvidi prihodnost tako dobro, kot le more. Ko sem opazovala njene dejavnosti na obali, sem se zavedela, da bi z nekaj kontekstualnimi popravki *neny* precej dobro ustrezala Simmelovemu prikazu konkurence na trgu, kjer "neštetokrat konkurenca doseže to, kar ponavadi uspe edino ljubezni: prerokovati najbolj notranje želje drugega. ... Nasprotna napetost z njegovim [sic] konkurentom izostri poslovneževo [sic] občutljivost za namere

javnosti, celo do točke jasnovidnosti." (Simmel, 1955, citirano v Hirschman, 1982: 1472)

Neny mogoče ni jasnovidka; je pa bistra, občutljiva in napeta. Pravzaprav je prav taka kot "pravi podjetnik", ki ga opisuje Kirzner (1973), čigar glavna značilnost je čuječnost: sposobnost videnja in povečana občutljivost za odkrivanje novih priložnosti za ustvarjanje dobička. Prav njena čuječnost (razpoznavna v živahnih gibih, napeti drži, preiskujočih očeh, njeni nepopustljivi koncentraciji, celo kadar se pretvarja, da ni pozorna) ji omogoča, da je tako uspešna trgovka.

"NE LJUBI SE JI BITI POROČENA"

Na začetku mojega zadnjega obiska mi je *neny* opravičujoče rekla, da naj raje živim v hiši njenega brata kot pri njej. Razlago, ki jo je ponudila, so velikokrat obsojajoče ponovile tudi



74 - Tananarive

druge ženske. Skoraj vsak dan, so mi rekle, se je *neny* vrnila s tržnice, potem ko se je že stemnilo (*mimpoly mantoňaly*); ko so vsi že pojedli in so počivali zunaj, se je ogenj v *nenyjini* kuhinji šele prižgal (*ketsiky mantoňaly*); skratka, njeno ravnanje s stvarmi v hiši, posebno v kuhinji, je bilo precej nesprejemljivo (*ttsy mety*). Medtem ko niti za *neny* ni bilo dvoma, da je bilo življenje v njeni hiši neprimerno zame, so te ženske menile, da ni bilo več primerno niti za *nenyjinega* moža, za njeni dve hčerki in sina in za njenega vnuka.

Zakaj se je *neny* tako obnašala? Njena lastna razlaga je bila preprosta: na trgu je ostala dolgo zato, da bi zaslužila več denarja. Tako se je potem, ko je prodala ribe, ki jih je kupila zjutraj, ozrla za še več ribami. Te je najverjetneje kupovala od tistih trgovk, ki so se, v nasprotju z njo, želele vrniti domov še pred temo. Poudariti moram, da so te kupčije v zadnjem trenutku obenem skrajno tvegane in potencialno zelo dobičkonosne. Čeprav mi je *neny* povedala, kako pomembno je, da se trgovka upre skušnjavi nakupovanja, kadar je tveganje preveliko, domnevam, da je pogosto pozabila na svojo lastno modrost. Videti je bilo, da je bila večinoma sposobna izpeljati kupčijo do konca, a včasih ji ni uspelo in tedaj je izgubila nekaj dobička, ki ga je ustvarila čez dan.

Nenyjini sorodniki ji niso zamerili želje, da bi povečala dobiček; očitali pa so ji očitno nezmožnost, da bi se *ustavila* in tako dosegla tisto, kar je veljalo za pravšnje ravnotežje med ustvarjanjem denarja in skrbjo za družino. Podobno pomanjkanje ravnotežja je prišlo do izraza tudi takrat, ko me je pospremila na letališče in so jo druge ženske zbadale, ker ji ni uspelo, da bi svojo belo hčerko postavila pred trgovanje. Tako kot konference za deloholičnega akademika, je trgovanje za *neny* postalo zasvojenost, izgubila je vsakršen občutek za razmerja. Ob neki priložnosti je nekdo izrazil domnevo, da se je *neny* obnašala tako, kot se je, ker “*se ji ne da biti poročena*” (*ttsy mahefa manambaly*). Ker sem poznala *neny* in njenega precej letargičnega in zamerljivega moža, je bila razlaga videti kar smiselna.

75 - Vezi pripravljajo ribe za prodajo



STROŠKI IN KORISTI

Kakršenkoli je že bil razlog, zaradi katerega je *neny* ravnala tako, kot je, je pomemben vidik njene zgodbe, da so jo zaradi vedenja kritizirali. Te kritike bi zlahka brali substantivistično, tako da bi se zaklinjali na podobo trga kot razgrajevalca družbenih odnosov in prostora svobodnega sledenja lastnim interesom, torej trga kot nasprotja “*moralni ekonomiji*” skupine Vezo. Po tem scenariju, ki

priklicuje substantivistično predpostavko obstoja radikalno različnih ekonomskih mentalitet, bi ženske, ki so kritizirale *neny*, vzdrževale Kulturo (z velikim K) nasproti grozotam (zlu, grehom) maksimalizacije, kjer bi se bila *neny* prisiljena soočiti s svojim nesocialnim vedenjem z marginalizacijo in grajo.

Vendar je ta scenarij popolnoma neprimeren. Kajti zgodba ima še drugo plat, ki razkriva *nenyjine* nesporne dosežke prav na *kulturnem in moralnem* področju identitete *Vezo*. Na drugem mestu (cf. Astuti, 1995) sem na dolgo razpravljala o naravi *vezovstva*, kjer sem pokazala, da ne gre za zasidrano stanje obstoja, v katerega se ljudje rodijo, ampak za način delovanja, ki ga ljudje izvajajo v sedanosti in ki jih dela pripadnike skupine *Vezo* znotraj konteksta in možnosti. Za ljudi skupine *Vezo* je to kar *delajo* (jadranje, ribarjenje, trgovanje z ribami, plavanje in tako naprej) tisto, kar jih ustvarja za to, kar so.

Na tem ozadju nas ne more presenetiti, da je *neny* soglasno sprejeta in cenjena kot "*zelo vezo ženska*" (*Vezo mare ampela io*). Kajti trgovanje z ribami je ena od stvari, ki ljudi dela za *Vezo* (*mahavezo*) in *neny* je po zaslugi različnih izpiljenih spretnosti in svoje zasvojenosti prav posebno dobra pri tem. Ampak to še ni vse. Vsaj v očeh njenih prijateljic (a tudi v očeh nekaterih moških) je *neny* "*zelo Vezo*" zato, ker je, po zaslugi svojih spretnosti in intenzivnosti trgovanja, učinkovito prevzela nadzor nad svojim gospodinjstvom. Potemtakem je živ primer prototipske *vezovske* ženske, tiste, ki odloča o vsem (*ampela Vezo manao decision*). In tako so tiste ženske, ki so kritizirale *neny*, ker je ostajala predolgo na tržnici, v enaki meri izražale občudovanje do nje, ker je "*postala kot moški*" (*manahaky johary ampela io*). Pri tem ima nemajhen delež zaslug njena predanost trgovini.

Medtem ko je *nenyjina* zgodba zapletena z nasprotji (njene ekonomske dejavnosti so vir kritike in občudovanja) to za substantivistično zgodbo ne velja: ne uspe ji upoštevati kompleksnosti *nenyjinega* obnašanja na tržnici in izven nje.

Nadaljnji razlog, zaradi katerega substantivistična zgodba ni primerna, je, da zlahka prikrje pomembne *razlike* med protagonistami. Vzemimo *Nikyjin* primer. *Niky* je ena od *nenyjinih* hčera; pred nekaj leti se je poročila in se preselila k sorodnikom po moževi strani, večkrat je zanosila, toda dotlej še nobenkrat ni donosila. *Niny* pogosto trguje v *nenyjini* družbi in pogosto se vrača s tržnice prav tako pozno kot *neny*. Toda zaradi njene starosti in nedvomno tudi zaradi njene neplodnosti velja njeno vedenje za veliko bolj graje vredno kot *nenyjino*. V njenem primeru je konflikt med trgom in zakonskim stanom obsojen mnogo ostreje.

Nikyjin primer razkriva, da je stopnja *nenyjine* udeležbe v trgovanju možna predvsem po zaslugi posebnega strukturnega položaja (njene starosti, starosti njenih otrok, značaja njene- ga moža). Vendar kaže tudi, da *nenyjini* družbeni položaj določa značaj moralnih očitkov: preprosto povedano, *neny* si glede na starost svojih otrok lahko veliko lažje kot mlada ženska brez otrok privoščiči, da prelomi družinska pravila in ne upošteva zakonskih vrednot.

Drugačno moralno vrednotenje *Nikyjine* in *nenyjine* vpletenosti v trgovanje vpeljuje novo razsežnost v našo zgodbo. Razvidno je, da *neny* ni soočena z absolutnimi kulturnimi normami in vrednotami, ki bi same po sebi in same od sebe omejevale zasledovanje lastnega interesa. Namesto tega je soočena z določenimi *stroški* (z utrujenostjo, s slabim zdravjem,

s kritikami, ki jih proti njej usmerjajo ženske sorodnice, z nejevoljo svojega moža) in z določenimi *koristmi* (z dobičkom, neodvisnostjo, s kulturno konstrukcijo svojega vezovstva, s potrditvijo svoje moškosti).

Referenčni okvir za ocenjevanje žrtev in koristi je specifičen glede na *nenjino* osebno zgodovino (starost, otroke, moža) in, bolj splošno, glede na socialni in kulturni kontekst, znotraj katerega *neny* deluje (narava vezovske identitete, družinska pravila in zakonske vrednote). Potemtakem je mogoče najti zrno resnice v substantivističnem ukvarjanju z načinom, na katerega kulturne norme vplivajo na sledenje lastnemu interesu in ga omejujejo - zadeva, ki bi jo mimogrede in brez oklevanja sprejeli številni institucionalistični ekonomisti. Težava s substantivističnim scenarijem je, da dovoljuje le en konec: individualno delovanje je tako vtisnjeno v družbene odnose in kulturne norme so ponotranjene do take stopnje, da Kultura (z velikim K) vedno zmaga na račun individualnega lastnega interesa (v kolikor je lastni interes lahko artikuliran). Kar se v tem scenariju izgubi, je nenehno trenje, ki je stvar pogajanj, med stroški in koristmi, povezanimi s sledenjem lastnemu interesu - zares pomembna izguba, glede na to, da prav to trenje v veliki meri napolnjuje *nenjino* življenje, ki je prav zato tako razburkano.



76 - Utrinki s tržnic



77 - Utrinki s tržnic



78 - Utrinki s tržnic

NEWY IN TRANSCENDENČNI RED

Substantivistična teorija, ki sem jo kritizirala, je bila seveda preizpraševana že velikokrat prej. Appadurai (1986), na primer, je nastopil proti pretirani dualistični drži, običajni za antropologijo, ki je ustvarila razcepe, kot so "mi" in "oni", blago in darilo, lastni interes in moralnost, tržna menjava in recipročnost in številne druge permutacije tega. Appadurai meni, da bi se morali usmeriti v "vračanje kulturne dimenzije družbam, ki so preveč pogosto predstavljene preprosto kot ekonomije z veliko začetnico, in v vračanje preračunljive razsežnosti



79 - Prihod

družbam, ki so prepogosto preprosto prikazane kot solidarnostne z malo začetnico." (Appadurai, 1986: 12). V zvezi z drugo nalogo sta Parry in Bloch uredila zbornik *Denar in morala menjave* (*Money and Morality of Exchange*, 1989), ki je zelo verjetno eden najbolj vplivnih prispevkov v zadnjih letih.

Parryjev in Blochov *Uvod* neposredno izpodbija substantivistično stališče, da v predkapitalističnem svetu ni prostora za moškega, ki bi želel pridobiti čim več, ali žensko, ki bi sledila lastnim interesom. Etnografski material, predstavljen v knjigi, dokazuje, da je substantivistična dihotomija med "nami" in "njimi" popolnoma zgrešena, ker se "oni" (Fidžijci, Malajci, Merina in tako dalje) sistematično lotevajo individualističnih, preračunljivih aktivnosti in sledijo svojim interesom, ne da bi s tem izzvali kulturno katastrofo, ki jo pričakujejo, se je bojijo in si jo vendarle želijo substantivisti. Poleg tega

isti etnografski material kaže, da je to, kar imajo substantivisti za odločilno razliko med dvema različnima družbama, pravzaprav odločilna razlika med dvema različnima transakcijskima ureditvama *znotraj ene* in iste družbe: ena je povezana s kratkoročnim individualnim tekmovanjem, druga pa z reprodukcijo dolgoročnega družbenega in kozmičnega reda.

Parry in Bloch sta naredila veliko, da bi vrnila preračunljivo razsežnost družbam, ki jim je bil zanikan sam obstoj individualnega lastnega interesa. S tem sta ustvarila nekaj analitičnega prostora, v katerega je mogoče umestiti ribjo trgovko, kot je *neny*. Vendar se mi zdi, da ta prostor še vedno ni dovolj velik, in sicer iz dveh razlogov.

Parry in Bloch sicer priznavata sfero kratkoročnih pridobitnih dejavnosti, ki sledijo lastnim interesom, vendar se potem usmerita drugam: njun teoretski interes ne leži v kratkoročnem transakcijskem redu samem po sebi, ampak ju zanima, kako se prehodni svet na lastem interesu temelječe individualne dejavnosti preoblikuje v dolgoročno reprodukcijo družbenega reda. Lahko bi trdili, da je taka odločitev modra, ker usmerja naše napore na področje dolgoročnega transakcijskega reda, za katerega analizo smo antropologi najbolj primerni. Z drugimi besedami, lahko se odločimo, da je najbolje prepustiti analizo kratkoročne transakcijske ureditve, ki maksimalizira lastni interes, ekonomistom, ki nedvomno bolje opravljajo ekonomske raziskave kot antropologi. Vendar bi taka strategija pomenila umik iz področja, na katerem lahko antropologi zares doprinesemo pomemben prispevek prav po zaslugi tiste vrste pričevanj, za katerih zbiranje smo izvežbani.

Antropologova analiza kratkoročne transakcijske ureditve se verjetno ne bi zelo razlikovala od ekonomistove. Vendar je ekonomija znanost "*ceteris paribus*": ob upoštevanju nekaterih nagnjenj in preferenc, na podlagi katerih ekonomist ne izreka svojega mnenja, je mogoče vedenjske vzorce na trgu racionalno razložiti. Zadovoljiva razlaga nenyjinega vedenja mora gotovo vsebovati razumevanje kompleksnega računa stroškov in koristi (to bi ekonomist imenoval funkcija koristnosti), ki so vsebovane v njenih dejavnostih na trgu in izven njega. Kot sem tukaj dokazovala, nas to popelje v dobro uveljavljene domene analize antropologije, kot so sorodstvo in družinski odnosi, življenjski cikel, vloge spolov, identitete in seveda obrekovanja.

Ne trdim, da bo "*kulturni*" pristop razkril drugačen red (neekonomske) racionalnosti. Namesto tega se moramo, da bi se pomaknili onkraj substantivistične trditve o drugačni ekonomski mentaliteti in za vrnitev pomembne vloge kratkoročnemu transakcijskemu redu pri analizi, osvoboditi naše "*omejene definicije ekonomskega interesa*" (Bordieu, 1977: 177), ki je, kot je pokazal Hirschman (1977), zakoreninjena v brezpogojni in poljubni ločitvi med "*strastmi*" in "*interesi*", lastni evropskim intelektualnim tradicijam. In da bi to videli - kot je rekel Bordieu (1977: 176), se praksa nikoli ne preneha prilagajati ekonomskemu preračunavanju (lovljenju ravnotežja med stroški in koristmi) -, moramo razširiti pojma stroškov in koristi tako, da bosta vsebovala, kot je predlagal Bordieu, tudi "*spodbudne besede*' in *nasmeh, stiske rok in skomige ramen, pohvale in pozornost, izzivanja in žalitve, spoštovanje in časti, moč in zadovoljstvo, obrekovanje in znanstveno informacijo, ugled in priznanje*" (Bordieu, 1977: 178). Dodamo jim lahko utrujenost in slabo zdravje, kritiko in nezadovoljstvo, neodvisnost in priznanje vezovstva, in, kot bomo videli, tudi vznemirjenje spuščanja v tveganje in čisti užitek v igri trgovanja.

Skratka, glede na to, da moramo ustvariti pomemben prispevek k preučevanju kratkoročnih transakcijskih ureditev, je težava s Parryjevim in Blochovim pristopom v tem, da nas spodbuja, naj o tem rečemo premalo. Torej nas spodbuja, naj rečemo veliko preveč o transcendentnem redu.

Iz vidika transcendentnega reda je kratkoročno prizadevanje preračunljivih posameznikov povsem nepomembno. Na koncu šteje le, da so te neznatne trgovske aktivnosti na neki točki *preoblikovane* v dolgoročni transakcijski red. Družbe pridobitniških, tekmovalnih in na lastnem interesu temelječih dejavnosti ne dojemajo kot nemoralne ali celo grešne same po sebi: namesto tega izzovejo najstrožjo grajo, kadar posameznikova vpletenost v kratkoročni krog postane sama sebi namen in ni več podrejena in spremenjena v reproduciranje transcendentnega reda (Parry in Bloch, 1989: 26–27). Glede na to analizo se zdi, da transcendentni red vedno zmaga z nadzorovanjem, če ne popolnim motiviranjem, vedênja ljudi.



80 - Kikirikjevo maslo

Po svoje ta argument precej dobro velja za skupino Vezo na splošno in za *neny* posebej. Za skupino Vezo je razlika med dvema transakcijskima redoma načrtana med dejavnostjo skrbi zase v nasprotju s skrbjo za prednike. V prvem primeru se bahajo z nezmožnostjo, da bi prihranili in načrtovali v naprej, s pomanjkanjem modrosti in s kratkoročno naravnostjo; v drugem primeru grajajo drug drugega zaradi nespametnosti in pritiskajo na druge, naj shranjujejo in načrtujejo, da bodo nabrali dovolj denarja za izgradnjo novih grobov za prednike. Vsekakor je *neny* prava mojstrica, kadar pride do grajanja in pridiganja o varčevanju. Ko je njena družina gradila predniški grob, je preživljala svoj čas tako, da je oštevala ljudi, ker so razsipali denar za dobro hrano, namesto da bi ga prihranili za nakup opek in barve. Nenehno je opominjala ljudi, da njihove kratkoročne pridobitne individualistične dejavnosti na morju in na trgu ne morejo postati same sebi namen, ampak morajo biti spremenjene v ustvarjanje in reprodukcijo reda prednikov.



81 - "Grand Marché" v Bobu Dioulasso

Toda *neny*, kot smo videli, ni le najstarejša, najmodrejša in včasih najbolj v bes spravlajoče vestna družinska članica, ki jo skrbi, da njeni sorodniki ne bodo pripravljani brzdati lastnih interesov, da bi lahko izkazali spoštovanje prednikom. *Neny* je tudi spretna, živahna in uspešna trgovka, ki jo lahko trgovanje tako popolnoma prevzame, da pozabi na moža, otroke in belo hčerko ter domnevam, da celo na prednike; lahko jo grajajo zaradi tega, toda ko je na tržnici, *neny* pozabi tudi na te kritike. V teh trenutkih

ostre osredotočenosti, ko njeno srce močno razbija, se zdi, da je *neny* zmožna preseči transcendentni red in ga premagati, tako da ustvari svet, ki je prav tako fantastičen kot svet njenih prednikov, v katerem ni nikogaršnja žena, niti sestra ali mati, ampak zgolj spretna, živahna in preračunljiva trgovka z ribami.

S priznanjem, da je lahko tako, vpeljemo bistven, toda zlahka prezrt vidik *nenyjinega* individualističnega sledenja lastni koristi: dejstvo, da *neny* pri tem neznansko uživa.

UŽITEK TRGOVANJA

Res je, da *neny* najbrž ne bi nikoli priznala, da *uživa* v trgovanju. Ko se vrne s tržnice, se pritožuje nad utrujenostjo, slabim zdravjem, soncem in vročino in opominja poslušalce (moža, dve hčerki, sina in vnuka), da tako trdo dela v njihovo dobro. Toda ko sem jo napeljala, da je govorila o tem, kar dela na tržnici, in ko je pretresala svoje dosežke in zapletene trgovske načrte s prijateljicami in sorodniki, bi bilo težko zgrešiti razburjenje v njenem glasu in lesk v njenih očeh.

Veliko je bilo napisanega o “socialnih aspektih” tržnic v Afriki in drugod. Najbolj znano je delo Bohannana in Daltona, ki sta priskrbela seznam najpomembnejših neekonomskih funkcij tržnic na afriški celini (Bohannan in Dalton, 1962: 15–19); vključeval je tržnice kot točke za razglašanje informacij, prostore za srečevanje prijateljev in sorodnikov in za izmenjavo novic in govoric ter tudi priložnosti za iskanje spolnih partnerjev. V tem substantivističnem tonu so “socialni aspekti” tržnice in zadovoljitve, ki izhajajo iz klepetanja, opravljanja, izmenjave novic in pogledov, priklicani zato, da bi nas spomnili, da v družbah, kjer tržni princip deluje le na obrobju, tržna menjava ni zvedljiva na čisto ustvarjanje dobička in zasledovanje lastnega interesa.

Vendar bi v nasprotju s substantivistično zdravo pametjo rada predočila, da čeprav *neny* nedvomno uživa v neekonomskih vidikih, povezanih z morondavsko tržnico (če nič drugega, je družba sotrgovk prijetnejša od družbe njenega moža), je tisto, v čemer *zares* najbolj uživa, čisto neoklasicistično maksimaliziranje profita, kar se tiče ciljev in sredstev.

Neny potrebuje zaslužek; predvsem zaradi tega trguje. Toda videti je, da *rada* ustvarja zaslužek, saj najde v trgovski dejavnosti enak globok vir ugodja in vznemirjenja, kot ga je Gell (1992) pripisal trgovcem na bazarju v Indiji. Kot pravi Gell, “je *trgovanje v nekem smislu nujno, skoraj po definiciji, vir subjektivne zadovoljitve, saj trgovati pomeni prejeti blago večje vrednosti v zameno za blago manjše vrednosti. To je sreča.*” (Gell, 1992: 149). *Neny* nikoli ne izrazi svoje sreče v toliko besedah; toda njeno zadovoljstvo je očitno, ko se, po končanem dnevu, ki ga je preživela na tržnici, vrne s košaro, polno riža, mesa, kave in sladkornega trsa, in se nameni dati napotke svoji najstarejši hčeri, kaj naj skuha za večerjo. *Neny* ustvarja dobiček, dobro jé, ima

nadzor nad stvarmi in to ji je všeč.

Vendar je v igri še en element, ki se nanaša na posebna sredstva, ki jih uporablja *neny*, da doseže svoje namene. Že prej sem opozorila na veščine, ki jih obvladuje, na nepopustljivo koncentracijo in živahnost, s katerima se sooča z intelektualnim izzivom, kako predvideti in nadzorovati kompleksno vrsto spremenljivk (vreme, pogrebi, odtisi stopal, japonske ribiške ladje) in oceniti potencialne dobičke in izgube. Vsak dan na obali in na tržnici *neny* usmeri svoj um v to igro ugibanj, si zamišlja nove scenarije, raziskuje nove možnosti in išče nove rešitve. To ugibanje, zamišljanje in raziskovanje je tisto, kar je za *neny* tako prijetno in kar jo tako prevzame. V tistih redkih trenutkih, ko sem jo lahko našla pri počivanju pred hišo, se ni mogla domisliti nobenega boljšega



82 - Prodaja vode

načina, da bi nas zabavala, kot da je pripovedovala, kako je prejšnji dan predvidela porast cen, poceni kupila sveže ribe in jih prekadila, ter jih naslednjega dne prodala z velikim dobičkom. Bila je očitno zadovoljna s svojim praktičnim dosežkom, toda jasno je bilo tudi, da je iz preračunavanj, napetosti in moči njene domišljije izhajalo tudi nekoliko bolj razredčeno *estetsko* zadovoljstvo.

Izziv, s katerim je *neny* soočena na trgu, ni zgolj intelektualen. Dnevi ji potekajo v sprejemanju tveganj, ki so sicer skrbno ocenjena, in če je nujno, omejena, a zato nič manj neizogibna. Prav to daje trgovanju z ribami vznemirljivost in zaradi tega je videti, da udeleženke prevzame v veliko večji meri kot, na primer, pogosto zaspane in umirjene prodajalce riža. Ne le, da tveganje ljudi ohranja živahne, ampak tudi ustvarja pričakovanje uspeha, ki nikoli ni samoumeven, zato je toliko bolj razveseljiv, če ga uspe doseči. Čeprav je *neny* vsak dan sledila podobni rutini, je imela vendarle vsak dan kaj novega povedati; namesto da bi poudarjala rutino, je izbrala izpostavljanje različnosti, priložnosti, sprememb v strategiji in rezultatov. Vsakodnevno vznemirjenje pri razbiranju situacije, izpeljavi načrta in izkoriščanju novega okolja je potemtakem centralno za *nenyjin estetski* užitek v trgovanju.

Užitek, ki za *neny* izhaja iz trgovanja, od lepote čiste konkurence in abstraktnega računanja dalje, nam pove nekaj, kar je odločilnega pomena za njeno motivacijo in dokončno razloži njeno vedênje. Kajti intenzivnost, s katero se *neny* posveča trgovanju, z dodatnimi urami, ki jih zvečer porabi na tržnici, je gotovo izraz iskanjažitka: v osnovi pri tem ne gre za užitek pri ustvarjanju dodatnega kupčka denarja, ampak prej za užitek zamišljanja in predvidevanja ter preizkušanja novih poti.

Prevedla Sarah Lunaček

LITERATURA

- APPADURAI, ARJUN (1986): Introduction: Commodities and the Politics of Value. V: Apparudai, Arjun (ur.), *The Social Life of Things. Commodities in Cultural Perspective*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ASTUTI, RITA (1995): *People of the Sea. Identity and Descent among the vezo of Madagascar*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BOHANAN, PAUL in DALTON, GEORGE (ur.) (1962): *Markets in Africa*. Evanston: Northwestern University Press.
- BORDIEU, PIERRE (1977): *Outline of a theory of Practice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GELL, ALFRED (1982): The Market Wheel. Symbolic aspects of an Indian tribal Market. V: *Man*, št. 17 (3): 470–491
- HIRSCHMAN, ALBERT O. (1977): *The Passions and the interests. Political arguments for capitalism before its triumph*. Princeton; Princeton University Press.
- KIRZNER, ISRAEL (1973): *Competition and Entrepreneurship*. Chicago: University of Chicago Press.
- PARRY, JONATHAN in BLOCH, MAURICE (1989): *Money and the Morality of Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SIMMEL, GEORG (1955): *Conflict and the web of Group Affiliations*. Glencoe, IL: The Free Press.

Pozabljeni od boga in prekleti od zgodovine

Tuaregi in njihov boj za preživetje

V zadnjem desetletju smo v Sloveniji priče povečanega zanimanja (strokovne) javnosti za Afriko. To je na eni strani pripeljalo do procesa spreminjanja podob(e) o Afriki, istočasno pa smo še vedno pod informacijsko (samo)blokado, zaradi katere je ta proces obeležen predvsem s (pre)oblikovanjem stereotipnih predstav in predsodkov o Afriki. Številni afriški družbeni problemi in konflikti se zato v Sloveniji še vedno razlagajo kot posledice zaostalosti, pozablja pa se na posledice (neo)kolonializma in sodobnih globalnih ekonomskih in političnih tokov. Prav zaradi njih številne multietnične afriške države, s kolonialno določenimi mejami, prisegajo na koncept nacionalne države, ki po Basilu Davidsonu predstavlja največje breme afriškega človeka (Davidson 1992). To nam na južnem obrobju Sahare v zadnjem



desetletju dokazujejo številni oboroženi konflikti, v katerih so po pravilu vpletene različne socialno in kulturno heterogene skupine (Sahrawi, Tuaregi, Tubu in Teda, Nuba, Nueri ...), med katerimi si bomo v nadaljevanju podrobneje ogledali usodo saharskih Tuaregov, ki jih je prekletstvo (neo)kolonializma dobesedno prisililo v konfrontacijo z državo.¹

Tuaregi² so berbersko govoreče ljudstvo, naseljeno na prostranih saharskih in sahelskih ozemljih petih afriških držav: Alžirije, Libije, Malija, Nigra in Burkine Faso.³ Ocene o njihovem skupnem številu so različne in se gibljejo med devetsto tisoč (Encyclopedia Britannica 2000) in milijon petsto tisoč (Nicolaisen in Nicolaisen, I., 1997: 19). Sami zase so v preteklosti uporabljali več imen: *imadžeren*, kar je ime za plemiško kasto; *Kel Tamašek*, ljudje, ki govorijo jezik *tamašek*⁴ in pa *Kel Tagelmust*, kar bi v prevodu pomenilo zakriti ljudje. Ime Tuareg (ednina Targi) so šele v zadnjem obdobju prevzeli od Arabcev. Obstaja več teorij o izvoru te besede. Henri Duveyrier, pisec prve monografije o Tuaregih, se sklicuje na arabski izvor korena *terek* (zapuščen, pozabljen) in razlaga pomen besede Tuaregi kot "pozabljeni od boga" (Duveyrier, 1864: 317).



84 - Kemalov tabor v bližini Timbuktuja

Nicolaisen je pri razlagi danes najbolj razširjene hipoteze o izvoru njihovega imena izhajal iz besede *Targa*, s katero so Tuaregi označevali del Sahare v današnji Libiji, ki je v arabščini poznana kot *Fezzan*. Tam naj bi v srednjem veku živela pomembna tuareška skupina, imenovana *Targa* (Nicolaisen in Nicolaisen, I., 1997: 47).

Zaradi ogromnega področja, ki ga naseljujejo, obstaja več dialektov njihovega jezika *tamašek* ter tudi (manjše) razlike v

¹ Dostop do te literature o Tuaregih mi je na The London School of Economics (LSE) in School of Oriental and African Studies (SOAS) omogočilo študijsko gostovanje na LSE v Londonu na začetku leta 2000; za to se imam zahvaliti predvsem Mauriceu Blochu in Chrisu Fullerju. Zaradi popolnega nepoznavanja Tuaregov v Sloveniji spremlja to besedilo obsežna in upam da reprezentativna (antropološka) bibliografija o Tuaregih. Gianni Djaba Danev pa gre vsa zahvala za pozorno branje tega besedila.

² Ko zapišem Tuaregi, mislim tudi Tuareginje in to velja tudi za druga samostalniška poimenovanja v vseh sklonih in številih ter za glagolske oblike, razen če ni posebej drugače pojasnjeno (Rošker 1996: 6–7).

³ Iz arabskih virov izvemo, da so bili v 12. stoletju Tuaregi naseljeni še na mejah današnjega Maroka. Po tem so se pred širjenjem islama skozi stoletja pomikali vedno bolj proti centralni in južni Sahari (Norris, 1986: 32).

⁴ Ker ne govorim tega jezika, imajo tuareški pojmi v tem besedilu zgolj informativni značaj in ne navajam vseh različnih narečnih oblik. Poznavalci so si enotni v mnenju, da je najboljši slovar tuareškega jezika sestavil Charles de Foucauld (Foucauld, 1951–1952).

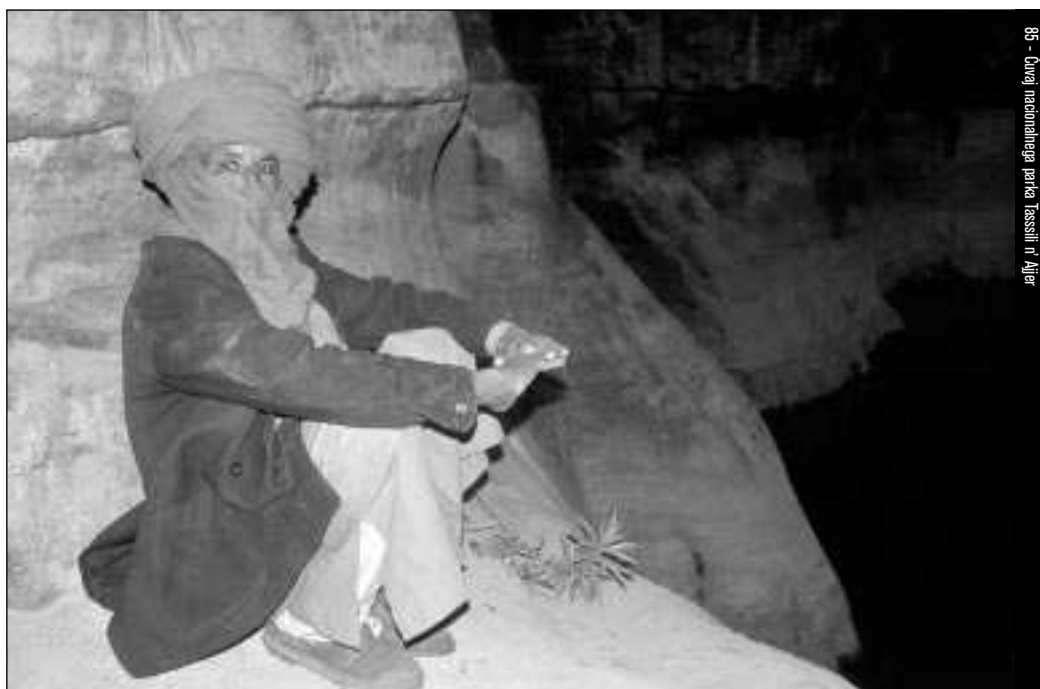
⁵ Nekateri avtorji menijo, da gre pri tuareških (kon)federacijah za predkolonialne politične kategorije (Rasmussen, 1997: 3). Zadnji tuareški upori pa nam dokazujejo, da v spremenjeni obliki še danes opravljajo svojo funkcijo povezovanja različnih klanov pod poveljstvom enotnega vodje.

⁶ Film je bil posnet po romanu Paula Bowlesa, v katerem avtor opisuje glavno junakinjo, ki po smrti moža tava za karavano, ki jo vodijo Arabci (Bowles, 1997). Bernardo Bertolucci pravi, da po tem, ko je tik pred snemanjem filma spoznal Mana Dayaka in njegove prijatelje, ni mogel več ostati zvest Bowlesovi literarni podlagi. "Posilstvo sem črtal iz scenarija, saj pri Tuaregih, o katerih je imel Paul Bowles samo približne predstave, ni posilstev." (Bertolucci 1996: 135) Zaradi tega so v filmu namesto Arabcev kot karavaneri nastopili Tuaregi.

⁷ Ker se najstarejši zapisi v tem jeziku pojavljajo na stenskih risbah iz drugega tisočletja p. n. št., nekateri avtorji sklepajo, da se Tuarege lahko smatra za naslednike tistih prazgodovinskih zavojevalcev, ki so si pokorili prvotno prebivalstvo Sahare (Striedter, 1997: 4). *Tifinar* naj bi izviral iz antične libijske pisave Garamantov in ga sestavlja petindvajset soglasnikov, samoglasniki pa se včasih, ko so na koncu besede, posebej označijo s piko (Nicolaisen in Nicolaisen, I. 1997: 43–44). Učenje pisave, ki se lahko piše in bere v navpičnih stolpcih, vodoravno ali diagonalno (smer branja nakazujejo asimetrične črke), je med Tuaregi še vedno domena žensk.

družbeni organizaciji in odnosih med severnimi in južnimi Tuaregi. Severni se delijo v dve večji federaciji:⁵ *Kel Ajjer* (Alžirija, Libija) in *Kel Ahhagar* (Alžirija). Južni pa na: *Kel Adrar* ali *Kel Ifora(s)* (Mali, Niger), *Kel Air* (Niger), *Kel Geres* (Niger), *Ivelemeden Kel Denek* (Niger), *Ivelemeden Kel Ataram* (Mali, Niger, Burkina Faso) in *Kel Tademaket* (Mali). Imena federacij se ponavadi navezujejo na regionalno-geografska poimenovanja, saj *Kel* dobesedno pomeni "ljudje iz/od" (Vikør 1999: 24), vendar pa je (bila) vsaka federacija znotraj razdeljena še na vrsto samostojnih frakcij - *Kelov*.

Na začetku moram priznati, da sem se tudi sam srečal s Tuaregi s pomočjo klasične orientalistične uzance, to je eksotizma. Že v otroštvu so me namreč fascinirali opisi karavan in zakritih gospodarjev Sahare, ki na kamelah popolnoma obvladujejo puščavo. Te podobe mi je poleg študija etnologije obudil tudi film *Čaj v Sahari* Bernarda Bertoluccija,⁶ ki je v protiislamsko usmerjeni zahodni svet ponesel slike Tuaregov z zastrtimi obrazi in Tuareginj brez tančice, tega zahodnega simbola zatiranja žena v islamskih deželah. Zato me pravzaprav ni presenetilo, ko sem imel pred leti v Berlinu priložnost spoznati etnologinjo, ki je akademsko kariero zamenjala za lastno, donosno turistično agencijo; vodila je turiste, v veliki večini ženske, na sever Nigra občudovat Tuarege. V Maroku sem nato srečal nemalo ljudi, predvsem Berberov, ki so se izdajali za Tuarege, se z zakritimi obrazi fotografirali s turisti in jim mimogrede prodali kakšno tuareško "antikviteto". Glavni razlog za tovrstno identifikacijo je bilo seveda berbersko poznavanje turistov, njihovih praznih glav in polnih denarnic. Mladi berberski učitelj mi je nato na Atlasu razložil, da so Tuaregi samo eno izmed berberskih ljudstev, ki občasno še prihajajo s karavanami iz Timbuktuja prek Sahare do Zagore na jugu Maroka in da tako maroški kot alžirski Berberi danes, dodati smemo v procesu etnizacije, prevzemajo tuareško pisavo *tifinar*,⁷ v kateri je nato ponosno izpisal nekaj besed.



85 - Čuvaj nacionalnega paketa Tassili n' Ajjer



86 - Brezpotja

Prvega Tuarega, Kemala, sem spoznal januarja leta 1999, v bližini Timbuktuja. V svojem taboru nama je pripovedoval o bogatem očetu, ki je v veliki suši med letoma 1968 in 1974 izgubil celotno čredo kamel. Kemal je zato že kot mladenič moral spremljati karavane in je na ta način zbral dovolj denarja, da si je lahko v dobrem desetletju privoščil nekaj kamel, čredo koz, se poročil in sedaj živi v okolici Timbuktuja ter občasno vodi turiste v puščavo. Samo omenil je, da je sedaj v Maliju mir, da se Tuaregi ne upirajo več in da se jih je veliko zaposlilo v vojski. Zato pa je poznejši ladijski sopotnik na reki Niger vedel povedati, da je tudi v tem konfliktu civilno prebivalstvo postalo tarča vladnih vojaških in paravojaških sil in kako je njegova žena z otroki uspela preživeti "pohod smrti" od Timbuktuja, peš, čez puščavo, do Mavretanije. Ob vrnitvi domov sem ob pičlih virih, ki so mi

bili na razpolago, začel spoznavati, da pri tem zadnjem tuareškem uporu v začetku devetdesetih let nikakor ni šlo za banditizem, temveč v prvi vrsti za vprašanje preživetja. Za razumevanje tega vprašanja pa je potrebno predstaviti nekatere osnovne socialne in kulturne značilnosti tradicionalne tuareške družbe⁸ in z njimi povezana zgodovinska dejstva.

POLITIČNA ORGANIZACIJA TUAREGOV

Najbolj stabilne politične enote so v tradicionalni tuareški družbi predstavljale "skupine bobna",⁹ sestavljene iz večih sorodstvenih skupin, klanov. V njih so prevladovala endogamne poroke znotraj sorodstvene skupine, v katerih so prednostne poročne partnerje moških predstavljale sestrične po materini liniji (hči materinega brata). Tudi najpomembnejši gospodarski resorji in politične pozicije so se prenašale matrilinearno, znotraj materine

⁸ V zadnjem stoletju je prišlo do pospešenega spreminjanja tradicionalne tuareške družbe. V kolikor ni posebej omenjeno, se večina podatkov in tej predstavitvi nanaša na tradicionalno tuareško družbo, saj bomo nekatere spremembe in predvsem vzroke teh sprememb spremljali v nadaljevanju besedila. V primeru Tuaregov, ki živijo kot pastoralni nomadi v odročnih področjih Sahare, lahko še danes govorimo o njihovi tradicionalni družbeni strukturi. Natančneje povedano, o njihovih tradicionalnih družbenih odnosih, sistemih vrednot in produkcijskih oblikah. Ob tem si le težka pomagamo s statističnimi podatki, saj obstajajo zelo različne informacije o številu pastoralnih nomadov med Tuaregi. Na eni strani so tako pričevanja izpred desetih let, ko so v Nigru 35 % celotne in 60 % ruralne populacije opredelili kot nomade (Mallam, 1989: 46), po drugi strani pa prav antropologi poročajo, da v Nigru de facto le manjši delež Tuaregov živi izključno od pastoralne ekonomije (Waibel, 1998: 256).

⁹ Večina piscev o Tuaregih govori o njihovih plemenih, a to se mi zdi, zaradi številnih antropoloških problemov, vezanih na koncept plemena (npr. definicija, kriteriji, evrocentrizem ...), in njegovega sprejemanja kot pejorativnega in stigmatizacijskega termina, neustrezno (eno izmed najbolj doslednih antropoloških kritik plemena je podal Southall, 1998). Tuaregi sami uporabljajo oznako *ettebel* - "skupina bobna", ki je poimenovana po dominantnem plemiškem sorodstvu skupine.

¹⁰ Edino izjemo je predstavljal poglavar Kel Air v Nigru. Njegov amenokal je od leta 1404 sultan iz Agadeza, vendar je tudi on zgolj simbolični vodja in razsodnik med posameznimi "skupinami bobna" (Vikar 1999: 200).

¹¹ Pri opredeljevanju tuareške družbene stratifikacije se v antropologiji uporabljajo različni izrazi: kaste, razredi, sloji, stanovi in socialne kategorije. Ker socialna diferenciacija Tuaregov ni (bila) samo ekonomska, se mi zdita najbolj uporabni oznaki družbeni stan in socialna kategorija.

¹² Seveda so imena družbenih stanov in njihove generične značilnosti, ki jih bom tukaj predstavil, razmejene in nemalokrat v nasprotju z nekaterimi drugimi tuareškimi družbenimi univerzalijami, kot so npr. osebne lastnosti, starost ali spol (primerjaj Rasmussen, 1997).

sorodstvene linije. Zaradi povezave več klanov v “skupini bobna” je (bil) ta v prvi teritorialna enota, saj “ne moremo govoriti o nekem unilinealnem pokolenju skupine” (Nicolaisen in Nicolaisen, II. 1997: 501). To teritorialno enoto Tuaregi še danes imenujejo *tavsit*, ki ji je načeloval poglavar in lastnik bobna, *anastafidet*, vendar je bila njegova moč omejena (Claudot-Hawad, 1993: 68–71). Različni *tavsit* so se združevali v prej omenjene federacije, *imenan*, s formaliziranimi političnimi odnosi. Na ta način so (bili) vsi prebivalci posameznih regij, ne glede na različno klanovsko pripadnost ali socialni položaj, povezani v federacijo pod vodstvom poglavarja plemiškega rodu, imenovanega *amenokal*.¹⁰ Tudi ta je bil lastnik bobna, *ettebel*, ki je predstavljal njegovo edino insignijo. Izbrali so ga samo nekateri *anastafidet* plemiškega in podložniškega stanu. Politični položaj *amenokala* ni (bil) niti deden, niti doživljenjski (Bernus, 1981:83).



87 - Obred pozdravljanja

DRUŽBENA SLOJEVITOST

V tuareško federacijo so bili vključeni vsi tuareški stanovi.¹¹ Horizontalno delitev tuareške družbe večina avtorjev opredeljuje z dihotomijo svobodnih nasproti sužnjem. Na vrhu družbene lestvice svobodnih ali “pravih” Tuaregov, *imuchar*, kakor jim pravijo na severu, je dominirala in še vedno dominira manjšinska plemiška kasta nomadskih *ihaggaren* (na severu) in *imajeren* (na jugu),¹² ki so (bili) pogosto svetlejše polti. Čeprav naj bi šlo za pretežno endogamne skupnosti, katerih poudarek na rasni čistosti naj bi bil po nekaterih



88 - Kamelji pastir

avtorjih prav obsesiven (Brett in Fentress, 1997: 216), pa vedno znova naletimo na primere, ko so se predstavniki plemstva, skorajda izključno samo moški, poročali z ženskami iz podložniške in predvsem suženjske kaste. Gospodarsko podlago njihove nadvlade je predstavljalo lastništvo kamel, ki so jih pogosto dajali v oskrbo podložnikom, *ghefara* - pristojbine in varščine od karavan, ki so prečkale njihov teritorij (ali pa so njihovi podložniki z njimi hodili po sol),¹³ zaščita in s tem povezane dajatve podložnikov ter vse do začetka prejšnjega stoletja uplenjeno blago z roparskih pohodov, zlasti kamele. Stephen Baier je zato tuareško plemstvo po njihovi dejavnosti primerjal “z managerji velikih podjetij, ki nadzorujejo večino gospodarskih virov, dasiravno predstavljajo manj kot 10 % nomadske populacije” (Baier, 1980: 15). Kot bomo videli, je s francosko “pacifikacijo” Sahare prišlo do usodnih sprememb tuareškega plemstva. Odvzeti so jim bili številni privilegiji, to je vodilo v postopno obubožanje. Plemiška kasta si ekonomsko opomore šele s pojavom množičnega turizma, za katerega je (bilo) tuareško poznavanje Sahare ključnega pomena. Vzvišen položaj navzven še danes poudarjajo z dosledno uporabo *lithama*, s katerim si zastirajo obraz, z nošenjem dvoreznilnega meča *takuba* in z izbranim besednjakom, v katerem so se v preteklosti izogibali arabskim besedam.

V nekaterih federacijah prištevajo v plemiško kategorijo tudi skupino *ineslemen*. Ta ni predstavljala zaprtega stanu, saj je lahko postal pripadnik te kaste vsak član tuareške družbe, ki se je naučil brati koran in imel za učitelja *marabuja*,¹⁴ in to ne glede na njegov socialni položaj. Šlo je torej za verski razred, ki je bil po islamizaciji¹⁵ Tuaregov pomemben predvsem v nekaterih urbanih centrih (npr. Timbuktu in Agadez).



89 - Zapis v tiffinariju iz časov, ko so v Sahari živele žirafe

¹³ Na tuareškem ozemlju sta se do danes ohranili dve pomembni saharški solni karavani: iz Timbuktuja do Taudenija v Maliju in iz Aira do kawarskih oaz v Nigru, ki sta še vedno pretežno v “lasti” tuareške noblese.

¹⁴ V severni Afriki so marabuji islamski sveti možje, ki imajo še danes pomembno obredno in terapevtsko funkcijo (Šmitek, 1997). Najdemo jih predvsem na ozemljih, kjer so razširjeni sufistični redi islamskega mysticizma. Med Tuaregi sta (bila) najbolj prisotna dva (Stuehler, 1978: 68–72): tianija (ustanovitelj Ahmad al-Tijani; 1737–1815) in sanusija (ustanovitelj Muhammad, B. Ali san Sanusi; 1797–1859).

¹⁵ Po poročilih arabskega kronista Abi Jaquba al Jaqubija so Tuaregi iz libijskega Fezzana prišli v stik z islamom že v 9. stoletju (Norris, 1975: 11).

¹⁶ V literaturi se pogosto pojavljata tudi izraza vazali in plebejci. Sam uporabljam delitev na plemiče in podložnike zgolj zaradi praktičnosti ponazoritve, ki pa ne vzdrži tehtne epistemološke kritike.

¹⁷ Kel Ahaggar tako za podložnike ne uporablja izraza imrad, temveč Kel Ulli - “kozji ljudje”. Med severnimi Tuaregi naletimo na to povezavo tudi v eni izmed najbolj znanih legend o izvoru Tuaregov, zgodbi o princesi Tin Hinan. Grobnico z njenim okostjem in grobnimi dodatki so arheologi odkrili v 30. letih prejšnjega stoletja na obrobju Hoggarja v Abalessi. Tin Hinan naj bi v Hoggar prihajala na kameli iz maroške oaze Tafilet (čeprav se arheologi nagibajo bolj k hipotezi njenega libijsko-egipčankega izvora) v spremstvu služkinje Takamat in njenih koz. Potomci princeze naj bi bili plemiči in potomci služkinje podložniki (Brett in Fentress 1997: 208).

¹⁸ Tudi termin suženj je problematičen, dejstvo pa je, da so pripadniki tega stanu živeli v “nesvobodni” odvisnosti od Tuaregov.

¹⁹ Nicolaisen poroča, da so pri marsikateri tuareški družini v 50. letih še vedno živeli potomci sužnje, ki so opravljali ista dela in imeli podoben položaj kot njihovi predniki (Nicolaisen in Nicolaisen, I., 1997: 54).

Kategorija podložnikov,¹⁶ *inrad*, ki sodijo med “*prave*” Tuarege, je (bila) znana v vseh tuareških federacijah z izjemo *Kel Gerés* (Nicolaisen in Nicolaisen, I., 1997: 47) in *Kel Evej* v nigerskem gorovju Air (Weibel, 1998: 11). Podložniki so bili najštevilčnejši tuareški stan in na razmerjih med njimi in tuareškim “*plemstvom*” so temeljili različni tuareški politični sistemi (kon)federacij (Nicolaisen in Nicolaisen, II., 1997: 501–595). Podložniki so bili v večini primerov tudi nomadi, ki so se s čredami koz, in v zadnjem stoletju tudi kamel, premikali po točno določenih pašnih predelih. Plemiškim zaščitnikom so morali plačevati letne dajatve za njihovo zaščito in delež plena iz samostojnih plenilskih pohodov, nekateri so lahko imeli tudi sužnje, niso pa smeli nositi nekaterih kosov orožja. Po Knutu Vikørju izhaja delitev na plemiče in podložnike iz njihovih različnih ekoloških prilagoditev. Plemiška kasta naj bi izvirala iz kameljih pastirjev, ki so vladali puščavi, podložniki pa so namesto kamel gojili koze, dejavnost, ki je še danes zelo redka med tuareškim plemstvom, čeprav so načeloma danes razlike v življenjskih stilih enih in drugih majhne (Vikør, 1999: 26).¹⁷

Redke nekdanje sužnje,¹⁸ *iklan*, te “*neprave*” Tuarege, in njihove potomce se še danes pogosto enači s “*črnici*”; do njih so Tuaregi prišli na plenilskih pohodih med nomadskimi Arabci severno saharskih oaz; to so Čamba (v Alžiriji in Libiji), Kanuri, Hausa, Teda, Tubu in Fulani (v Nigru in Čadu) in Songhai ter Fulani (v Maliju). Moški in ženske so bili ločeno lastniki sužnjev in tuareški moški je imel status “*očeta*” svojih sužnjev, ženska pa “*matere*”. Ta fiktivni starševski odnos je bil zelo pomemben, saj so otroci sužnjev imeli status “*bratov in sester*” otrok lastnika sužnjev. Ker sužnji niso predstavljali političnega razreda, so se lahko

Tuaregi iz plemiškega stanu z njimi poročali (otroci iz takšnih zakonov so postali svobodni), medtem ko so bile poroke med “*plemiči*” in “*podložniki*” zaradi politične delitve družbe redke (Keenan, 1973: 355). Sužnji so živeli skupaj s svojimi tuareškimi lastniki in opravljali vsa fizična dela, vezana na pašo živali in gospodinjstvo, ali pa so bili naseljeni kot poljedelci, saj se s to dejavnostjo tuareško plemstvo v preteklosti nikoli ni ukvarjalo. V stopnjah njihove odvisnosti so bile med tuareškimi federacijami velike razlike, dejstvo pa je, da so se lahko s časoma osvobodili; ponavadi s poroko ali z odkupom. Tako so se, še preden so francoski kolonialisti sužnje formalno osvobodili, v drugi polovici 19. stoletja oblikovale skupnosti osvobojenih sužnjev, *iravélen*, nomadskih živinorejcev, kulturno podobnih “*pravim*” Tuaregom.¹⁹ Podoben položaj je imela v današnji Alžiriji tudi kategorija temnopoltih poljedelcev, znanih pod imenom



90 - Kovaška delavnica v Djanetu

haratin. To so bili potomci priseljencev iz oaze Tidikelt, ki so v 19. stoletju na povabilo Tuaregov prišli v Ahagar obdelovat vrtove v nekaterih oazah in so se tam poročali s tuareškimi sužnji.²⁰ Potomci nekdanjih tuareških sužnjev so danes v saheljski Afriki znani kot *buzu* (v jeziku hausa iz Nigra) in *bella* (v jeziku songhai v Maliju; Vikør 1999: 37).

Za konec je potrebno omeniti še kategorijo kovačev in rokodelcev, *inadan*, neke vrste "svobodnjakov", ki še vedno predstavlja najbolj avtonomen stan družbe "nepravih" Tuaregov.²¹ Tako kot sužnjem tudi njim ni bila priznana pravica do lastnega *tavsit*, vendar pa so se v nasprotju s sužnji lahko svobodno premikali. Zato so se identificirali s tisto federacijo, na katere ozemlju so se nahajali. Plemiškemu stanu niso plačevali nobenih dajatev. Še danes gre za izrazito endogamno skupino, v katero se nekdo rodi. Poleg njihove rokodelske dejavnosti jim pripisujejo različne magične sposobnosti, slovijo kot glasbeniki na porokah, ritualni posredniki ter prenašalci tuareškega izročila. Poseben status jim utrjuje tudi znanje njihovega skrivnostnega jezika, *tenat*, ki je po vsej verjetnosti izpeljan iz tuareškega jezika (Casajus, 1987: 309).

V modificirani obliki se je tradicionalna tuareška družbena slojevitost ohranila v nekaterih regijah Malija, Nigra in Burkine Faso (Oxby, 1986: 100). Do pred nekaj desetletji so jo poljudno opisovali kot tog prežitek fevdalizma. Vendar pa moramo na to stratifikacijo gledati v kontekstu zgodovinskih družbeno-gospodarskih razmer osrednje Sahare in Sudana, kar pa še zdaleč ne opravičuje današnjega suženjstva med nigerskimi Tuaregi in tudi nekaterimi drugimi etničnimi skupinami v Nigru: Fulani, Songhaji, Tubu, Hausa in Arabci.²²

91 - Puscava Ténéré - Veliki Nic



PLENILCI IN VOJŠČAKI?

Podoba Tuaregov kot nepremagljivih saharskih bojevnikov se je (iz)oblikovala med sosednjimi ljudstvi zaradi stoletne tuareške prakse plenilskih pohodov, zaradi poročil o (pobitih) evropskih popotnikih in skozi francoske kolonialne izkušnje s Tuaregi pri osvajanju Sahare. Tuaregi, zlasti njihov najvišji družbeni stan, ta "bojevniška aristokracija", so ločili med plenilskimi pohodi, *edjen*, in med vojnami, *annemensi*. Plenilski ali roparski pohodi so pomenili hitre vdore manjših oboroženih skupin Tuaregov na področja s stalno naseljenim prebivalstvom in napade na karavane. V karavanah so bile vse do konca 19. stoletja najbolj priljubljen plen kamele, pa tudi tuji popotniki, neverniki, za katere so predvidevali, da nosijo s sabo bogastvo. V začetku 20. stoletja so se zaradi francoske in otomanske prisotnosti v severni Sahari plenilski pohodi preusmerili na južne, airske karavane. Te so postale stalne tarče napadov Tuaregov in tudi drugih, zlasti Tedov in Tubujev iz Tibestija, ki so bili istočasno smrtni sovražniki Tuaregov. Poleg tega pa so bila v času karavan v nevarnosti tudi tuareška bivališča na Airu, ki so ostala brez prave zaščite. Pri napadih na tuareške vasi so bili glavni plen pridelki, saj po nepisanem pravilu Tuaregi niso zaslužnjevali Tuaregov.²³ Ker so tovrstni plenilski vpadi zahtevali protinapade, so se Tuaregi najraje odločali za napade bolj oddaljenih naselij drugih federacij ali pa drugih nomadskih skupin.

Vojne so bile v primerjavi s plenilskimi pohodi manj pogoste, nikakor pa ne redke. Potekale so med "skupinami bobna", federacijami, konfederacijami (Lhote, 1955: 369) in zunanjimi sovražniki: Čamba, Teda in Tubu, Songhai, Hausa in francoskimi kolonialnimi osvajalci. Vodil jih je ponavadi *anastafidet* določene skupine bobna, v vojnah med konfederacijami pa tudi *amenokal* osebno, ki je okrog sebe zbral večje število bojevnikov iz vrst plemičev in podložnikov. Edmond Bernus opisuje, kako so vojne med *Kel Deneg* in *Kel*

Geres na Airu sledile določenim pravilom: do konfliktov je prišlo v prvi vrsti zaradi nadzora nad vasmi v severnem Airu in razdelitve pridelka. Občasno pa je med tema dvema federacijama prihajalo do združevanja za obrambo ali napad na skupnega sovražnika *Kel Ahaggar* in *Kel Ataram*. "Sovražniki so lahko postali

²⁰ Podoben "mešani" izvor imajo tudi prebivalci oaze Djanet na obrobju Tassili-n-Ajjerja v Alžiriji, vendar pa se je njihov socialni položaj v tuareški družbi bistveno razlikoval od haratinov. Ahmed, ki sem ga spoznal med lanskim obiskom Djaneta, mi je povedal, da *Kel Ganet* sodi med "prave" Tuarege, kar potrjuje tudi Nicolaisen (Nicolaisen in Nicolaisen, I., 1997: 57).

²¹ Kaste endogamnih rokodelcev so ena izmed najbolj značilnih kategorij zahodnoafriških družbenih struktur (Conrad in Frank, 1995) in niso tuareška posebnost.

²² *Timidria*, nigerska organizacija proti suženjstvu poroča, da je v Nigru danes v sužnjelastniškem odnosu najmanj 20.000 ljudi. Gre za tri vrste suženjstva: "pasivno suženjstvo" med Songhaji, "arhaično suženjstvo", razširjeno med Tuaregi, Arabci, Fulani in Tubuji, ter oblika ženskega suženjstva, imenovana "peta žena", ki je razširjena med pripadniki etnične skupine Hausa (Timidria, 2000).

²³ Kot bomo videli podrobneje v nadaljevanju, je civilizacijska misija francoskih kolonialistov v začetku 20. stoletja začela rojevati prve produkte novih oblik nasilja in v njeni senci so se začela krhati stara pravila "igre". Vse do danes so se tako v tuareškem izročilu ohranila pričevanja o tem, kako je na enem izmed roparskih pohodov vodja tuareške skupine iz Hogarja dal javno ubiti ujetega Tuarega iz Azera (Stuehler, 1978: 100).



92 - Solna karavana prečka Ténéré

zavezniki, odvisno od okoliščin,” pravi Bernus (Bernus, 1990: 157). Vendar pa zadnji spopa-di v Maliju in Nigru niso bili niti vojna niti plenilski pohodi med Tuaregi samimi ali proti kakšni drugi skupini, temveč je šlo za upor Tuaregov proti politiki nacionalnih držav in meja. Če hočemo razumeti bistvo tega upora, moramo vsaj v osnovnih obrisih poznati kolo-nialno dediščino, na osnovi katere so te nacionalne države tudi nastale.

“MISSION CIVILISATRICE”

Že na začetku našega štetja naj bi dve rimski karavani prečkali Saharo (Briggs, 1960: 41), in čeprav ni nobenih drugih podatkov o tem podvigu, ostaja več kot jasno, da je vedenje o prehodnosti največje puščave že dolgo vznemirjalo evropsko celi-no. Vse od padca Kartagine do poznega sred-njega veka je na evropske dvore, prek Špani-je, kjer je takrat vladala berberska dinastija

Almoravidov, vedno znova prihajalo eksotično blago iz Sudana:²⁴ sužnji, zlato,²⁵ slonovina, nojeva peresa, cibeta in zveri, ki ga izločajo.²⁶ Zgodnja pisna poročila o Tuaregih izpod peres arabskih kronistov Ibn Havkala, El Bekrija, Edrisija, Ibn Batute in Ibn Kalduna, med 11. in 14. stoletjem, so ostala v zahodnem svetu dolga stoletja neznana. Čeprav naj bi bil prvi Evropejec, ki je prečkal Saharo, Francoz Anselm d'Isalguires (Briggs, 1960: 43), pa je “*Targe*”, kot “*zastrte*” plemiče, na stari celini v 16. stoletju prvi predstavil Hasan ibn Muhamad el Vezaz el Fazi, po “*domače*” Leo Africanus (1495–1552). Pretekla so še tri stol-letja, preden so razsvetljeni predhodniki kolonialistov v imenu znanosti začeli iskati prehod čez Saharo, in ta pustolovščina je bila pri nekaterih v večji in drugih v manjši meri povezana predvsem z iskanjem “*najvišjega romantičnega*”, ki ga je Friedrich Schlegel leta 1800 postavil nekam na neopredeljeni vzhod (Rodinson, 1988: 54). V saharški Afriki je ta eksotični ideal predstavljalo skrivnostno mesto Timbuktu²⁷ in Angleža Mungo Park (1806) ter Gordon Laing (1824) sta bila tista, ki sta prva prišla tja, ne pa tudi nazaj.²⁸ Sledilo jima je še šest-najst evropskih nesrečnikov (Miner, 1953: 12); prvi, ki se je iz tega mesta tudi vrnil, je bil leta 1828 francoski popotnik René Caillié, ki je podal tudi nekaj površnih opisov Tuaregov iz Timbuktuja, v katerem se je zadržal dva tedna (Caillié, 1830).

Nedvoumno pomeni afriško študijsko popotovanje nemškega geografa Heinricha Bartha enega izmed največjih raziskovalnih dosežkov v afrikanistiki 19. stoletja. Ker je v Afričanih videl ljudi, se zavzemal za njihovo samostojnost in povezanost,²⁹ je ostala njegova vloga v zahodni javnosti 19. stoletja, v primerjavi s številnimi drugimi evropskimi rasističnimi avan-turisti, minorna. Kar se tiče Tuaregov, so bolj kot obisk in opis Timbuktuja, leta 1853, pomembni Barthovi zapisi o zgodovini migracij v osrednji Sahari, študij jezika, opisi poli-



tične in socialne organizacije Tuaregov iz Aira ter funkcioniranja sultanovega dvora v Agadezu (Barth, 1857–1858).

Če je pri Barthu šlo za klasičnega nemškega polihistora tistega časa, pa imamo v primeru Henrija Duveyriera opraviti s tipičnim francoskim pustolovcem, ki mu je zaradi mladosti in neskončne navdušenosti nad Saharo uspelo v njej ne samo preživeti, temveč tudi napisati prvo monografijo o Tuaregih s Tassili-n-Ajjerja (Duveyrier, 1864).³⁰ Ta je na eni strani polna etnografskih podrobnosti o vsakdanjem načinu življenja, natančnih opisov razmerij med posameznimi skupinami bobna v ajjerski konfederaciji in prvih popisov njihovega ustnega izročila. Aktualnost Duveyrierjeve monografije moramo pripisati njegovemu metodološkemu instinktu, saj je bil v Afriki eden izmed prvih, ki je s pomočjo odličnega poznavanja arabskega jezika izrabil prednosti metode terenskega dela z neposrednim opazovanjem, ob upoštevanju vpliva naravnega okolja na različne življenjske prakse. Po drugi strani pa je bil prav on tisti, ki je s svojim opisom lastnosti Tuaregov kot hrabrih, gostoljubnih, zvestih, potrpežljivih, tolerantnih, marljivih, radodarnih, svobodoljubnih, zakritih,

svetlopoltih, lepih, dobrih in ponosnih "princev" Sahare sprožil evropski val orientalističnih fantazem.³¹ Tovrstno videnje Afričanov je bilo v skladu s takratno (kolonialno) politiko, ko so bili evropski časopisi in ilustrirane revije dobesedno preplavljeni z negativno propagando in opravljivimi stereotipi o Afriki in Afričanih, ki naj bi v prvi vrsti služili za legitimizacijo kolonialne vladavine (Grinker in Steiner, 1998: 681). Zato se lahko povsem strinjamo z Douglasom Porchom, ki pravi, da "v devet-



94 - Gostoljubje Kemala in Amu

²⁴ Sudan je bil stoletja sinonim za Afriko, južno od Sahare, ki so jo Arabci imenovali *Beled es Sudan* - "dežela črncev".

²⁵ Količina zlata, ki je v čezsaharski trgovini prihajala v Stari svet v poznem srednjem veku, je predstavljala "približno dve tretjini zlata, ki je krožilo v gospodarstvu zahodne poloble" (Wolf, I, 1998: 72).

²⁶ Po Slovarju slovenskega knjižnega jezika so cibetovke v Afriki živeče zveri, ki iz zleze ob zadnjični odprtini izločajo cibet.

²⁷ Tuaregi *Ivellemeden* so leta 1787 osvojili Timbuktu, ki je bil do takrat del maroškega pašaluka. Izbrali so "upravitelja", ki je moral Tuarege, ki niso živeli v mestu, redno obveščati o dogajanju in pobirati davek. Leta 1816 so se zapletli v vojno s *Kel Denek* in zaradi nje dokončno izgubili neposredni nadzor nad mestom ter tudi ozemlja južno od reke Niger (Norris, 1986: 114–118). Kljub temu je muslimanska elita v Timbuktuju vse do leta 1894 redno plačevala dajatve Tuaregom (Klein, 1998: 122).

²⁸ Gordona Laing naj bi bil sploh prvi Evropejec, ki je prišel v stik s hogarskimi Tuaregi (Lhote, 1955: 376). Leta 1825 so ga Tuaregi ubili v bližini današnjega libijskega mesta Ghat.

²⁹ Barthova razmišljanja o povezanosti Afrike in Afričanov so v njegovem muzeju v Timbuktuju predstavljena v kontekstu panafrikanističnih idej.

³⁰ Duveyrier je bil Francoz in mogoče mu je to dejstvo pomagalo pri navezovanju stikov s Tuaregi. Po Douglasu Porchu naj bi Tuaregi na Francoze gledali s spoštovanjem, saj jim ni, tako kot Angležem, vladala kraljica - ženska, temveč moški. Najbolj znani med njimi, pravzaprav edini, za katerega naj bi slišali v Sahari, je bil "Bono barto" - Napoleon (Porch, 1985: 35).

³¹ In to navkljub dejstvu, da so Tuaregi v bližini Murzuka v današnji Libiji leta 1869 ubili nizozemsko popotnico Alexandrine Tinné in njene spremljevalce. O tem je v pismih iz leta 1869 in 1870 prvi poročal Gustav Nachtigal, ki se je v tem času kot prvi Evropejec prebil do Tibestija (Nachtigal, 2000).

najstem stoletju ni bilo verjetno nobenega drugega ljudstva, ki bi bolj razburkalo radovednost Evropejcev kot Tuaregi - prebivalci osrednje Sahare” (Porch, 1985: 65).

V času teh prvih evropskih “raziskovalcev” Sahare je bila severna Alžirija že pod francosko oblastjo. Pravo francosko osvajanje Sahare pa se je začelo šele leta 1870 s cesarjem Napoleonom III. in tretjo francosko republiko. Z vstopom belgijskega kralja Leopolda II. v krožek osvajalcev kontinenta se je pohlep takratnih kolonialnih velesil Anglije, Francije in Nemčije po afriških kolonijah spremenil v besno tekmovanje za razkosanje Afrike. Francozi, ki so svoj kos pogače videli v severni in zahodni Afriki, so za potrditev svoje dominacije nad tem področjem in ohranitev ponosa evropske velesile morali osvojiti osrednjo Saharo in tako povezati obalo Senegala s Čadskim jezerom in Alžirijo. Edino in velikokrat popolnoma umišljeno korist so v tem morju peska videli v karavanah.³² Te so takrat svoje eksotično



blago prenašale prek ozemlja današnje Libije, ki je bila pod otomansko vladavino. Poskusi pogajanj s severno tuareškimi poglavarji so od leta 1862 sicer omogočili nekaterim francoskim karavanam dostop do Ghata, vendar jim južno od tega mesta, ter tudi južno od Hogarja ni uspelo priti (Stuehler, 1978: 96).

Danes pripisujejo pionirske zasluge za francosko osvajanje Sahare Charlesu de Freycineju, človeku, ki je živel za “kolonije, politiko in železnico” (Porch, 1985: 83). Prav slednja, ideja transaharske železnice, po

kateri bi Francozi prišli z alžirske obale v petih dneh v zahodno Afriko, je bila poleg vojne med hogarskimi in ajjerskimi Tuaregi (1875–1878) vzrok zato, da so Francozi leta 1879

³² V resnici je alžirska kolonija v ekonomskem smislu za Francoze vse do začetka prejšnjega stoletja predstavljala vrečo brez dna. Alžirije Francozi sicer niso imenovali kolonija, temveč metropolitansko ozemlje, torej je bila del Francije.

³³ Nasilja Foureau-Lamyjeve ekspedicije se nikakor ne da primerjati z nasiljem centralnoafriške ekspedicije, ki se je prav tako leta 1898 odpravila na pot iz Timbuktuja, mimo Agadeza in Zindra, proti jezeru Čad. Ekspediciji sta načelovala prijatelj, poveljnik Voulet in poročnik Chanoin, ki sta se dve leti pred tem izkazala z grozodejstvi ob osvajanju Ouagadougua, današnjega glavnega mesta Burkine Faso. Njuna pot od Agadeza do Zindra je bila dobesedno posejana s trupli prisilno novačenih in neplačanih nosačev ter ljudi, ki so se slučajno znašli ob poti. V neki vasi je Voulet tako ukazal, da morajo vojaki z bajoneti, da prihranijo municijo, pobiti trideset žensk z otroki. Ukaz je bil izvršen več kot vestno, saj so za sabo pustili steno žrtev (Lindqvist, 1998: 166). Glas o teh grozodejstvih se je v kratkem razširil vse do Pariza, zato so za poblaznelima vodjema ekspedicije poslali poročnika Klobba z ukazom, da Vouleta in Chanoina razreši dolžnosti in prevzame vodstvo ekspedicije. Klobb jima je z lahkoto sledil po poti, polni trupel, in ju pred Zindrom tudi dohitel. Takoj naslednji dan je bil soočen z njuno krutostjo, ko sta, zaradi smrti dveh vojakov, padlih ob napadu na neko vas, dala usmrtiti 150 žena in otrok. Naslednji dan, 14. julija, sta dala ubiti tudi Klobba in čez nekaj dni še sama padla pod streli svojih vojakov (Porch, 1985; Lindqvist, 1998; Chilson, 1999). Zgodovinarji so njun “način” sluzenja republici pogosto pripisovali norosti, kot posledici tropskega sonca, vendar je Finn Fuglestad dokazal, “da so bila ta grozodejstva zgolj “ekstravagantna” oblika tega, kar so Francozi počeli tudi drugod” (navajam po Klein, 1998: 139).

³⁴ Velikodušni evropski vladarji so na berlinski konferenci belgijskemu kralju Leopoldu II. dodelili v osebno last Kongo, ki je tako postal njegov privatni vrtiček, velikosti današnje Evropske unije (glej Bulayumi, 1999). Leopold II. je Kongu vladal z do takrat neprimerljivo krutostjo, na kateri je dobesedno zrasel moderni Bruselj. Kakor me je opomnil prijatelj Koen Van Daele, zato v Belgiji še danes vedo vsi na pamet Leopoldovo krilatico, ki pravi, da kraljevina z dostopom do morja nikakor ne more biti majhna.

³⁵ Do takrat, med letoma 1891 in 1893, so francosko zahodno Afriko v Parizu že arbitrarno razdelili na pet ločenih kolonij (Senegal, Gvineja, Slonokoščena Obala, Dahomej in Zahodni Sudan) in en vojaški teritorij - Mavretanijo (Conklin, 1997: 35).

poslali stotnika Paula Flattersa na raziskovalno ekspedicijo, ki naj bi utirila pot bodoče železnice južno od Ouargle. Ekspedicija je aprila naslednje leto prišla do obrobja Tassili-n-Ajjerja, kjer so jih pričakali Tuaregi in jih niso spustili naprej. Zaradi tega se je moral Flatters vrniti v Ouarglo, od koder se je še istega leta s spremljevalno karavano (skupaj 89 ljudi in 280 kamel) odpravil severno od Hogarja proti Tassili-n-Ajjerju. Ekspediciji je februarja 1881 ob njenem prihodu na severno obrobje Tassili-n-Ajjerja zmanjkalo vode, zato se je Flatters s tretjino mož odpravil za tuareškim vodičem do izvira I-n-Uhahvan, kjer jih je do zadnjega pobila skupina hogarskih Tuaregov. Ostanek misije se je brez kamel odpravil nazaj proti Ouargli, kjer so se na poti "groze" soočali z neprestanimi napadi Tuaregov, ki so jim zastrupili dateljne s saharsko rastlino *efelehleh*, katere učinki so bili spoštovanja vredni: "Možje so s sebe trgali obleke, se stiskali za vratove, skakali v zrak ali pa preprosto znoreli v puščavo, od koder se niso nikoli več vrnili." (Porch, 1985: 122) Manj kot ducat zgroženih članov odprave, med njimi ni bilo več nobenega Francoza, ki so uspeli preživeti tudi zaradi kanibalizma v lastnih vrstah, se je aprila 1881 prebil nazaj v Ouarglo. S polomom Flattersove ekspedicije se je francosko osvajanje Sahare zaustavilo za dve desetletji. V tem času so Tuaregi pokončali še nekaj francoskih pustolovcev, raziskovalcev in misijonarjev, ki so se drznili vstopiti na njihovo ozemlje (primerjaj Klein, 1999: 73).

Šele Fernand Foreau, ki po Duvyrierjevi smrti leta 1892 postane največji francoski specialist za Saharo, in major François Lamy sta bila tista, ki sta se leta 1898, s 381 vojaki in 1004 kamelami, odpravila iz El Golea in se leto dni kasneje znašla na obalah Čadskega jezera. Vendar pa jima ne pripada zgolj slava zaradi prečkanja Sahare, temveč sta ob tem tudi pokazala, kako se to dela: z dobro oboroženimi spremljevalci in "divjakom" primerno stopnjo nasilja (Porch, 1985: 164–185).³³

Ne glede na te osvajalske zaplete so Francozi v tem času postali že pravno in formalno gospodarji zahodne in osrednje Sahare (v današnjem Maroku, Mavretaniji, Alžiriji, Maliju, Nigru in Čadu). To so kot kolonialno posestvo pridobili na berlinski konferenci evropskih narodov (1884–1885).³⁴ Ta je bila sklicana v imenu humanitarnega cilja odprave suženjstva, na njej pa je šlo v bistvu za razdelitev Afrike, ki je bila dokončno potrjena leta 1889 na naslednji, bruseljski konferenci narodov (Manning, 1998: 28). Seveda so politična dominacija, ekonomsko izkoriščanje, osebna nadutost in nenazadnje tekmovalni duh takratnih evropskih velesil za opravičilo in potrditev potrebovali manjše kozmetične popravke, ki so jih v francoskem primeru, ob prisotnosti zavestne republikanske ideje o imperiju v Afriki, poimenovali "mission civilisatrice" - civilizacijska misija. Ta je leta 1895,³⁵ ko se je "francoska vlada odločila končati obdobje osvajanja zahodne Afrike in ustoličila novo politiko konstruk-



tivnega izkoriščanja” (Conklin, 1997: 11), postala uradna ideologija novega francoskega imperija v Afriki.³⁶ Propagirala je novo podobo kolonizatorja, ki po Afriki ni več taval kot raziskovalec, temveč razsvetljenec,³⁷ kateremu naj ne bi šlo več le za profit, temveč so ga vodili višji cilji izpolnitve civilizacijskih nalog, v imenu stvarnika, vladarja in znanosti (Kabbani, 1986: 6). Seveda si kolonizatorji niso predstavljali, da bi Afričani lahko postali Francozi, temveč da se razvijajo, se pravi civilizirajo, znotraj svojih kultur. Da bi jim to omogočili, je bilo potrebno poprej izpeljati civilizacijsko, moralno oplemenitenje Afričanov “s selektivno razširitvijo človekovih pravic na Afričane: z odpravo suženjstva, ‘fevdalne’ tiranije in barbarskih navad” (Conklin, 1997: 248).

Pri francoskem vzpostavljanju reda nad afriškimi “subjekti” so bili Tuaregi eni izmed prvih, ki so jih morali “civilizirati”. Za zaveso “civiliziranja” so se seveda skrivali povsem posvetni interesi. Francozom, ki so leta 1899 pod pretvezo geoloških raziskav osvojili oazi In Salah in Tidikelt, nato pa še Tuat in Gueraro, so postali Tuaregi trn v peti zaradi več razlogov. Nadzorovali so namreč saharske trgovske karavane, ki so se za nameček končevale v Tripoliju. Ta pa je bil, skupaj z delom dobička od karavan, pod otomanskim nadzorom, in turški gospodarji Libije, ki so bili seznanjeni z dejstvom, da so Francozi uspeli priti do čadskega jezera, so si takrat hoteli zagotoviti nadzor nad osrednjo Saharo. Poleg tega so v tem obdobju postale redke karavane in oaze pod francoskim nadzorom stalne tarče plenilskih pohodov hogarskih in ajjerskih Tuaregov, ki so se že začeli oboroževati s pretihotapljenimi repetirnimi puškami (Baier, 1980: 83). Zaradi tuareškega poznavanja Sahare, in že s tem pomembne taktične prednosti, so se Francozi bali posledic oboroževanja Tuaregov. Potrebno je bilo ukrepati in za to poslanstvo je bil začetek 20. stoletja več kot idealen.

Francoska kolonialna vojska je bila takrat že oborožena z najnovejšimi ubijalskimi orodji, avtomatskimi puškami in “dum-dum” strelivom (Lindqvist, 1998: 50–53). Problem nezanesljivih alžirskih, arabskih vojakov s francoskimi poveljniki je leta 1901 rešil general Henry Laperrine (1860–1920), ki je zasedel novo delovno mesto komandanta saharskih oaz. Povsod po večjih oazah je ustanovil nove enote “*compagnies de méharistes*”, ki so bile sestavljene iz 300 strelcev (70 med njimi je sestavljalo tako imenovane mobilne enote “*faction mobile*”) in 42 Francozov. Strelci so bili v večini primerov Čamba nomadi, ki so vse do konca 19. stoletja sami hodili na plenilske pohode v sosednje oaze ali na tuareške karavane. S francosko zasedbo oaz so se znašli med dvema ognjema: med Francozi in Tuaregi, kar je Laperrine premeteno prepoznal, in jim namesto prejšnjega “banditizma” ter občasnih zaposlitev kameljih vodičev ponudil mesto saharskih žandarjev (Stuehler, 1978: 99–100; Porch, 1985: 252–256). Te enote so začele uspešno preprečevati roparske pohode Tuaregov v severnih oazah, vendar pa Laperrine od vrhovnega poveljstva nikakor ni mogel pridobiti dovoljenja za vojaško osvojitev hogarskega gorovja.

³⁶ Sovpadla je z ustanovitvijo francoske superkolonije “*Afrique Occidentale Française*” (AOF) v Dakarju, ki je z generalno vlado in guvernerjem obstajala vse do leta 1956.

³⁷ Nekateri med njimi, zlasti zdravniki, so se v Alžiriji ukvarjali predvsem z dokazovanjem veljavnosti rasnih teorij in so v drugi polovici 19. stoletja že “dokazali”, da so denimo Berberji čistejša rasa od Arabcev (Lorcin, 1995: 127–128).

Leta 1900 je umrl hogarski *amenokal* Aitarel in za njegovo nasledstvo so se začela dolgotrajna pogajanja med tremi tuareškimi kandidati in njihovimi podporniki. Ko je postalo jasno, da se bodo Tuaregi odločili za Aticija, ki je bil odkrit nasprotnik Francozov, so slednji začeli odkrito podpirati Muso ag Amastana in s tem poskušali razdreti enotnost hogarskih Tuaregov. Potem je leta 1902 neki Baba ag Tamaklast, "ropar in podlež", kakor se je ohranil v tuareških socialnih spominih (Dayak, 1996: 24), ukradel kamele plemenitemu Tuaregu, ki je bil francoski vojaški prevajalec v In Salahu in pretepel njegovo sestro Fatmo. Znesti se nad žensko je med Tuaregi pomenilo enega izmed najhujših prekrškov in storilec je s tem dejanjem izgubil vso čast (Dayak, 1996: 24–25); to je v najboljšem primeru pomenilo izobčenje iz skupnosti. Zato je bil ta dogodek več kot idealna priložnost za Francoze, da se odpravijo na maščevalni pohod in se s tem izkažejo kot zaščitniki tistih vrednot, ki jih spoštujejo tudi Tuaregi. Poleg tega za pregon roparjev niso potrebovali posebne odobritve in tako je 23. marca 1902 stotnik Cauvet skupaj s poročnikom Cottenestom ukazal svoji enoti, ki je štela 130 mož, da krene proti jugu. Čez mesec dni so se znašli v zahodnem Hogarju, ki je tako za belce kot Čambe predstavljal utelešenje groze, Tuaregom pa nudil varno zatočišče, kamor so se lahko nekaznovano vračali s plenilskih pohodov. Tuaregi niso smeli pristati na odločitev Cauveta in Cottenesta, da se s svojimi vojaki odpravita okrog hogarskega gorovja, saj bi se s tem dejanjem porušil mit o neprehodnosti Hogarja. V začetku maja, ko so že dosegli najbolj južno točko in se po zahodnem obrobju Hogarja začeli vračati, jih je pri Titu napadlo okrog tristo tuareških vojščakov. Francoska in tuareška verzija bitke pri Titu se razlikujeta v nekaterih majhnih, a pomembnih, podrobnostih (primerjaj Foucauld, 1925–1930 I.: 57, 263–265, 280; Dayak, 1996: 24–32). Francozi nikjer niso omenjali maltretiranja, plenjenja drobnice in požigov tuareških oaz, kar je še dodatno spodbudilo maščevalnost Tuaregov. In čeprav so bili Tuaregi res oboroženi tudi s puškami, je v večini primerov šlo za zastarelo orožje, ki ga je bilo potrebno po vsakem strelu ponovno polniti, in ker jim je primanjkovalo municije, se je velika večina Tuaregov odpravila v boj proti avtomatskim puškam z meči in kopji. Pri Titu so Tuaregi iz *Kel Hogar* doživeli prvi veliki poraz, v katerem je padlo 93 Tuaregov (v to število je všteto tudi 22 ranjencev, ki so jih na ukaz francoskih oficirjev pobili po končanem boju) in trije francoski soldati (Porch, 1985: 267).

Poraz pri Titu je imel za Tuarege daljnosežne posledice. Francozi so še istega leta poslali v Hogar kazensko ekspedicijo, katere namen je bil



97 - Nafta življenja

kaznovati nepokorne Tuarege. *Amenokal* Aticci je bil zato s svojimi številnimi pristaši prisiljen zbežati proti Tassili-n-Ajjerju, tiste, ki so ostali, pa je začel zastopati Musa ag Amastan.³⁸ Francozi so naivno pričakovali, da so z njim našli vzorec, kako pokoriti uporne Tuarege: v vsakem področju najti vplivnega Tuarega, ki bo pripravljen sprejeti vlogo njihove marionete. Vendar pa so že naslednja leta dokazala, da so se popolnoma ušтели; tako v primeru Tassili-n-Ajjerja, kot tudi v Airu (Niger) in Adraru (Mali). Čeprav so Francozi z močnimi vojaškimi formacijami v nekaterih oazah uspeli zgraditi utrdbe (Djanet, Agadez, Timbuktu), pa jih niso mogli niti stalno nadzorovati, kaj šele, da bi uspeli vzpostaviti stike s Tuaregi. Zato so v primeru Tassili-n-Ajjerja še dodatno oborožili hogarske Tuarege in jim dovolili, da so skupaj s Čambami začeli z množičnimi plenilskimi pohodi proti Ajjerju.

Začetek 20. stoletja je bil tako za Tuarege še posebej katastrofalen. Na severu jih je francoska vojska v Hogarju prisilila k premirju in jih zapletla v spopade z ajjerskimi Tuaregi. V Nigru pa je francoska vojska izkoristila vmešavanje Turkov in spor med tuareškima skupinama *Imezureg* in *Kel Evej*, v katerem so slednji, leta 1901, severno od Damergua izgubili karavano z 12.000 kamelami, natovorjenimi s prosom. Francozi so zato v naslednjih letih formalno okupirali celotno južno obrobje Sahare: Damergu leta 1901 in 1902, Air leta 1904 in Bilmo leta 1906. Vendar pa je francosko dokazovanje suverenosti nad Saharo temeljilo zgolj na poskusih kontrole vodnjakov (če ne drugače, pa tako, da so jih zastrupljali), pašnih področjih in trgovine. Ker so preprosto premalo poznali Saharo, ni bilo realno pravzaprav "niti enega trenutka, ko bi bila Sahara zares njihova" (Klein, 1999: 76). Prihajalo je celo do sporov med vojaškimi upravniki posameznih francoskih kolonij, zato so se leta 1905 odločili, da določijo mejo med Alžirijo in Zahodnim Sudanom (današnji Mali, Niger in Burkina Faso). Na konferenci v Niameyu, v današnjem Nigru, je bila tako leta 1909 povsem samovoljno in poljubno potrjena meja med Alžirijo in Zahodnim Sudanom, ki je po



98 - Zapušteni tuareški tabor

osamosvojitvi kolonij postala nova meja držav. Ta meja je imela v času kolonializma zgolj administrativen pomen in po njeni določitvi so se plenjenja karavan še povečala, tako da od pričakovanih karavanskih davkov ni bilo nič.

Desetletje za tem, med letoma 1911 in 1914, je airske Tuarege prizadela ena najhujših suš, kar jih pomnijo, imenovana *kakalaba* (Spittler, 1989: 50–56), ki je v današnjem Nigru zahtevala okrog 30.000 žrtev (Charlik, 1991: 3). Zaradi suše so nekaj let zapored izpadle airske solne karavane, to je pomenilo nenadomestljiv udarec Tuaregom tako v eksistencialnem kot tudi v simbolnem oziru. Tisti, ki so hoteli preživeti, so morali z ostanki čred bežati proti jugu današnjega Nigra in te Tuarege so mi v pogovoru v Djanetu, skupaj s tistimi, ki se niso hoteli podrediti francoski upravi v Hogarju in Ajjerju ter so prebežali v Air, predstavili kot prve begunce moderne dobe. In čeprav so Tuaregi prišli v stik z islamom že v devetem stoletju, je prav civilizacijska misija Francozov (kristjanov) pospešila islamiziranje in povezovanje Tuaregov okrog sufističnega reda sanusi, ki je imel v tem času enega izmed najmočnejših oporišč v mestu Ghat.

Posledica vsega tega in pa izbruh prve svetovne vojne³⁹ so poglavitni vzroki za val uporov na francoskih območjih zahodne Afrike.⁴⁰ Prvi tuareški upor v okolici Timbuktuja, Harry Norris ga imenuje tuareški džihad proti Francozom (Norris, 1975: 162), je leta 1916 vodil Fihrun, ki pa je bil hitro poražen (Klein, 1999: 78). Večji odmev, predvsem pa posledice, je imel za Tuarege upor, ki ga je po sanusijski osvojitvi Djaneta, leta 1916, začel Kaosan ag Geda. Ta se je iz Ajjerja odpravil v Air, kjer je skoraj tri mesece oblegal francosko postojanko v Agadezu, vendar se je na koncu moral umakniti (Salifou, 1973). Kolonialna gospoda se je maščevala z množičnimi poboji in zaplembo tuareškega imetja. Povsod so zapirali njihove poglavarje in skorajda celotno prebivalstvo Aira preselili na področje Damergoua.⁴¹ Poleg tega so Francozi tradicionalnim poglavarjem na Ajjerju in Airu najprej prepovedali sprejemanje dajatev od svojih "podložnikov", nato pa so jim razbili konfederacije in namesto njih uvedli manjše ozemeljske enote. Čeprav je bilo suženjstvo v AOF uradno ukinjeno leta 1905,

³⁸ Lapperine ga je leta 1903 povabil v In Salah, vendar je moral na njegov prihod čakati skorajda leto. Toliko časa je namreč potreboval Musa ag Amastan, da je zbral nova slavnostna oblačila, saj mu je stara ukradel neki hogarski Tuareg, ki je nasprotoval sodelovanju s Francozi (Porch, 1985: 271). Poleti leta 1905 se je Lapperine še enkrat srečal z njim in sicer s šestdesetimi predstavniki različnih tuareških skupin v Tamanrasetu, kjer je bil podpisan mirovni sporazum. Muso ag Amastana so tam "okronali" za novega *amenokala*, mu dali petdeset pušk in ga uvrstili na svoj plačilni seznam, v tuareškem spominu pa je ostal kot izdajalec (Dayak, 1996: 33).

³⁹ Ocenjuje se, da je bilo med letoma 1912 in 1919 na francoski strani prisilno mobiliziranih okrog 200.000 Afričanov, med njimi jih je najmanj 31.000 padlo na vojnih frontah (Conklin, 1997: 143).

⁴⁰ Že leta 1903 se je začel upor v severni Mavretaniji, leta 1908 so se uprli Tuaregi v okolici Gaoa (Klein, 1999: 76–78), leta 1915 Bambara v Maliju, Mossi na zahodu Burkine Faso (Conklin, 1997: 148–149) in leta 1916 pride do upora v Beninu (Graetz, 1999: 293–307).

⁴¹ Najmanj 30.000 airskih Tuaregov se je zato iz Nigra zateklo v nigerijska emirata Kano in Katsina (Norris, 1975: 167), vendar so se Tuaregi po letu 1922, ko so Francozi začeli prenašati svojo kolonialno oblast iz vojskanih na civilne upravitelje, začeli vračati na Air.



99 - Drzavno naselje

so Francozi šele po Kaosanovem uporu začeli sistematično osvobajati tuareške sužnje. Vendar pa so se osvobojeni sužnji, potem ko so ugotovili, da jih je pri kolonialistih ponavadi čakala takojšnja rekrutacija med prisilno delovno silo za gradnjo cest in administrativnih zgradb, začeli kaj hitro vračati k nekdanjim gospodarjem. Clare Oxby sicer pravi, da je imela osvoboditev sužnjev globoke posledice za tuareško družbo (Oxby, 1986: 100), vendar pa nekateri drugi avtorji temu mnenju nasprotujejo s prepričljivimi dokazi. Tako je v severnem Maliju po Kaosanovem uporu najmanj 50.000 *bella* sužnjev ostalo pod nadzorom svojih tuareških gospodarjev (Klein, 1998: 234).⁴² Zaradi dveh razlogov pa je pri osvobajanju sužnjev šlo le za načelno pozicijo kolonialnih oblastnikov. Ti so namreč hoteli preprečiti razseljevanje prebivalstva⁴³ in ohraniti dobre odnose s tradicionalno elito, od katere so bili upraviteljsko odvisni (Klein, 1999: 78–79). Tudi Edmond Bernus, eden največjih poznavalcev Tuaregov, meni, da so kljub vsemu *“preživele osebne vezi in na ideološki ravni je prestiž imajerenov ostal v očeh vseh kategorij prebivalstva nespremenjen”* (Bernus 1980: 160). Tuaregi so v zadnjih desetletjih kolonialnega imperija sprejeli francosko vlado in številni so se celo zaposlili v francoskih vojaških formacijah, zato med njimi ni prihajalo več do večjih konfliktov.

DRŽAVE, SUŠE IN DRUGE “NARAVNE” KATASTROFE

Libija je bila prva afriška država, v kateri so živeli Tuaregi, ki je leta 1951 postala neodvisna. Njej so leta 1960 sledile Burkina Faso, Niger in Mali ter leta 1962, po osemletni vojni, še Alžirija. Zaradi sorazmerno majhnega števila Tuaregi v Libiji in Burkinu Faso niso imeli posebnih težav, popolnoma drugačna situacija pa jih je dočakala v Alžiriji, Nigru in Maliju.

Proti koncu alžirske narodno-osvobodilne vojne (1954–1962), ko je Francozom postalo jasno, da so jim šteti dnevi, so Francozi začeli Alžiriji ponujati neodvisnost v zameno za saharsko tuareško državo (O CRS), s katero bi si zagotovili saharsko nafto in uran (Stuehler, 1973: 9) ter ohranili dostop do testnih poligonov za atomske jedrske poskuse.⁴⁴ Vendar pa alžirski partizani takrat niso pristali več na nobena pogajanja in po osvoboditvi se je alžirska socialistična vlada odločila fundamentalno spremeniti, se pravi arabizirati, tuareško družbo.

Tuaregi so bili soočeni s sistemom, ki jih je že v šestdesetih letih začel siliti v stalno naseljevanje, omejil je gibanje njihovih karavan in zares osvobodil, natančneje ločil, nekdanje sužnje od gospodarjev. Samo

⁴² Drugi avtor pa navaja, da je bilo osvobojenih samo 10 ali 20 % sužnjev (Spittler, 1988: 1).

⁴³ Zaradi suše in represalij po Kaosanovem uporu se je v Airu zmanjšalo število prebivalcev za 20 % (Triaud, 1993: 95).

⁴⁴ Douglas Porch je z nemalo ironije zapisal, da so bili testni poligoni za atomsko orožje edina uporabna plat Sahare, ki so jo odkrili Francozi (Porch, 1985: 127).

⁴⁵ Tihotapstvo je v zadnjem desetletju ustvarilo novodobnega saharskega Robina Hooda. To je neulovljivi Mokhtar ben Mokhtar alias “El Borgne” (enooki), ki s svojimi pripadniki pleni toyote na alžirskih naftnih poljih in jih opremljene z napravami za nočno opazovanje, sistemi GIS in satelitskimi telefoni uporablja za tihotapljenje hrane, cigaret in orožja. Njegov sloves južnoalžirskega državnega sovražnika številka ena je dosegel mitske razsežnosti in nič čudnega ni, da ima v saharskih brezpotjih že vrsto posnemovalcev (Keenan, 2000: 8).



100 - Shranjevanje vode



manjše skupine Tuaregov, ki so se zatele v zakotna področja gorovja Hogarja in Tassili-n-Ajjerja, so se izognile tej arabizaciji, zaradi katere naj bi, po Keenanu, v Alžiriji od tradicionalne tuareške družbe ostali v večini primerov samo nekateri folkloristični prežitki (Keenan, 1973: 357). Stalno naseljevanje je ob pritoku beguncev iz Malija in Nigra v sedemdesetih letih, kljub nekaterim delovnim mestom na naftnih poljih, sprožilo veliko nezaposlenost in migracije v saharška urbana barakarska naselja. Tuaregi so bili tako ponovno prepuščeni samim sebi in so rešitev (po)iskali v turizmu in tihotapstvu. Po letu 1992, ko se zaradi naraščajočega nasilja popolnoma zaustavi dotok turistov v Alžirijo, postane tihotapstvo eden izmed njihovih najpomembnejših virov zaslužka.⁴⁵

Ena izmed usodnih napak afriških držav po osamosvojitvi je bila v tem, da so ne samo podedovale, temveč tudi sprejele kolonialno dediščino (meje, birokracijo, nove družbene razrede ...) in postavile nacionalno vprašanje nad socialno. Po osamosvojitvi Malija in Nigra so zato Tuaregi nemudoma postali *“demografsko marginalni in podvrženi moči večjih etničnih skupin, nad katerimi so v preteklosti sami izvajali politično in kulturno hegemonijo”* (Galaty and Bonte, 1991: 272). Poleg tega je prišlo v obeh državah do strukturnih sprememb v gospodarstvu. Nova oblast je, denimo v Maliju, svoje trgovske vezi usmerila iz prestolnice Bamaka in drugih mest proti jugu države in z mejami zaprla tradicionalne tuareške trgovske poti, ki so bile usmerjene proti severu. *“Ko je bila priznana nacionalna suverenost, je bila s tem vzpostavljena arena za rivalstvo nad resorji v tej areni.”* (Davidson, 1992: 185) To je na državni ravni usmerjala na mestih in klientelizmu temelječa ekonomska elita, ki je v nomadskih Tuaregih videla predvsem zavoro lastnega razvoja. Novi gospodarji so se jim v nacionalističnem zanosu osamosvojitve hoteli maščevati tudi zaradi njihove preteklosti, ko so bili gospodarji puščave, zaščitniki karavan, lastniki sužnjev in sodelavci Francozov. Povsem razumljivo je, da so se Tuaregi počutili *“ponovno kolonizirane, in to še bolj, kot prej”*, kot je



102 - Nomadi s Tassili n' Ajjera

izjavil Mohamed Ali ag Ataher Insar, poglavar *Kel Intesar*, ki je bil zapornik v Bamaku med letoma 1963 in 1977 (Ataher Insar, 1996: 2). Njegovo dolgoletno ujetništvo je povezano s prvim tuareškim uporom v Adrar-Iforasu (pokrajini na meji med Malijem, Nigrom in Alžirijo) leta 1962, ki se je končal leta 1964 (Klute, 1995). Ta upor se je, ob uporabi sovjetskih

tankov in francoskih oficirjev,⁴⁶ ki so se pred tem "*dokazali*" v Indokini in Alžiriji, končal s poboji tisočih tuareških civilistov; vse begunce, ki so se zatekli v Maroko ali Alžirijo, pa sta ti dve državi pridno vračali nazaj v Mali (Dayak, 1996: 56–57). Če so se Tuaregi pred tem upirali pošiljati otroke v francoske kolonialne šole, jim je bilo sedaj onemogočeno šolanje v malijskih šolah, prav tako pa je država pozabila na njih pri zdravstveni zaščiti, izgradnji vodnjakov, državnih službah, komunikacijski in prometni infrastrukturi ter zemljiških reformah. In čeprav so v Nigru konec šestdesetih let prav na tuareškem ozemlju, v mestu Arlit, začeli izkoriščati največji rudnik urana na svetu, Tuaregi v njem niso dobili niti dela niti drobtinice od profita.⁴⁷ Idealne razmere torej za nastanek latentnega konflikta.

Položaj Tuaregov v Maliju in Nigru se je še poslabšal z veliko sušo med letoma 1968 in 1974.⁴⁸ Videli smo, da so se s podobnimi naravnimi katastrofami Tuaregi soočali že prej, na primer s sušo med letoma 1911 in 1914. Kljub velikim človeškim žrtvam pa se je takrat lahko veliko Tuaregov s svojimi družinami in ostanki čred pred sušo umaknilo na zahodna ali južna področja z boljšimi pastoralnimi pogoji, saj je imela takratna arbitrarno določena meja francoskega Zahodnega Sudana zgolj administrativni značaj. Z neodvisnostjo Nigra (in tudi drugih zahodnoafriških držav) pa so te administrativne kolonialne meje naenkrat postale meje nacionalnih držav, potuhnjeni birokratski dokazi nacionalno-državne suve-

⁴⁶ Francija je v obdobju hladne vojne močno podpirala oboroževanje nekdanjih kolonij. Daniel Volman omenja vsoto 5 milijard dolarjev prodanega in podarjenega orožja v subsaharskih afriških državah, poleg tega še vojaško izpopolnjevanje in izgradnjo vojaške industrije rasistične Nacionalne stranke v Južnoafriški Republiki (Volman, 1998: 152).

⁴⁷ Novejša zgodovina Afrike nam dokazuje, da bi bilo glede na postkolonialistični pohlep svetovnih velesil naivno pričakovati, da bi Afričani lahko enakopravno sodelovali pri delitvi profita od izkoriščanja njihovih gospodarskih resorjev (primerjaj Rodney, 1998). Tudi v primeru rudnika v Arlitu je bila leta 1967 v Niameyu ustanovljena družba Société des Mines de l'Aïr, ki je 67 % v francoski, 17 % v nigerski in 16 % v nemško-italijanski lasti. Nekaj let kasneje so 200 km severno od Arlita za drugi rudnik urana pridobili skorajda 100 % lastništvo Japonci (Gardi, 1971: 283).

⁴⁸ O posledicah suše nam veliko pove že podatek, da je samo v provinci Agadez, ki pokriva dobršen del ozemlja, ki ga naseljujejo Tuaregi v Nigru, v suši med letoma 1968 in 1974 poginilo 88 % goveda, 80 % ovac, 70 % koz in 45 % kamel (Grainger, 1985: 40).

⁴⁹ Bojevali so se v Čadu, Zahodni Sahari, Libanonu (Dayak, 1996: 76) in nekateri celo v Afganistanu (Keenan, 2000).

⁵⁰ Ime izvira iz francoske besede za brezposelnega "*chômeur*".

⁵¹ Po koncu hladne vojne se je francoska orožarska radodarnost občutno zmanjšala. To je pripeljalo številne afriške diktatorske države ter tudi njihove upornike pred problem pridobivanja dragega (težkega) orožja. Trgovci z orožjem pa so hitro našli odgovor v cenejši pehotni oborožitvi (ročne avtomatske puške, brzostrelne pištole, ročne granate, mine in lahka artilerija), ki je omogočila hitro in poceni oboroževanje vsakršnih skupin, zlasti pa tako imenovanih "gospodarjev vojn", ki so s sejanjem terorja in kontrolo dela, hrane, diamantov, zlata in drugih gospodarskih virov lahko vzdrževali vojno v nedogled (Volman, 1998: 155). Privatni trgovci z orožjem iz Evrope, tihotapci z mamilii, slonovino in diamanti so, poleg nekaterih multinacionalk, kot je npr. Shell Petroleum Development Company of Nigeria, prevzeli nadzor nad prodajo orožja v Afriki in z njim oborožili UNITA v Angoli, hutujske milice v Ruandi in Burundiju, zalagali somalske gospodarje vojne, različne milice v Liberiji, oborožili tubujske upornike v Čadu, Tuarege v Maliju in Nigru, kasamanske separatiste v Senegalu ... (Volman, 1998: 157). Avtomatska brzostrelka AK 47, ki z enim pritiskom na petelina izstrelji trideset nabojev in jo lahko ponekod v Afriki dobimo v zameno za kozo, je postala grozljiva igračka otroških bojnikov v Liberiji in Sierr Leone (Peters in Richards, 1998: 183; Ellis, 1999).

renosti. Meje so seveda lahko ignorirali in jih, vsaj v saharsko-sahelskem delu Afrike, ponavadi še vedno, vendar pa so jih v določenih situacijah države lahko izrabile sebi v prid. Še pomembnejše pa je dejstvo, da so Tuaregi (ter tudi drugi nomadski pastoralisti, denimo Tubuji) v svojih lastnih državah postali stigmatizirane in kriminalizirane manjšine (Diawara, 1997). Nigerski predsednik Diori je leta 1974 izdal celo odlok, s katerim je v državi prepovedal uporabo besede nomad (Dayak, 1996: 59). Nič čudnega torej, če je bila tako v Nigru kot v večini afriških držav nomadska ekonomija razumljena kot *“potrata, zaradi katere je prihajalo do propadanja plodnosti zemlje in širjenja puščave”* (Azarya, 1996: 75).

Z bežanjem pred sušo na ozemlje drugih držav pa so Tuaregi že s prisotnostjo predstavljali številčno nevarno povečanje *“domače”* tuareške manjšine. Predvsem v Alžiriji in Maliju so jim zato nemudoma dodeljevali status beguncev. Tem pa je, v skladu z ne vem katerimi konvencijami o človekovih pravicah, tako v Afriki kot pri nas prepovedano delati, zato so jim lahko pravno formalno odvzeli tudi vso živino. To se je prvič zgodilo leta 1963 s prebežniki iz Malija v Alžirijo, pa tudi med zadnjima velikima sušama leta 1968/1974 in 1984/1985 s prebežniki iz Malija in Nigra v Alžirijo. Da bi bilo njihovo prekletstvo še večje, je poskrbela nigerska država ob njihovi vrnitvi, leta 1974. Tuareškim otrokom, ki so bili rojeni v begunstvu, so zanikali državljanstvo, menda zato, ker niso bili rojeni na ozemlju države, v tem primeru Nigra. *“Otroci brez papirjev pa nimajo pravice do izobraževanja in zdravstvene zaščite in niti pravice do bivanja v deželi.”* (Brett in Fentress, 1997: 222)

Potem se je leta 1980 na sceni pojavil še libijski predsednik Gadafi, ki je ugotovil, da bi lahko uspešno uporabil in izrabil Tuarege pri svoji revolucionarni afriški politiki. Armadi zatiranih in brezposelnih Tuaregov iz Alžirije, predvsem pa Malija in Nigra je 11. 10. 1980 ponudil vizijo tuareške republike in jih povabil na delo v svojo libijsko vojsko (Denis, 1989: 539). Brez dvoma so bili Tuaregi dobri bojevniki,⁴⁹ vendar pa slabi vojaki. Niso namreč prenašali, da bi jim ukazoval kdorkoli, še zlasti ne tisti, ki jih niso spoštovali. Poleg tega jim je postalo hitro jasno, da je tuareška republika za Gadafija zgolj politična muha enodnevnica, zato so se sčasoma začeli vračati. Ti povratniki so v zadnjih dvajsetih letih postali, skupaj s stotinami in tisoči drugih mladih Tuaregov, ki so poleg čred kamel in koz izgubili še državljanstvo, prvi saharski *išumarji* (Al Ahar, 1990; Dayak, 1996: 60, 74);⁵⁰ začetniki nove oblike nomadizma, ki temelji na sistematičnem izkoriščanju neformalnih ekonomskih resorjev. Najprej so peš ali na kameilah, potem s terenskimi toyotami in libijskimi *“kalašnikovimi”* začeli uporabljati svoje poznavanje puščave za tihotapstvo (Brett in Fentress, 1997: 223; Keenan, 2000) in tudi v jugozahodni Sahari odprli štetje novega časa brzostrelke AK 47.⁵¹ Zadnji Tuaregi so se iz Libije vrnili v Mali in Niger konec osemdesetih let, pridružilo pa se jim je še okrog 25.000 beguncev, ki so se pred sušo v letih 1984 in 1985 zatekli v Alžirijo. V Nigru jih je vlada večino nastanila v begunsko taborišče pri Tchinn Tabaradenu, kjer se je na začetku leta 1990 gnetlo približno 20.000 razočaranih in obupanih ljudi (Dayak, 1996: 77).



103 - Priprava kruha

ZADNJI TUAREŠKI UPOR

Sedmega maja 1990 je nekaj mladih Tuaregov v oboroženem napadu na zapor v Tchín Tabaradenu osvobodilo prijatelje in pobegnilo na Air. Izgleda, da je bila nigerska vlada dobro pripravljena na ta dogodek, saj je nemudoma odgovorila s kazenskim pohodom. V njem niso pobijali samo neoboroženih ljudi v begunskem taborišču, njihove žrtve so postali tudi nedolžni nomadi v okolici. Vojaška ekspedicija se je tako spremenila v križarski pohod, ki je po vladnih podatkih zahteval sedemdeset mrtvih, Tuaregi pa so jih v prvih mesecih našteali več kot tisoč (Dayak, 1996: 80).⁵² Klanju so sledile masovne aretacije pomembnejših Tuaregov povsod po Nigru, ki so bile pospremljene z uradnim medijskim ščuvanjem sovraštva proti Tuaregom. Teror je seveda sprožil novo begunsko krizo, v kateri je več kot 20.000 Tuaregov iz Nigra pobegnilo v Alžirijo, Burkino Faso in Mavretanijo.⁵³

Edino možnost za rešitev nastale krize in njeno miroljubno rešitev so Tuaregi v Nigru videli v Nacionalni konferenci, ki je bila sklicana junija 1991 v nigerski prestolnici Niamey. Pričakovali so, da bodo udeleženci obsodili državno nasilje, osvobodili zapornike in priznali nekatere tuareške zahteve. Vendar pa je prevladalo mnenje, da so Tuaregi neizobraženi in necivilizirani nomadi in v takem mentalnem okolju ni prišlo do nobenih konstruktivnih rešitev. Del Tuaregov se je zato odločil za organizacijo oboroženega upora v Airu, kjer se je konec leta 1991 rodila Osvobodilna fronta Aira in Azavagha (FLAA), ki je zahtevala ustanovitev federalnega sistema, v katerem bi vsaka etnična skupina predstavljala svojo administrativno enoto (Decoudras in Abba, 1995: 26). V naslednjih mesecih je bila izpeljana serija oboroženih napadov na vojaške cilje, zaradi katerih je bila nigerska vlada leta 1992 prisiljena priznati, da ima na severu države opravka z organiziranim uporom, prvič pa se v povezavi s tuareškim uporom začel pojavljati ime Mana Dayaka.

Mano Dayak je bil rojen v Airu v *Kel Iforas* in je bil kot otrok leta 1959 prisilno odpeljan v francosko kolonialno šolo. Kasneje je končal srednjo šolo v Agadezu in se napotil

⁵² Amnesty International je v Nigru obravnaval več kot dvesto prijav skupinskih posilstev, eksekucij, mučenj in plenjenja (Waibel, 1998: 34).

⁵³ Poleti 1990 je prišlo tudi do oboroženega upora Tuaregov na severovzhodu Malija in ustanovljeno je bilo uporniško gibanje Mouvement populaire pour la libération de l'Azaouad (MPLA). Tudi v tem primeru je malijska vlada reagirala z nasiljem nad civilnim prebivalstvom, kar je sprožilo še hujši eksodus kot v Nigru. Ocenjuje se, da se je na vrhuncu krize, leta 1991, v sosednje države zateklo od 150.000 (Survival, 1998) do 400.000 Tuaregov, njihovih nekdanjih sužnjev *bella* in Mavrov (Jensen in Sjørsvlev, 1995: 177–178). Takratni malijski predsednik Traoré je s pomočjo vojske v Timbuktuju in Gaou ustanovil in oborožil "ad hoc civilno policijo, v songhajskem jeziku provokativno imenovano 'Ghanda Koy' - lastniki zemlje" (Jensen in Sjørsvlev, 1995: 179; McIntosh, 1998: 34). Zaradi tega bi se upor proti državi skorajda spremenil v umetno ustvarjen medetnični konflikt. Vendar so leta 1991 v Maliju z državnim udarom odstranili predsednika in po tem je bil, kljub drobljenju na vedno nove frakcije znotraj tuareških uporniških skupin, podpisan mirovni sporazum (primerjaj Klute, 1991, 1995; Englebert, 1999), ki ga vse do danes prekinjajo občasni oboroženi napadi Tuaregov, predvsem na turiste in druge tujce v Maliju.

⁵⁴ Ko je Margaret Mead, eni največjih takratnih antropoloških eminenc Amerike omenil, da bi se rad znanstveno ukvarjal z živinorejo v Sahari, mu je ta odgovorila: "Izgubljate čas. Američana ne zanima Sahara. Za njih je Sahara Afrika, Francija Evropa in niti ne vedo, kje leži Belgija. Boljše bo, če se vrnete v Pariz. Tam boste mogoče našli rešitev." (Dayak, 1998: 144) Mano je poslušal njen nasvet, se v Parizu navdušil nad predavanji Germaine Tillion, vendar študija ni dokončal.

⁵⁵ Njegovi osebni prijatelji so tako postali režiser Bernardo Bertolucci, ustanovitelj rallya Paris-Dakar Thierry Sabine, monaški princ Albert, etnologa Edmond Bernus in Theodor Monod, fotograf Jean-Marc Durou, založnik François Siegel, pisatelj Gerard Chaliand ... (Dayak, 1996; 1998).

⁵⁶ Med drugimi Danielle Mitterand, ženo nekdanjega francoskega predsednika, in Bernarda Kouchnerja, takratnega predsednika društva *Action Humanitaire*, ki ga v naših logih poznamo bolje po njegovi medli vlogi civilnega administratorja v Bosni in Hercegovini (Dayak, 1998: 171–180).



104 - Mano Dayak

študirat etnologijo v Francijo in ZDA. Razočaran nad študijem⁵⁴ se je vrnil v Agadez in tam leta 1977 ustanovil turistično agencijo *Temet*, ki je kmalu postala pojem za saharških pustolovščin željne popotnike. V naslednjih letih se je spoprijateljil s številnimi uglednimi Evropejci.⁵⁵ V začetku tuareškega upora je brezuspešno poskušal prepričati nigerskega predsednika, da pristane na pogajanje z uporniki, po propadu Nacionalne konference pa se je odpravil v Francijo. Tam je najprej ustanovil tuareško društvo *Tilalt* in skupaj z omenjenimi prijatelji začel z medijsko kampanjo, katere namen je bil informirati evropsko javnost o položaju Tuaregov v Sahari. V prizadevanjih je kmalu pridobil številne nove pomembne podpornike⁵⁶ in je skupaj z Michaelom Stuehrenbergerjem napisal knjigo *Tuareška tragedija* (Dayak, 1996). Poleg tega mu je uspe-

lo od sponzorjev dobiti ogromne oglaševalne površine za "jumbo" panoje v Parizu in organizirati odmevno fotografsko razstavo *Touareges, dix grands photographes témoignent*, ki jo je junija 1992 v pariškem Musée de l'Homme odprla Danielle Mitterand.

Dayakova knjiga je pomenila prelomnico pri (pre)oblikovanju javnega mnenja v nekaterih evropskih državah (predvsem v Franciji, Švici in tudi v Nemčiji). Mano Dayak je na začetku knjige zapisal: "Če gre hudiču za uničenje Tuaregov, bi si lahko med vsemi imeni izbral le enega: zgodovino." (Dayak, 1996: 10) Spoznanje, da so jim zgodovino pisali, še pogosteje pa odrekli prav tujci, mu je služilo kot izhodišče predstavitve tuareške tragedije. Zato v knjigi ni predstavil zgolj sodobne zgodovine Tuaregov, temveč je v njo spretno vpletel ogromno zahodnih orientalističnih predstav o Tuaregih (primerjaj Brumen, 2001), ki so v javnosti seveda naleteli na več kot ugoden odziv. Nemška vlada je zato obsodila nigersko državo in opozorila na kratenje človekovih pravic, francoska pa se je obnašala bolj diplomatsko. Pozvala je nigerske oblastnike, naj zapornikom omogočijo pravno legalne procese (Dayak, 1998: 184), Mano Dayak pa je uspel prepričati direktorja francoske nacionalne tajne službe (DGSE), da je Francija sprejela vlogo pogajalskega posrednika. Seveda bi se Francozi izneverili svoji ustaljeni politiki prikritega vmešavanja v notranje zadeve afriških držav, če ne bi Manu Dayaku omogočili še ene spektakularne poteze. DGSE je februarja 1993 poslala vojaško letalo na tajno misijo v Niger. Sredi noči je v puščavi vseh puščav, v Tenereju, pristalo letalo, iz katerega se je z dvema terenskima voziloma izkrcal Mano Dayak in se priključil upornikom. S sabo je pripeljal tudi močan radijski oddajnik, s katerim so imeli sedaj uporniki priložnost, da so vsak dan, prek radia Saint Lys v Toulousu, obveščali francosko javnost o dogodkih v Nigru. Prav gotovo ni slučaj, da so dva meseca kasneje tuareški predstavniki s posredništvom Francozov v Niameyju podpisali prvi mirovni sporazum z nigersko vlado, ki so ga junija istega leta v Parizu nadgradili s podpisom trimesečnega obojestranskega premirja.

Veselje nad doseženim pa so razbila razhajanja znotraj odporniškega gibanja. Že junija 1993 je nastala nova Revolucionarna vojska za osvoboditev severnega Nigra (ARLN), naslednji

mesec pa je prišlo do razkola med podporniki mirovnega podpisa, ki jih je vodil Mano Dayak, in njegovimi nasprotniki. Mano Dayak je zato izstopil iz FLAA in ustanovil Osvobodilno fronto Tamusta (FLT) in do konca leta so se vse frakcije združile pod enotnim poveljstvom, Koordinacijo odporiške armade (CRA). Tudi zaradi tega so se občasni spopadi z nigersko vojsko nadaljevali vse do oktobra 1994, ko je bil pod pokroviteljstvom predsednika Burkine Faso in posredništvom Alžirije in Francije v burkinski predstolnici Ouagadougou podpisan nov mirovni sporazum med nigersko vlado in sedaj že šestimi uporniški vojaškimi formacijami. Ta mirovni sporazum je bil nato dokončno potrjen aprila 1995 in je na kratko vseboval te postavke: ustanovitev posebnega mirovnega odbora, ki bo zagotavljal praktično izvajanje mirovnega sporazuma, vključno z razorožitvijo Tuaregov, vključevanje demobiliziranih upornikov v redne enote nigerske vojske in njihovo zaposlovanje v javnem sektorju, ustanovitev posebnih mešanih policijskih enot za zagotavljanje varnosti na severu države, generalna amnestija za vse strani, vpletene v spopade, in natančno utemeljene zahteve za ekonomski, socialni in kulturni razvoj do takrat popolnoma zapostavljenih tuareških predelov države (Decoudras in Abba, 1995). Decembra tega leta je na poti v Niamey, kjer naj bi nadalje razdelali posamezne segmente mirovnega sporazuma, v letalski nesreči (Tuaregi so prepričani, da je šlo za atentat) umrl Mano Dayak. To je še pospešilo nadaljnje drobljenje tuareških frakcij. Leta 1996 je zato v Nigru obstajalo že dvanajst skupin, ki so si lastile pravico sodelovanja na pogajanjih z vlado, tako da so se občasni spopadi in banditizem nadaljevali vse do lanskega leta, ko so zadnje skupine upornikov javno položile in sežgale orožje na posebni ceremoniji v Agadezu (primerjaj Casajus, 1995; Dayak, 1996, 1998; Decoudras in Abba, 1995; Disarmament, 2000; Englebert, 1999; Klute, 1995; Salifou, 1993).

Redka poročila, ki so na razpolago, pa jasno kažejo, da so Tuaregi danes še vedno stigmatizirane manjšinske skupnosti, prepuščene (ne)milosti oddaljenih centrov odločanja. Zaradi drugačnosti postajajo kot etnografski prežitki razstavni objekti turistične industrije, ki jim je že določila njihovo mesto. V času globalizacije naj bi postali sestavni deli novih afriških naravnih rezervatov. Tuaregi iz Aira se tako v zadnjih letih borijo tudi proti projektu World Wildlife Foundation⁵⁷ za ustvarjanje velikega naravnega parka v gorovju Air in v puščavi Tenere, saj nočejo postati skupaj s kamelami, šakali, škorpijoni in modrasi naravno-kulturne znamenitosti. Mednarodnemu kapitalu, ki se greje tudi v nedrjih Unesca, pa so njihove želje seveda bob ob steno.

SKLEP

K oblikovanju današnje tuareške identitete in nastanku zadnjega oboroženega upora so prispevale tako notranja politika nigerske in malijske države kot tudi zgodovinske okoliščine in nekatere poteze mednarodne politike (konflikt v španski Sahari in intervencije Libije v severni Afriki). Številna področja zahodne Afrike nikoli niso bila opredeljena z družbami, pri katerih bi bili jezik, socialna struktura, ozemlje in univerzalna oblika etnične identitete

nanizani eden na drugega. Po drugi strani je tradicionalna tuareška socialna stratifikacija povsem primerljiva z družbenimi strukturami sosednjih zahodnoafriških ljudstev in se je v kontekstu danih ekoloških in zgodovinsko-političnih razmer osrednje Sahare izkazala kot izredno fleksibilna in učinkovita strategija, ki je (bila) popolnoma vpeta v lokalno in regionalno ekonomijo. Tudi zaradi te heterogenosti Tuaregi v preteklosti nikoli niso oblikovali celovite družbene formacije (kraljestva, emirata, države ...) s centralno politično instanco vladanja na celotnem ozemlju. Francoski kolonialisti (tako kot tudi drugi) tega pravzaprav nikoli niso razumeli, in ko po vojaški pokoritvi Tuaregov od Sahare niso imeli praktično nobenih koristi, so tudi Tuarege pustili na miru. Kljub vsemu pa bistvo današnjega tuareškega problema tiči v kolonialni dediščini.

Videli smo, da so Francozi že na začetku prejšnjega stoletja določili popolnoma nesmiselne meje, in ni naključje, da so po osamosvojitvi posledice teh, sedaj državnih meja, čutila predvsem nomadska ljudstva. Kakor pravi Elizabeth Tonkin, temeljijo osnovni nomadski odnosi na razmerju med posamezniki in se razlikujejo od stalno naseljenih ljudstev, katerih razmerja so opredeljena z zemljo, se pravi z njihovimi lastniškimi razmerji do zemlje za produkcijo (Tonkin, 1994: 18). V zahodni Afriki so prav veliki lastniki zemlje, ob prvih domačih zahodno izobraženih intelektualcih, pomenili tisto novo elito, ki so jo ustvarili Francozi in ji tudi predali oblast. Ta elita je bila vzgojena v duhu civilizacijske misije in je v danem trenutku predstavljala edino zagotovilo za zaščito francoskih kapitalskih interesov po osamosvojitvi. Zavedati se moramo tudi, da kolonialne sile kolonij niso predale zaradi nekakšnega humanega filantropizma, temveč zaradi tega, ker so postale kolonije nerentabilne. Sla po moči pa je novi afriški eliti preprečila, da bi že takrat spoznala, kako je bil kolonialni prenos moči predvsem prenos krize (Davidson, 1992: 190). Nomadski saharški Tuaregi, pri katerih se nam koncept etničnosti razkrije zgolj kot ideološki okvir, ustvarjen na zahodu za pojasnjevanje Afrike, so se tako znašli kot idealni grešni kozli za vse tegobe korumpiranih malijskih in nigerskih elit, verujočih v nacionalno državo. Prav ta, nacionalna država, pa je s svojimi mejami Tuarege dobesedno prisilila v konfrontacijo z državo, z utopično zahtevo po odcepitvi in ustanovitvi tuareške države.

Na zadnji tuareški upor moramo zato gledati kot na poslednje dejanje v seriji stoletne pregovorne tuareške nepokorščine, ki nas zaradi nekaterih značilnosti - političnih razlik med posameznimi tuareškimi skupinami, zaradi katerih je v začetku enotnem uporuh prišlo do drobljenja na različne vojaške frakcije (Klute, 1995: 61), ob istočasnih zahtevah za avtonomijo, tokrat v obliki tuareške nacionalne države (Casajus, 1995: 244) - opozarjajo na pretekle odnose med posameznimi tuareškimi "skupinami bobna", njihovimi federacijami in oddaljenimi vladarji. Pa tudi o še živih "tradicionalnih" družbenih odnosih, slavljenju banditizma in verovanju v močnega vodjo. Mano Dayak, o katerem vam bo vsak Tuareg vedel povedati samo vse najboljše, ni bil samo posebljenje te tradicije, temveč tudi edini, ki jo je

⁵⁷ Njihove delavce so napadli, jim odvzeli avtomobile in delovno opremo in jih prisilili, da so (za zdaj) zapustili področje Aira (Azarya, 1996: 85).

do danes uspel uporabiti v prid Tuaregom. Ti se danes nahajajo pred dvema negotovima potema. Ali nadaljevati Dayakovo vizijo modernizacije tuareške družbe z izgradnjo izobraževalne, zdravstvene in gospodarske infrastrukture, ki je odvisna tudi od pripravljenosti mališke in nigerske vlade in njunega botra Francije, ali pa se odločiti za radikalno različico islamskega fundamentalizma, se povezati z zgodovinskimi sovražniki Tubuji (kar so v bistvu že storili) in zahtevati od boga, da jim prizna zgodovino. *Inšalah!*

LITERATURA

- AI AHAR, ELLELI (1990): L'initiation d'un ashamura. V: Claudot-Hawad, H. (ur.), *Touaregs exil et résistance. Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 57/3, str. 141–152.
- ATAHER, INSAR ag MOHAMED ALI (1996): The Touaregs, swimmers in the infinite. V: Claudot-Hawad, H. (ur.), *Touaregs. Voix solitaires sous l'horizon confisqué*. Paris: Ethnies (povzemam po prevodu na medmrežnem naslovu <http://www.iua.upf.es/~psoler/touaregs/html/english/allvoices.html>).
- AZARYA, VICTOR (1996): *Nomads and the State in Africa: the Political Roots of Marginality*. Avebury: Hants.
- BAIER, STEPHEN (1980): *An Economic History of Central Niger*. Oxford: Clarendon Press.
- BARTH, HEINRICH (1857–1858): *Reisen und Entdeckungen in Nord- und Central-Afrika in den Jahren 1849–1855* (5 Bde.). Gotha: Justus Perthes.
- BRUMEN, BORUT (2001): How to Use Orientalism: "Good, Dirty and Evil Touaregs". V: *Azijske in afriške študije*. Revija Oddelka za azijske in afriške študije Filozofske fakultete v Ljubljani (v tisku).
- BERNUS, EDMOND (1981): *Touaregs nigériens: Unité culturelle et diversité régionale d'un peuple pasteur*. Paris: Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre Mer.
- BERNUS, EDMOND (1990): Dates, Dromedaries, and Drought: Diversification in Tuareg Pastoral Systems. V: Galaty, J. G., in Johnson, D. L. (ur.), *The World of Pastoralism: Herding Systems in Comparative Perspective*. New York, London: Guildford Press, Belhaven Press, str. 149–176.
- BERNUS, EDMOND (1991): *Touaregs: chronique de l'Azawak*. Paris: Éditions plume.
- BERTOLUCCI, BERNARDO (1996): Persoenliche Begegnungen. V: Dayak M., *Die Tuareg - Tragoedie*. Bad Honnef: Horlemann, str. 134–136.
- BRIGGS, LLOYD CABOT (1960): *Tribes of the Sahara*. Cambridge: Harvard University Press.
- BOWLES, PAUL (1997): *Zavetje neba*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- BRETT, MICHAEL in FENTRESS, ELIZABETH (1997): *The Berbers*. Oxford: Blackwell Publishers.
- BULAYUMI, ESPÉRANCE-FRANÇOIS NGAYIBATA (1999): *Kongo. Endzeit oder Wende*. Freistadt, Wien: Verlag Plöchi; Kiamvu.
- CAILLIÉ, RÉNÉ (1830): *Travels Through Central Africa to Timboctou; and Across the Great Desert to Morocco; Performed in the Years 1824–1828*. London: Henry Colburn and Richard Bentley.
- CAMPBELL, DUGALD (1928): *On the Trail of the Veiled Tuareg. An Account of these Mysterious Nomadic Warriors whose Name is the Trackless Desert and whose History Fades into the Far Past*. London: Secley Service & Co. Limited.
- CASAJUS, DOMINIQUE (1987): Crafts and ceremonies: the Inadan in Tuareg society. V: Aparna Rao (ur.), *The Other Nomads. Peripatetic Minorities in Cross-cultural Perspective*. Koeln, Wien: Boehlau Verlag, str. 291–310.
- CASAJUS, DOMINIQUE (1995): Les amis français de la cause touarègue. V: *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXXV (1), 137, str. 237–250.
- CHARLICK, B. ROBERT (1991): *Niger. Personal Rule and Survival in the Sahel*. San Francisco, London: Westview Press and Dorthmouth.
- CHILSON, PETER (1999): *Riding the Demon. On the Road in West Africa*. Athens, London: The University of Georgia Press.
- CLAUDOT-HAWAD, HELÉNÈ (1990): Honneur et politique. Les choix stratégiques des Touaregs pendant la colonisation française. V: *Touaregs exil et résistance. Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée*, 57/3, str. 9–47.
- CLAUDOT-HAWAD, HELÉNÈ (1993): La coutume absente, ou les métamorphoses contemporaines du politique chez les Touaregs. V: Claudot-Hawad, H. (ur.), *La Politique dans l'histoire touarègue*, Aix-en-Provence (Les Cahiers d'IREMAM; 4).
- CONRAD, C. DAVID in FRANK, E. BARBARA (ur.) (1995): *Status and Identity in West Africa. Njamakalaw of Mande*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- CONKLIN, ALICE L. (1997): *A Mission to Civilize. The republican Idea of Empire in France and West Africa 1895–1930*. Stanford: Stanford University Press.
- DAVIDSON, BASIL (1992): *The Black Man's Burden. Africa and the Curse of the Nation - State*. Oxford, Harare, Nairobi, Kampala: James Currey, Baobab Books, E.A.E.P., Fountain Publishers.
- DAYAK, MANO (1996): *Die Tuareg - Tragoedie*. Bad Honnef: Horlemann (prva francoska izdaja 1992).

- DAYAK, MANO (1998): *Geboren mit Sand in den Augen*. Zuerich: Unionsverlag (prva francoska izdaja, 1996).
- DECOUDRAS, PIERRE-MARIE in ABBA, SOULEYMANE (1995): *La rebellion Touareg au Niger - Actes des négociations avec le gouvernement*. Talence Cedex: Centre d'étude d'Afrique Noire.
- DENIS, PIERRE (1989): *Les derniers Nomades*. Paris: Editions l'Harmattan.
- DIAWARA, MAMADOU (1997): Mali - History and Government. V: Middleton J. (ur.), *Encyclopedia of Africa south of the Sahara*, Vol. 3. New York: Simon & Schuster Macmillan, str. 103-105.
- DISARMAMENT (2000): <http://www.reliefweb.int/IRIN/wa/countrystories/niger/>
- DUVEYRIER, HENRI (1864): *Les Touareg du nord*. Paris: Challamel Aîné.
- ELLIS, STEPHEN (1999): *The Mask of Anarchy. The Destruction of Liberia and the religious Dimension of an African Civil War*. London: Hurst & Company.
- ENCYCLOPEDIA BRITANNICA 2000: <http://www.britannica.com> (geslo Touareg).
- FOUCAULD, CHARLES de (1925-1930): *Poésies Touarègues I, II. Dialecte de l'Ahaggar*. Paris.
- FOUCAULD, CHARLES de (1951-1952): *Dictionnaire Touareg-Français. Dialecte de l'Ahaggar, I-IV*. Paris.
- GALATY, JOHN G. in BONTE, PIERRE (1991): The Current Realities of African Pastoralists. V: Galaty, J. G. in Bonte, P. (ur.), *Herders, Warriors and Traders. Pastoralism in Africa*. Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press, str. 267-292.
- GRAETZ, TILO (1999): The Rebellion of Kaba (1916-1917): Interpretations of History, Images and Politics in Northern Benin. V: Šmitek, Z. in Mursič, R. (ur.), *MESS - Mediterranean Ethnological Summer School*, Vol. 3, Ljubljana: Oddelek za etnologijo in kulturno antropologijo (Župančičeva knjižnica, št. 1), str. 293-307.
- GRAINGER, ALAN (1985): *Desertification. How people make desert, how people can stop and why they don't*. London, Washington DC: Earthscan.
- GRINKER, ROY R. in STEINER, CHRISTOPHER, B. (1998): Representation and Discourse - Introduction to Part X. V: Grinker, R.R. in Steiner, C.B. (ur.), *Perspectives on Africa. A Reader in Culture, History, and Representation*. London: Blackwell Publishers, str. 680-688.
- JENSEN, MARIANNE in SJØRSLEV, INGER (1995): *The Indigenous World 1994-1995*. Copenhagen: IWGIA.
- KABBANI, RANA (1986): *Europe's Myths of Orient. Devise and Rule*. London: Macmillan.
- KEENAN, JEREMY H. (1973): Social change among the Tuareg. V: Gellner, E. in Micaud, C. (ur.), *Arabs and Berbers. From Tribe to Nation in North Africa*. London: Duckworth, str. 345-360.
- KEENAN, JEREMY (1977): *The Tuareg. People of Ahaggar*. London: Allen Lane.
- KEENAN, JEREMY (2000): The Father's Friend. Returning to the Tuareg as an elder. V: *Anthropology Today*, Vol. 16, No. 4, str. 7-11.
- KLEIN, MARTIN A. (1998): *Slavery and Colonial Rule in French West Africa*. Cambridge: Cambridge University Press.
- KLEIN, MARTIN A. (1999): Slavery and French Rule in the Sahara. V: Miers, S. in Klein, M. (ur.), *Slavery and Colonial Rule in Africa*. London: Frank Cass 1999, str. 73-90.
- KLUTE, GEORG (1991): Die Revolte der ishumagh. V: Scheffler, T. (ur), *Ethnizität und Gewalt*. Hamburg: Deutsches Orient Institut, str. 134-149.
- KLUTE, GEORG (1995): Hostilités et alliances. Archéologie de la dissidence des Touaregs au Mali. V: *Cahiers d'Etudes Africaines*, XXXV (1), 137, str. 55-71.
- LHOTE, HENRI (1955): *Les Touaregs du Hoggar (Ahaggar)*. Paris: Payot.
- LINDQVIST, SVEN (1998): *'Exterminate All the Brutes'*. London: Granta Books.
- LORCIN, PATRICIA M. E. (1995): *Imperial Identities: Stereotyping, Prejudice and Race in Colonial Algeria*. London, New York: I. B. Tauris Publishers.
- MALLAM, HAMANI DJIBO (1989): *Au carrefour du sudan et de la berberie: le sultanat Touareg de l'Ayar*. Études Nigériennes No. 55. Niamey: Institut de Recherches en Sciences Humaines.
- MANNING, PATRICK (1998): *Francophone Sub-Saharan Africa 1880-1995*. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- McINTOSH, RODERICK JAMES (1998): *The Peoples of the Middle Niger. The Island of Gold*. Massachusetts, Oxford: Blackwell.
- MINER, HORACE (1953): *The Primitive City of Timbuctou*. Princeton: Princeton University Press.
- NACHTIGAL (2000): <http://www.gustav-nachtigal.de/gn15.htm>
- NICOLAISEN, JOHANNES in NICOLAISEN, IDA I., II. (1997): *The Pastoral Tuareg. Ecology, Culture, and Society - Volume One, Volume Two*. Copenhagen: The Carlsberg Foundation's Nomad Research Project, Rhodos International Science and Art Publishers.
- NORRIS, HARRY T. (1972): *Saharan Myth and Saga*. Oxford: Clarendon Press.
- NORRIS, HARRY T. 1975: *The Tuaregs. Their Islamic Legacy and its Diffusion in the Sahel*. Warminster: Aris & Phillips Ltd.
- NORRIS, HARRY T. (1986): *The Arab Conquest of the Western Sahara. Studies of the historical events, religious beliefs and social customs which made the remote Sahara a part of the Arab World*. Essex, Beirut: Longman, Librairie du Liban.
- OXBY, CLARE (1986): Women and the allocation of herding labour in a pastoral society: southern Kel Ferwan Twareg, Niger. V: Bernus S., Bonte P., Brock L. in Claudot H. (ur.), *Le fils et le neveu. Jeux et enjeux de la parenté touareg*. Cambridge, Paris: Cambridge University Press, Editions de la maison des sciences de l'Homme, str. 99-127.
- PETERS, KRIJN in RICHARDS, PAUL (1998): "Why we fight": Voices of Youth Combatants in Sierra Leone. V: *Afrika - Journal of Interantional African Institute*, Vol. 68/2, str. 183-210.

- PORCH, DOUGLAS (1985): *The Conquest of the Sahara*. London: Cape.
- RASMUSSEN, SUSAN J. (1997): *The Poetics and Politics of Tuareg Aging. Life Course and Personal Destiny in Niger*. DeKalb: Northern Illinois University Press.
- RODINSON, MAXIME (1988): *Europe and the Mystique of Islam*. London: I. B. Tauris & Co. Ltd.
- RODNEY, WALTER (1998): How Europe Underdeveloped Africa. V: Grinker, R.R. in Steiner, C.B. (ur.), *Perspectives on Africa. A Reader in Culture, History, and Representation*. London: Blackwell Publishers, str. 585–596.
- ROŠKER, JANA (1996): *Metodologija medkulturnih raziskav*. Ljubljana: Filozofska fakulteta in Oddelek za azijske in afriške študije.
- SALIFOU, ANDRÉ (1973): *Kaoussan ou la revolte Senoussiste*. Études Nigériennes No. 33. Niamey: Centre Nigérien de Recherches en Sciences Humaines.
- SALIFOU, ANDRÉ (1993): *La question touareg au Niger*. Paris: Karthala.
- SOUTHALL, AIDAN W. (1998): The Illusion of Tribe. V: Grinker, R.R. in Steiner, C.B. (ur.), *Perspectives on Africa. A Reader in Culture, History, and Representation*. London: Blackwell Publishers, str. 38–51.
- SPITTLER, GERD (1988): *Handeln in einer Hungerkrise. Tuareg in der Dürre 1984/85*. Opladen.
- SPITTLER, GERD (1989): *Duerrn, Krieg und Hungerkrisen bei den Kel Ewey (1900-1985)*. Studien zur Kulturkunde 89. Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- STRIEDTER, KARL HEINZ (1997): Rock art - Sahara desert. V: Middleton, J. (ur.), *Encyclopedia of Africa South of the Sahara*, Vol. 4. New York: Simon and Schuster Macmillan, str. 2–4.
- STUEHLER, HANS JOACHIM (1978): *Soziale Schichtung und gesellschaftlicher Wandel bei den Aijer-Twareg in Suedostalgerien*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH. (Studien zur Kulturkunde; 47).
- SURVIVAL (1998): *Desert Dwellers Fight On*. London: Survival.
- ŠMITEK, ZMAGO (1997): Marabutizem v Maroku. V: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 37/ 1997, št. 4, str. 103–104.
- TIMIDRIA (2000): <http://users.idworld.net/jmayer/slavery.htm>
- TONKIN, ELIZABETH (1994): Borderline Questions: People and Space in West Africa. V: Hastings, D. in Wilson, T. M. (ur.), *Border Approaches. Anthropological Perspectives on Frontiers*. Lonham, New York, London: University Press of America, str. 15–30.
- TRIAUD, JEAN-LUIS (1993): Un mauvais déport: 1920, l' Air en ruines. V: Bernus, E., Boilley, P., Clauzel, J. in Triaud, J.-L. (ur.), *Nomades et commandants. Administration et société nomades dans l'ancienne A.O.F.* Paris: Karthala, str. 93–100.
- VIKØR, KNUST S. (1999): *The Oasis of Salt. The History of Kavar, a Saharan Centre of Salt Production*. Bergen: Centre for Middle Eastern and Islamic Studies (Bergen Studies on the Middle East and Africa; 3).
- VOLMAN, DANIEL (1998): The Militarization of Africa. V: Turshen, M. in Twagiramariya, C. (ur.), *What Women Do in Wartime. Gender and Conflict in Africa*. London, New York: Zed Books Ltd., str. 150–172.
- WAIBEL, GABI (1998): *Sesshaftwerdung und sozialer Wandel bei den Tuareg Zinders (Niger)*. Hamburg: Institut fuer Afrika-Kunde (Hamburger Beitrage zur Afrika-Kunde; 58).
- WOLF, ERIC R. (1998): *Evropa in ljudstva brez zgodovine I. in II*. Ljubljana: Studia Humanitatis.





medtem

Semiotična analiza mita o izvoru kovačev iz Loude mosijska vas v Burkini Faso

Namen spisa je delovati v duhu medkulturne komunikacije in povezovanja. Zato se opira na ljudsko vedenje, vedenje kovačev iz Loude,¹ mosijske² vasice v Burkini Faso.³ Kovači v njej tvorijo manjšino, ki je pogosto tarča odklonilnih, nestrpnih in izključevalnih čustev.⁴ To je splošen položaj na osrednji planoti v deželi in je dovolj zgovoren, da si zasluži omembo. Pred nami so proti takšnemu dramatičnemu izključevanju manjšin protestirali že mnogi, med njimi pesnik, advokat in kulturni delavec Titinga Frédéric Pacéré.

Po zgledu tega pravnega in kulturnega delavca bi radi bolje predstavili kovače z izbranimi značilnostmi njihove skupnosti: vasi Louda, ki leži manj kot 100 kilometrov severno od Ouagadougouja,⁵ burkinskega glavnega mesta, na črti, ki povezuje Ouagadougou in Kayo.⁶ Louda zaobjema več kulturnih in verskih skupnosti, najpomembnejša pa je še vedno skupnost kovačev, katerih izvor (z mitološkega vidika) je poglobitni predmet našega razmišljanja. Definirajmo zdaj problematiko takšne teme, ki je vsebovana že v sami formulaciji.

PROBLEMATIKA

Pomembnosti in umestnosti te tematike nam ni več treba dokazovati. Že samo hiter pregled mednarodnega geopolitičnega položaja nam razkrije množenje in vedno večjo raznolikost najrazličnejših tekmovalnosti, nizkotnih preprirov za prevlado, notranjih, meddržavnih in medetičnih civilnih konfliktov. Vse to hromi izgradnjo sveta miru, enotnosti, napredka in pravičnosti. Poleg tega se na začetku tretjega tisočletja, v katerem svet doživ-

¹ Louda - vas severno od Ouagadougouja, v podprefekturi Kaya, v kateri prebivajo kovači.

² Mosijec/mosijski - kdor/kar pripada ljudstvu Mosijcev, večinski burkinski družbeni skupini.

³ Burkina Faso - nekdanja Zgornja Volta, ime v morejskem in diulskem jeziku (dva od treh domačih narodnih jezikov) pomeni "dežela poštenih ljudi". Burkinski, -a -o - pridevnik, ki označuje tisto, kar pripada Burkini Faso.

⁴ Najočitnejša oblika izključevanja je še vedno veljavna prepoved poročanja med Mosijcem/Mosijko (predvsem iz klana *ninyosse*) in *sayo*.

⁵ Ouagadougou - glavno mesto Burkine Faso, dežele v Zahodni Afriki.

⁶ Kaya - mesto v osrednji Burkini Faso, severno od Ouagadougouja.

lja globoke spremembe, kot so globalizacija, prestrukturiranje in oblikovanje velikih geopolitičnih celot, kaže še en, vedno bolj zaskrbljujoč fenomen: marginalizacija in izključevanje določenih plasti naših družb.

Na zelo visoko mesto med najbolj žgočimi dogodki in žarišči napetosti se umeščajo afriške dežele (Ruanda, Kongo, Angola, Zimbabve, Južna Afrika, Sierra Leone, Nigerija, Etiopija, Eritreja,...), dežele Bližnjega in Srednjega vzhoda (Izrael, Palestina, Libanon, Sirija,...) in evropske dežele (Irska, nekdanja Jugoslavija, Čečenija), če omenimo le nekatere.

Te drame, ki zastrupljajo življenje prebivalcev, utemeljujejo raznoliki in obenem nečloveški razlogi, na primer pripadnost tej ali oni družbeni, politični, religiozni, filozofski ... skupini. Njihov bistveni izvor je nestrpnost, ta pa izhaja iz nepoznavanja Drugega, ki ga imajo nekateri (v skladu z besedami Jeana-Paula Sartra) upravičeno ali neupravičeno za "pekel". Takšna nestrpnost ima mnogotere posledice: prezir, zavračanje, izključevanje, ki so vzrok stalnih konfliktov in vojn, najpogosteje usmerjenih proti manjšinam.

Boj proti takšnim zavračajočim in nestrpnim čustvom nujno zahteva globlje spoznavanje drugega z resnično komunikacijo med zavestmi in kulturami, da bi dosegli skladen in miren svet, h kakršnemu težijo nekatere religiozne, moralne, znanstvene, politične in kulturne avtoritete, kot na primer senegalski pesnik Léopold Sédar Senghor, predvsem s teorijo o Univerzalnem.

Menimo, da je z globljim spoznavanjem načinov življenja in struktur delovanja manjšinskih ljudstev mogoče v kali zatreti nestrpnost in izključevanje, katerih žrtve so ta



106 - Vas pri Ouahigouyi

ljudstva. Spis se zato opira na znanstveni pristop k nekaterim kulturnim prvinam, ki so še vedno žive v družbenih praksah kovačev iz Loude, in to predvsem na osnovi besedila, ki pripada burkinskemu izročilu ustne književnosti. Gre za mit o izvoru, ki se nanaša na izvor kovačev iz te vasi. Naša problematika je torej aktualna, saj se dotika dramatičnega položaja manjšin v svetu. Z razmišljanjem se tako poskušamo vključiti v aktualna razpravljanja in s tem prispevati k priznavanju in spoštovanju neodtujljivih pravic manjšinskih skupnosti. Preden razvijemo to stališče, naj najprej predstavimo naše razumevanje pojma "mita".

POJEM "MITA"

Na tej stopnji našega razmišljanja ni nekoristno, če povzamemo nekaj pomenov izraza "mit". Po Henriju Morieru leksem "mit" etimološko pomeni "beseda". V *Slovarju poetike in retorike* ga opredeljuje kot "zgodbo neznanega avtorja, po vsej verjetnosti etično in legendarno, ki vsebuje neko alegorično vrednost". Gérard Legrand v *Slovarju filozofije* mit opredeljuje kot "zgodbo bolj ali manj svetega značaja, iz ustnega ali pisnega izročila, ki se nanaša na nastanek veselstva, rodovnik nadnaravnih bitij in včasih tudi na legende iz najstarejše zgodovine ljudstva, ki ohranja te zgodbe." Dodaja še: "Opazimo lahko, da se nekateri miti z enakimi potezami pojavljajo pri ljudstvih, med katerimi ni potrjenih zgodovinskih stikov."⁷ Mit je tudi ena izmed božjih mask, metafora, ki označuje tisto, kar se skriva za nevidnim svetom, in vse mitske tradicije, ne glede na medsebojne razlike, v nas soglasno zbujejo jasno zavest o poučnosti našega življenja. Po mnenju Rolanda Colina je mit zelo blizu budnim sanjam, ki sprožajo akcijo in usmerjajo obnašanja, četudi so zunaj racionalne resničnosti.

Bil naj bi zgodba, ki je povezana z razlaganjem sveta. Torej ustna zgodba, ki poskuša razložiti obstoj naravnih pojavov ali pa obuja spomin na davne dogodke, ki naj bi bili del življenja prednikov. Mit, ki izhaja iz človekove potrebe po razlagi tistega, česar ne razume, poskuša odgovarjati na velika filozofska vprašanja: Kdo smo? Od kod prihajamo? Kam gremo? V odsotnosti znanstvene razlage poskuša mit odgovoriti simbolično. Po mnenju L. V. Thomasa in R. Luneauja je pojmovna predstava ali ideja, ki z vrednostjo, kakršno ji podeljuje določena skupina, družba ali kar človeštvo, usmerja način mišljenja in obnašanja.

Miti človeka povezujejo s preteklostjo in prihodnostjo in mu tako omogočajo, da se umesti v času. Vsakič, ko si torej človek zastavi nerešljivo vprašanje, mit nanj odgovarja z zgodbo. Mit je plod in odsev skupinskega mišljenja. Zanj je med drugim značilna

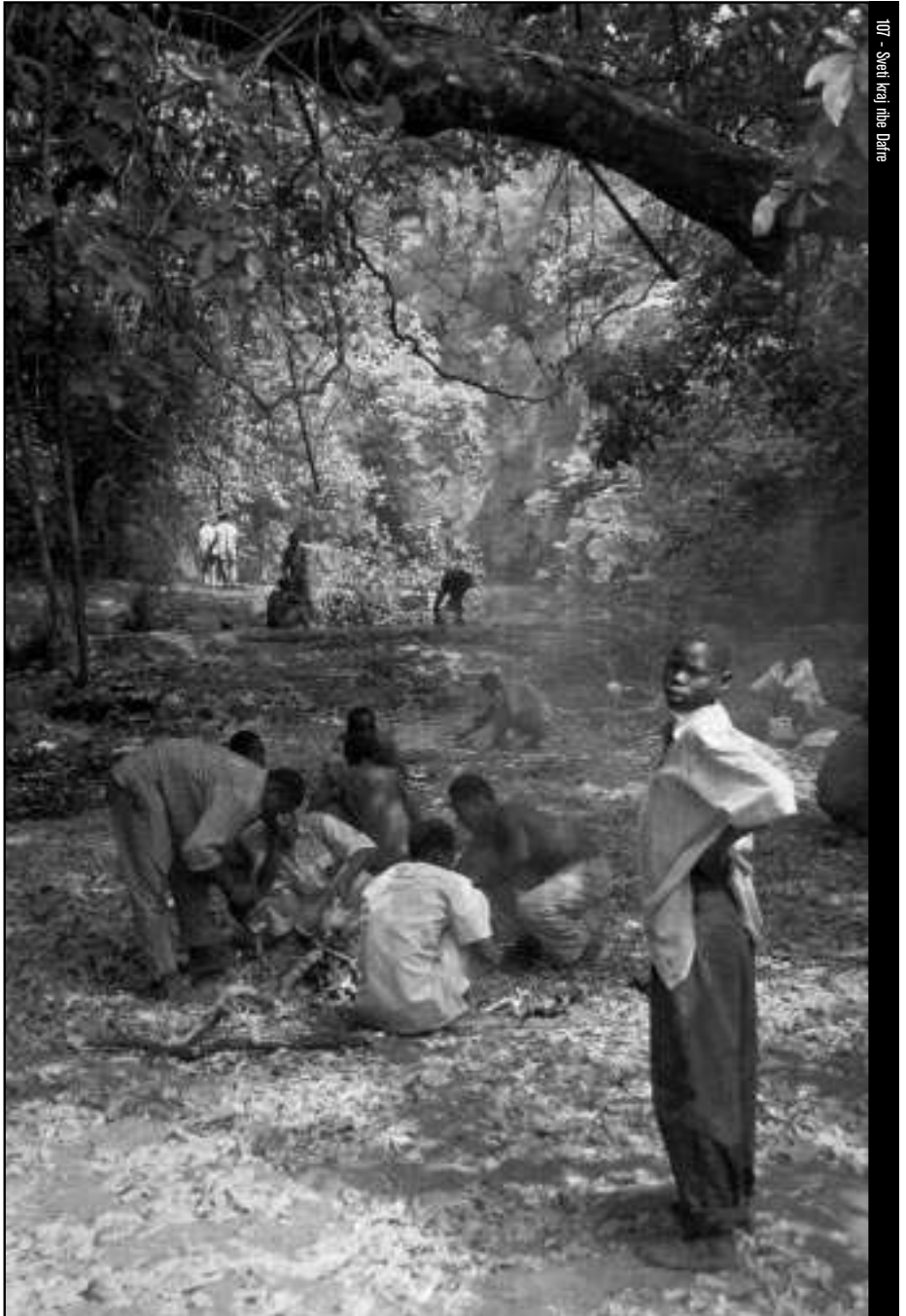
⁷ Besedilo, na katerega se opiramo, se na primer pojavlja v drugih različicah v četrti *saaba* v Kongoussiju, v vaseh Loulouka in Darigma (v provinci Bam) ter tudi v mnogih drugih vaseh *saaba*, ki raztresene ležijo po osrednji burkinski planoti. Tu se nam kaže ena izmed temeljnih značilnosti ustnih besedil: raznolikost izvorov (ki izhaja iz "skupinskega" lastništva takšnih besedil) in težavnost njihovega ohranjanja (ki izhaja iz njihove pripadnosti književnosti, ki je v prvi vrsti ustna).

⁸ Med številnimi deli s tega področja opozorimo na delo Genevive Calame-Griaule, *Ethnologie et langage chez les Dogon*, Pariz, Gallimard, 1965, in na delo Marcela Griaule, *Dieu d'eau: Entretiens avec Ogotemméli*, Fayard, 1966.

⁹ Mislimo predvsem na delo *Antropologie structurale*, 1958.

¹⁰ A. J. Greimas, *Sémantique structurale*, Pariz, Larousse, 1966.

nedokončanost, v nasprotju s pripovedko, ki je zaprte strukture. Ker je plod skupnosti, je mogoče s preučevanjem doseči boljše razumevanje družbenih in kulturnih resničnosti družbe, ki ga je ustvarila. Tako torej vidimo, da z našim predmetom segamo na teoretična polja etnologije,⁸ antropologije, sociologije in celo filozofije. Vendar pa se opiramo predvsem na strukturalistične postopke, ki jih je uvedel Claude Lévi-Strauss v antropoloških raziskavah,⁹ kodificiral pa A. J. Greimas, posebej v delu *Strukturalna semantika*.¹⁰



107 - Svetli kraj ribe Dátre

METODOLOGIJA

Zakaj smo se odločili za strukturalistični postopek? Zdi se nam potrebno, da pred utemeljitvijo primernosti te metodološke izbire omenimo tole: v književnosti (predvsem ustni in še posebej kar zadeva humanistične znanosti) je eden od pglavitnih problemov pri znanstvenem pristopu k človeškim pojavom problem metode, saj znanosti o človeku niso eksaktne znanosti, četudi se pri njih navdihujejo in se jim približujejo, kot nam v številnih delih o družbenih znanostih ponazarja sociolog Émile Durkheim. Kljub vsemu pa so določeni postopki že dokazali svojo vednost. Na primer postopek Julienu Greimasu z njegovo "strukturalno semantiko". Z našega stališča ta postopek zaradi doslednosti (analize površinskih in globinskih struktur) omogoča boljši prikaz pomenskih dejstev.

Kot vsaka metoda tudi ta vsebuje pomanjkljivosti in je nikakor ne bi smeli uporabljati s preveliko neprepustnostjo. Problem ni v tem, katerega od teh velikih učiteljev naj izberemo, da bi se dotaknili bistva besedila, ki izhaja iz afriškega ustnega književnega izročila. Vprašanje je v tem, do katere mere se lahko analitik nanaša na te velike učitelje, ne da bi se zapletel v čisto spekulacijo. Dobra stran teh teorij je vendarle prav njihova univerzalnost, in če jih torej razumno uporabljamo, lahko mnogo prispevajo k preučevanju takšne književnosti. To bomo poskušali dokazati z uporabo Greimasove strukturalistične metode¹¹ za potrebe naše študije.

Étienne Souriau razlikuje dva tipa estetike: filozofsko estetiko in znanstveno estetiko.¹² Naša študija se poskuša umestiti v drugo kategorijo, četudi se nam zdi beseda "znanstveno" precej domišljava. Z "znanstveno" razumemo zgolj skrb za to, da analizo kolikor se le da opremo na opazovanje dejstev. S kakšnimi objektivnimi temelji lahko upravičimo tisto, kar naj bi utemeljevalo družbo kovačev iz Loude? Menili smo, da je treba obravnavano besedilo soočiti z znanostjo o znakih, po postopku, kakršnega je ponazoril Greimas, predvsem v delu *Semiotika in družbene znanosti*.¹³

In natanko v tem je pomen semiotične teorije:¹⁴ ponuja orodje, ki ne omogoča samo razbiranja globinskih struktur besedila, ampak tudi opis sistema delovanja. Ker se je ta teorija začela zelo hitro spogledovati z govorico dominacije, je med kritiki kaj hitro sprožila določeno mero upravičenega nezaupanja. Resnično se je predstavljala kot edina teorija, ki je zmožna popolnoma obvladovati pojavljanje pomenov, pri tem pa si je za izhodišče izbrala književnost. Kljub vsemu lahko s Pierrom Gillom ugotovimo, da se je z leti "semiotika znala odpovedati totalizirajočim nameram in se je posvetila resnični nalogi: strukturiranju semantičnega univerzuma, ki ga je razširila na neslutena področja, predvsem pa se ga je na novo lotevala v skladu z dinamiko 'logike smisla', ki je podrejena narativnosti".¹⁵ Pri tem ni šlo za postopno preučevanje univerzuma pomenjanja, ampak za izoblikovanje orodja za njegovo ureditev.

Po teh pojasnilih si lahko zastavimo dve vprašanji: najprej, kaj bi lahko tvorilo "označevalca" tega mita, nato pa, kako lahko na osnovi strukturalnega pristopa zapopademo "označenca".



Z drugimi besedami, poskušali bomo odkriti, kako lahko od besedilne (površinske) strukture preidemo k semantični (globinski) strukturi. S tem namenom bomo sprva na osnovi “*vertikalnega*” branja preučili skrita nasprotja v besedilu. Kot smo že povedali, bomo pri tem v prvi vrsti uporabljali greimasovsko strukturalno analizo. Nato bomo poiskali semantično povezavo med strukturo sestavnih delov, ki jo bomo postavili na osnovi nasprotij, in med družbeno strukturo pri kovačih iz Loude. Oglejmo si torej nasprotja v besedilu.



109 - Prazgodovinska grobnica

VERTIKALNA ANALIZA: DOLOČITEV NASPROTIJ

Na tej ravni mit primerjamo z nekakšno matematično enačbo, do rešitve katere lahko pridemo z “*vertikalnim* branjem”. Ta tip branja nam omogoči, da vzpostavimo semantične kategorije. Te temeljijo na ponavljanju in po Claudu Lévi-Straussu je “*funkcija ponavljanja v tem, da razkriva strukturo mita*”.¹⁶ Mit je torej tako obravnavan kot nekakšno strukturalno sporočilo.

Enote tega sporočila so semi (najmanjše enote pomena), in ne leksemi (besede kot nosilec pomena). Te enote vstopajo v sistem nasprotij in kombinacij.

Mit naj bi torej imel “*vertikalno strukturo*”, ki temelji na ponavljanju. V tem smislu ga Lévi-Strauss primerja z logičnim orodjem, ki otipljivo izkušnjo reorganizira v nekem semantičnem sistemu. Po njegovem mnenju igra razumsko vlogo. Mitska misel se torej začneja z zavedenjem določenih nasprotij in stremi k njihovemu postopnemu posredovanju. Z “*naivnim*” branjem besedila lahko ugotovimo določeno število nasprotij, ki delujejo po sistemu nasprotujočih si dvojic. Našteli jih bomo v zaporedju, v katerem se pojavljajo v besedilu.

Prvo nasprotje osvetljuje temeljno dvojnost med Bogom in njegovimi predstavniki, se pravi ljudmi. Gre torej za nasprotje “*Bog-ljudje*”, Stvarnik-stvaritve. To nasprotje je nekakšna projekcija božanstva na človeško vrsto.

¹¹ Z zanimanjem lahko preberemo tudi dela Rolanda Barthesa, predvsem članek *Analyse structurale des récits* in *Communications*, št. 8, 1966.

¹² Glej Étienne Souriau, *Préliminaires* in *Sciences de l'Art*, št. 1, 1965.

¹³ Glej A. J. Greimas, *Sémiotique et sciences sociales*, Pariz, Seuil, 1976.

¹⁴ Z zanimanjem bi med drugim lahko prebrali članek Michela Arrivéja, *La sémiotique littéraire*, v *Sémiotique, l'Ecole de Paris*, Hachette Université, Pariz, 1982.

¹⁵ Pierre Gille, *Présentation*, v *Poésie et sémiotique de Serge Perségol*, Presses Universitaires de Nancy, 1991, str. 9.

¹⁶ Claude Lévi-Strauss, op. cit., str. 254.



110 - Simboli Dogonov

Vzporedno s tem prvim nasprotjem najdemo drugo, ki prikazuje ločitev nebo-zemlja ali tudi višje-nižje. Izraža določeno pojmovanje Kozmosa. Ti prvi nasprotji sta ubesedeni v uvodni povedi: “Bog je živel na nebu, a razdelo se mu je potrebno, da na zemljo pošlje predstavnike.”

V tretji povedi nastopita dve nasprotji. Prvi zadeva nasprotnost glede na spol. S tem povezana dihotomija je moški-ženska ali tudi moško-žensko. Ta prva delitev po spolu priključuje drugo - delitev dela. Težka dela, kot so kovaška, opravljajo moški. Po drugi strani pa tista, ki zahtevajo več natančnosti in potrpljenja, kot na primer lončarstvo, opravljajo ženske. Takšna delitev dela po spolu razkriva celotno filozofijo. V njej se prenaša fevdalno pojmovanje enakosti med spoloma. To arhaično pojmovanje je v naših tradicionalnih družbah še vedno živo, ne glede na moderni veter, ki ga je čutiti v njih. Moški je v odnosu do ženske, ki je pojmovana kot šibkejši spol, vedno predstavljen kot močnejši spol.

Če nadaljujemo z vertikalnim branjem, lahko od pete povedi naprej odkrijemo določeno število nasprotij, ki razkrivajo družbeno ureditev med kovači. Ljudstvo ali klan, katere član je *ninyoaga*,¹⁷ tako skrbi za versko oblast. Oni so gospodarji zemlje, ki so zadolženi za žrtvovanja Vsemogočnemu. Ljudstvo, katere član je *nabiga*,¹⁸ pa se zanima izključno za politično oblast. Pripada ji celoten kraljevski dvor, dvor *Wedraoga*.¹⁹ Končno naletimo še na kulturna nasprotja, h katerim se bomo vrnil. Ko kovač zasede svojo kovačnico, lahko pozdravlja vse po vrsti, z izjemo *Wedraoga*. Podobno lahko kot hrano použije vse, razen konjskega mesa, se pravi mesa *Wedraoga*. Na kulturni ravni izvemo še, da so pri pogrebnih obredih za kovača, ki umre mlad, dovolj kovinska ogrodja mehov. Pri tem se predpostavlja, da so postopki, kadar gre za odraslega kovača, bolj zapleteni. Zapomnimo si lahko te paradigme:

Bog-človek / Stvarnik-stvaritve / božanskost-človeškost.

Nebo-zemlja / višje-nižje.

Moški-ženska / moškost-ženskost.

Kovaška dela-lončarska dela / moč-natančnost.

Ninyoaga-nabiga / verska oblast-politična oblast.

Odrasel kovač-mlad kovač / starost-mladost.

Razpredelnica paradigmatičnih nasprotij

LEKSEMI			SEMI		
Bog	nasproti	človek	božanskost	nasproti	človeškost
Stvarnik	:	stvaritve			
nebo	:	zemlja	višje	:	nižje
moški	:	ženska	moškost	:	ženskost
kovaška dela	:	lončarska dela	moč	:	natančnost
<i>Ninyoaga</i>	:	<i>nabiga</i>	verska oblast	:	politična oblast
odrasel kovač	:	mlad kovač	starost	:	mladost

Te paradigmatške danosti kažejo določeno strukturalno enovitost mita. Takšna enovitost na ravni strukture je natančno povezana z družbeno strukturo kovačev iz Loude. Takšno vertikalno branje nas nujno pripelje do nekaterih ugotovitev. Ta družba verjame v obstoj Boga. Na ravni vere to verovanje razkriva monoteistično družbo. Pojmovanje Kozmosa pri kovačih iz Loude temelji na razlikovanju med nebom in zemljo. Poleg tega lahko opazimo, da je delitev po spolu v tej družbi zelo izrazita. In ta delitev se navezuje na delitev dela. Najtežja dela, na primer izdelovanje orodij, so pridržana za moške (v smislu “možatega” moškega in torej izražajo možatost), medtem ko tista, za katera je potrebno manj telesnega napora, a več natančnosti, opravljajo ženske. Takšna dela, na primer lončarstvo, ustrezajo naravi ženske, ki je večča počasnejših, kočljivejših del.

Poleg teh paradigem opazimo temeljno nasprotje med Naravo in Kulturo. Naravnim prvinam, kot so “oglje”, “kamni” ali “slama”, nasproti v resnici stojijo kulturne prvine kot “motika” in “zapestnice”. To nasprotje, Narava-Kultura, razkriva še drugo, ki je mnogo bolj izostreno in se navezuje na Oblast. Strukturalno branje besedila nam resnično omogoči, da razločimo versko oblast *ninyoage* in politično oblast *nabige*. Prvi, ki je običajno gospodar zemlje, ima moč obvladovanja naravnega in nadnaravnega (nevidnega sveta). Oblast drugega, ki je predvsem politična, se izvaja izključno nad ljudmi (vidnim svetom). Ta nasprotja lahko predstavimo takole:

Narava	nasproti	Kulturi	Verska oblast	nasproti	Politični oblasti
slama	:	zapestnice	<i>ninyoaga</i>	:	<i>nabiga</i>
kamni	:	motika	obvladovanje naravnega in nadnaravnega	:	obvladovanje ljudi
oglje					

Razlaga te razpredelnice nam razkrije logično stopnjevanje. Kovač s pomočjo naravnih elementov (slame, kamnov, oglja) v kovačnici izdeluje orodje za *nabigo* in *ninyoago*. Na osnovi danih prvin torej izumlja tehniko. Njegovo obvladovanje znanosti in tehnike ga postavlja v središče družbenega življenja v vasi. Je glavni dejavnik družbe in vse se začneja pri njem. Zaradi znanja in veščine je posrednik med Bogom in ljudmi, med nebom in zemljo. Ta posredniški položaj kovača osvetljuje temeljno vlogo, ki jo igra v tradicionalni družbi. Glede na znanje, moč in veščine je v družbi skorajda nekakšen polbog in se ne enači popolnoma z

¹⁷ Ninyoaga - v morejskem jeziku označuje osebo, ki pripada klanu ninyosse, gospodarjev zemlje in verskih avtoritet (tradicionalnih duhovnikov).

¹⁸ Nabiga - v morejskem jeziku “princ”.

¹⁹ Wedraogo - v morejskem jeziku označuje “konjskega samca” in osebo, ki pripada ljudstvu tradicionalnih političnih avtoritet.





112 - Dogonsko praznovanje



113 - Visoka maska Sirige



114 - Maska Kagana

drugimi ljudmi. Vendar pa tudi ni kak bog, saj je božja stvaritev. Skratka, kovač je posrednik med ljudmi in Bogom. V tradicionalnih družbah igra poglavitno vlogo, kar očitno ponazarjajo paradigmatična nasprotja, ki jih je izluščilo strukturalno branje besedila. V njih se kaže vsa kovačeva posebnost.

Na ravni družbene ureditve te vasi ugotovljena nasprotja opisujejo družbo, v kateri vsaki etniji ali družbeni skupini pripada posebna funkcija, tako kot pri Dogonih²⁰ in mnogih drugih tradicionalno strukturiranih skupnostih. Strukturalno branje tega besedila lahko še bolj podčrta takšno družbeno ureditev. Tako je mogoče na osnovi binarnih nasprotij ugotoviti sestavne figure.

Toda naj najprej poudarimo, da kovač stoji na samem stikališču teh nasprotij. Vse se odvija tako, kot bi lahko edino on s svojim znanjem in veščino povezal ločene prvine. Na tej ravni najprej stoji nasproti ženi, saj je od Boga prejel dve skrivnosti: skrivnost strele (ognja) in skrivnost zdravlilstva, predvsem zdravljenja "opeklin z ognjem" (znanstvena znanja). Njegova žena je prejela samo skrivnost lončarstva (ročno delo, v nasprotju z intelektualnim delom). V primerjavi z drugimi klani in plemeni kovač obvlada neizpodbitno veščino. Njegova naloga ni samo izdelovanje svečanih drobnarij (zapestnic za kraljico, ženo *Wedraoga*), ampak tudi poljedelskih orodij za poljedelce *ninyosse*²¹ (predvsem motiko). Zato je torej ustvarjalec in izumitelj v tehničnem in znanstvenem pomenu besede. Pri izdelovanju železnega orodja, ki ga obvlada edino on, je potrebno zelo trdo delo, predvsem kovanje, ki od njega zahteva potrpežljivost, vzdržljivost in izkušenost.

V ta namen z naravnimi prvini (kamni, slamo, ogljem) pripravlja ogenj, vir termične energije, ki bo napajala njegovo kovačnico. Z orodjem, ki ga izdelava, na tehnični in znanstveni ravni pomaga *ninyaagi*, da s poljedelstvom (uporabo poljedelskih orodij, ki jih je izdelal kovač) gospoduje nad naravo. Tudi na kulturni in verski ravni kovač pripomore k *ninyoagemu* gospodarjenju nad nadnaravnim, predvsem z orodji, na primer z nožem in sveto sekiro, ki se uporabljajo pri žrtvovanjih ali molitvah, namenjenih Bogu. Nazadje je kovač nenadomestljiv na politični ravni, saj z izdelovanjem zapestnic in drugih drobnarij (ki so simboli kraljevskega dostojanstva in bogastva) prispeva k *nabiginemu* gospodarjenju nad drugimi ljudmi (ljudstvom). Ta raznolika nasprotja, ki osvetljujejo temeljno kovačevo vlogo v družbeni ureditvi vaše skupnosti v Loudi, lahko povzamemo z naslednjo razpredelnico:

DRUŽBENA STRUKTURA VASI LOUDA			
Raven	kulturna in verska	znanstvena in tehnična	politična
Družbena funkcija	tradicionalni duhovnik	znanstvenik in tehnik	politik
Družbeni položaj	<i>ninyoaga</i>	kovač	<i>nabiga</i>
Tip oblasti	verska	znanstvena in tehnična	politična

Ta razpredelnica shematično prikazuje družbeno strukturo vaške skupnosti v Loudi. Poleg tega v njej odseva tudi globinska struktura izhodiščnega besedila: Izvor kovačev iz Loude. S tem po svoje tvori "označevalca", na osnovi katerega smo poskušali z ugotavljanjem družbene strukture v Loudi razumeti delovanje tradicionalne družbe. Naš spis tako potrjuje možnost temeljitega spoznavanja določene družbe na osnovi strukturalnega preučevanja njenih mitov. Kolikor te ustne pripovedi skupinskega izvora prenašajo kulturne, znanstvene, moralne, verske, družbene, politične in druge vrednote skupnosti, ki jih je ustvarila, neizpodbitno v določeni meri pripomorejo k boljšemu razumevanju te skupnosti.



115 - Maska Telem

SKLEP

Kaj si lahko iz tega razmisleka zapomnimo?

Ob sklepu spisa ni odveč, če še enkrat opomnimo, da se opira predvsem na opazovanje danega družbenega dejstva: različnih oblik diskriminacije, katere žrtev je kovaška skupnost²² v Burkini Faso; pri tem smo kot reprezentativni vzorec uporabili kovače iz Loude. Naš prvi namen je bil, da razkrinkamo to družbeno prakso, ki ne sodi v naš čas.²³ Ob tem nam je šlo za poudarjanje vrednot strpnosti, miru, ljubezni in pravičnosti, z vidika ohranjanja družbene povezanosti naših skupnosti in naših držav.²⁴ Kajti v resnici jim na začetku tretjega

²⁰ Z zanimanjem bi lahko prebrali delo Denise Paulme, *Organisation sociale des Dogon*, Pariz, Domat-Montchrestein, 1940.

²¹ Ninyosse - v morejskem jeziku množina od ninyoaga.

²² Na žalost ni edina žrtev raznolikih oblik diskriminacije. Takšna praksa zadeva tudi nomadsko prebivalstvo Peulov. Poroka med pripadnikoma Mosijcev in Peulov sicer ni prepovedana, velja pa, da prinaša nesrečo.

²³ Upamo, da bodo nekatere (predvsem negativne) prakse, ki so še v navadi, preživele. Nekatere med njimi se že vedno slabše upirajo vplivu modernosti, ki neizpodbitno globoko preoblikuje načine mišljenja.

²⁴ S tem v zvezi pozdravljamo hvalevredno iniciativo novega burkinskega Združenja, ki si je med drugim zadalo za cilj pospeševanje "sorodnosti v norčevanju", obliko medkulturne komunikacije, ki lahko utrdi povezanost med različnimi kulturnimi skupnostmi v deželi, osebo, ki pripada ljudstvu tradicionalnih političnih avtoritet

tisočletja, ki ga bistveno označuje proces globalizacije, še vedno grozijo “plemenski”, nacionalistični in regionalistični izpadi, ki so povezani z globoko krizo identitete.

Naš spis je poskušal izpostaviti zlasti določene vidike burkinskega družbeno-kulturnega okolja in predvsem ožigosati to obliko izključevanja in nestrpnosti. S tem namenom smo se oprli na besedilo iz burkinskega ustnega izročila, Izvor kovačev iz Loude, ki smo ga poskusili zapopasti z orodji strukturalne analize.

Na koncu te analize se jasno zavedamo, da naš razmislek zaradi same narave besedila (besedila ustnega izročila) in raziskovalnega polja (polja družbenih znanosti) vsebuje več hipotez kakor gotovosti. K njej nas je spodbudila skrb za ohranjanje družbenega miru v naših skupnostih z zagovarjanjem spoštovanja svobode posameznika in skupnosti, pravice do različnosti, v skladu z deklaracijo o neodtujljivih in splošnih človekovih pravicah. Če bo naš razmislek, kljub pomanjkljivostim, kakorkoli in na katerikoli ravni pripomogel k uveljavljanju teh načel, bo naš namen dosežen.

PRILOGA: IZHODIŠČNO BESEDILO IZVOR KOVAČEV IZ LOUDE

Mosijski mit, ki ga je po pripovedi starih kovačev N'Syambe in Goulia iz saaba, kovaške četrti v Loudi, podprefekturi Kaya, 28. decembra 1981 zapisal Jérémie Sawadogo.

Bog je živel na nebu, a zadelo se mu je potrebno, da na zemljo pošlje svoje predstavnike.

Tako je najprej ustvaril kovača in mu naročil: “Spusti se dol in uredi svet.”

Da bi mu olajšal to poslanstvo, mu je razkril skrivnost ognja in mu v ta namen podaril tri kamne, oglje in slamo. Nato mu je razkril skrivnost strele, njegovi ženi pa skrivnost lončarstva. Ko se je kovač spustil na zemljo, je Bog videl, da sam nima lahkega življenja.

Ustvaril je tri ljudi; kovaču je naročil, naj za prvega izdelata motiko in naj mu poišče skalno, da si bo iz nje napravil oltar: to je bil *ninyoaga*.

Za drugega je Bog kovaču ukazal, naj mu da pol zemlje; čaščenje naj bi bilo njegova hrana. Bog je kovaču ukazal, naj izdelata zapestnice, ki jih bo na roki nosila žena *Wedraoga*: to je bil *nabiga*.

Bog je nato kovaču naročil: “Če tedaj, ko si v kovačnici, mimo pride *Wedraoga*, ga ne smeš pozdraviti.” “V kovačnico ne smeš stopiti, ne da bi si sezul čevljeve in si snel klobuka.”

Naučil ga je tudi, kako zdraviti opekline z ognjem.

Rekel mu je: “Ješ lahko vse, kar hočeš, tudi mrtve živali, razen konja, kajti tega uporablja *Wedraoga*. Ko umreš, te morajo pokopati s tvojim kovaškim kladivom, v roko pa ti morajo dati klešče, s kosom železa med njimi.”

“Pri mladih kovačih, ki bodo umrli, preden bi zaplodili otroke, bodo dovolj kovinska ogrodja mehov.”

In tako bodo tudi ob koncu sveta vedno obstajali trije ljudje: *saya*, *ninyoaga* in *Wedraoga*.

Prevedla Suzana Koncut

LITERATURA

- ARRIVE, MICHEL (1982): La sémiotique littéraire. V: *Sémiotique, l'École de Paris*. Paris: Hachette Université.
- CALAME - GRIAULE, GENEVIÈVE (1965): *Ethnologie et langage chez les Dogon*. Paris: Gallimard.
- GILLE, PIERRE (1991): Présentation. V: *Poésie et Sémiotique de Serge Pérséfol*. Presses Universitaires de Nancy.
- GREIMAS, A. J. (1966): *Sémantique structurale*. Paris: Larousse.
- GREIMAS, A. J. (1976): *Sémiotique et sciences sociales*. Paris: Seuil.
- GRIAULE, MARCEL (1966): *Dieu d'eau, Entretiens avec Ogotemméli*. Paris: Fayard.
- LÉVI-STRAUSS, CLAUDE (1958 in 1974): *Anthropologie structurale*. Paris: Plon.
- MORIER, HENRI (1961): *Dictionnaire de poétique et de rhétorique*. Paris: P.U.F.
- PAULME, DENISE (1940): *Organisation sociale des Dogon*. Paris: Domat-Montchrestien.
- BARTHES, ROLAND (1966): Introduction – l'analyse structurale des récits¹. V: *Communication*, št. 8, 1966, str. 1–27 (ponovno izdano v *Poétique du récit*, Paris: Seuil, 1977, str. 7–57)
- SOURIAU, ÉTIENNE (1965): Préliminaires. V: *Sciences de l'Art*, št. 1.

Slovarček:

- Bam - ena od 45 provinc v Burkini Faso, 115 kilometrov severno od Ouagadougouja
- Darigma - kraj v provinci Bam, v katerem prebivajo kovači
- Kongoussi - mesto v Burkini Faso, severno od Ouagadougouja, v provinci Bam
- Loulouka - vas v provinci Bam, blizu Kongoussija, v kateri prebivajo kovači
- N'Syamba in Gouli - imeni modrecev, avtorjev ustne pripovedi
- Peuli - nomadski prebivalci (predvsem živinorejci), ki med drugim živijo tudi na severu Burkine Faso
- saaba - v morejskem jeziku označuje kovače ali četrt, v kateri prebivajo
- saya - v morejskem jeziku označuje kovača, ednina od saaba

Sobivanje Židov in muslimanov v Magrebu

komparativna urbana perspektiva

UVOD

Tokrat so predmet moje razprave muslimansko-židovski odnosi v Magrebu. O židovskih skupnostih severne Afrike in njihovih povezavah z večinsko muslimansko skupnostjo je bilo napisanih že nešteto besedil. Resnično je literature na to temo toliko, da že sama bibliografija zapolnjuje knjige. Zakaj tako veliko zanimanje za tako majhno manjšino, ki je danes praktično izginila iz Magreba? Moč vezi med Židi in muslimani je dosti večja od napovedi golih števil. Židje so v zavesti njihovega muslimanskega nasprotja močno prisotni, saj oblikujejo bistvenega "Drugega", ki opredeljuje njihovo identiteto. In tudi nasprotna trditev je resnična. Magrebskim Židom so muslimani predstavljali polarno nasprotje, nasproti kateremu so Židje oblikovali svojo značilno identiteto. Pomembno se je spomniti, da so bili v predkolonialnih časih Židje v Magrebu tista manjšina. V nasprotju z arabskim vzhodom, kjer so arabske kristjanske skupnosti preživele vse do danes, je v Severni Afriki krščanstvo po arabski invaziji popolnoma izginilo. S to temo se znajdemo natanko sredi kompleksnega odnosa, ki ima veliko dimenzij - ne le ekonomsko, politično in socialno, temveč tudi psihološko in celo metafizično.

Ko uporabljam besedo "*manjšina*", menim, da moram natančneje opredeliti, kaj pomeni. Govoriti o manjšini ne pomeni govoriti o nepomembnem ali neznatnem elementu v družbi. Nasprotno, magrebska zgodovina pozna trenutke, ko so Židi predstavljali velik segment populacije določenih skupnosti,



116 - Zahodni steber islama - mošeja Hasana II.

kot na primer na tunizijskem otoku Džerba ali pa v maroškem obalnem mestu Esavira v 19. stoletju. Poleg tega so imeli Židje odločilni vpliv na magrebsko družbo, čeprav je bilo njihovo skupno število relativno majhno - malenkost čez pol milijona leta 1948, ko je celotna populacija Magreba štela 25 milijonov. Židovske elite so imele ključne položaje na oblasti in v gospodarstvu, vse tja do točke, na kateri so monopolizirali kar nekaj vitalnih poklicev, kot so bančništvo, obdelovanje zlata in urbana trgovina. Navadni Židje, ki so predstavljali veliko večino, pa so v boju za vsakdanji kruh in v obračanju kolesja trgovine in obrti živeli tako kot muslimanski sosede. Židje so poživili in obogatili magrebsko družbo in mnoge zgodbe in podobe o njih v ljudski domišljiji, pozitivne in negativne, razkrivajo njihovo osrednjo vlogo v družbenem življenju. Po njihovem odhodu sredi petdesetih let je Magreb postal drugačen in oslavljen. Da bi razumeli magrebsko družbo v vsej njeni kompleksnosti, moramo upoštevati židovski dejavnik, kajti nobene družbe ni mogoče popolnoma razumeti, dokler je ne vidimo iz perspektive vseh njenih članov, vključno s tistimi zapostavljenimi skupinami, ki konstituira-jo njen najšibkejši del, še posebno, če gre za skupino, v kateri imajo osrednjo vlogo Židje.

IZVORI

Kdaj so Židje prispeli v severno Afriko? Na to vprašanje ni lahko odgovoriti. Zanesljivo pa prisotnost Židov v severni Afriki predhodi prihodu islama. Poznavalci verjamejo, da je bil Magreb dom židovske manjšine več kot dva tisoč let. Toda, od kod so prišli, ali iz Palestine ali iz vmesnih prostorov, in kdaj točno so prišli, ostaja skrivnost. Morda so spremljali feničanske



trgovce, ki so postavljali oporišča vzdolž Magrebske obale v 7. stoletju pred našim štetjem, ali so morebiti prispeli pozneje z rimljanskimi kolonizatorji v prvem stoletju pred našim štetjem. Kakorkoli že, odkrito židovsko pokopališče v Gamartu blizu Cartaga kot židovska posvetila na nagrobnih spomenikih v Volubilis v Maroku izvirajo iz tretjega stoletja te ere. Arabske kronike poročajo, da so muslimanske vojske ob vdoru v Magreb v 8. stoletju naleteli na berberska plemena in da so nekatera med njimi prakticirala judaizem. Obstaja tudi legenda o berberski kraljici al-Kahini, domnevno Židinji, ki je svoje ljudstvo popeljala v ključovalen odpor proti muslimanski invaziji. Vir berberskega judaizma je še ena nerazrešena uganka. Gotovo dejstvo pa je, da je židovska prisotnost v severni Afriki starodavna in močno vezana na zemljo.

Vendar pa ne smemo pozabiti, da je le del severnoafriškega židovstva berberskega izvora. Bolj nedavni prišleki so bili Židje, ki so bili izgnani iz južne Evrope konec 15. stoletja. Ti pregnanci, domnevno jih je bilo kar 250.000, so bili del množice Židov in muslimanov, ki so pred katoliško rekonkvisto bežali na vse konce sredozemskega bazena. Dežele islama so bile v tem kriznem trenutku še posebno gostoljubne. Izobraženi, pismeni in rokodelsko večji Židje iz Španije so pomenila bogat človeški kapital za družbe severne Afrike, ki so jih sprejele. V Magrebu so se španski ali sefardski Židje pomešali med že obstoječe židovske skupnosti. Ne dolgo po tem so začeli prevladovati, vsiljevati svoje zakone, rituale in prakse židovskim skupnostim v mestih, kot so Tetouan, Fez, Tlemcen, Alžir, Tunis, kjer so še naprej govorili španski jezik in nasploh zavračali arabski jezik lokalnih Židov. Sefardski Židje so se držali zase, bogoslužne obrede so opravljali v svojih sinagogah, zavračali so poroko z lokalnimi Židi in nasploh na njih gledali s pridihom kulturne superiornosti. Ta razlika med domačini in pregnanci se je ohranjala skozi stoletja in ponekod, na primer v severnem Maroku, je španski jezik petnajstega stoletja preživel vse do danes.

ŽIDJE POD ISLAMSKIM PRAVOM: AHL AL DHIMA

Židje so bili nedvomno del socialne strukture severne Afrike, toda kakšen je bil njihov pravni status? Kam so verniki islama, "končnega" monoteizma, uvrstili tiste, ki prakticirajo, kakor so dojemali, nepopolno in zgrešeno vero? Muslimansko zavojevanje severne Afrike je ustvarilo problem uvrstitve Židov v islamski okvir. Že v prvih stoletjih islama je obstajalo naraščajoče pravno telo, ki je zadevalo pravni status manjšin. Da bi bolje razumeli mesto Židov v Magrebu, moramo najprej razumeti pravne okoliščine, ki so jim sploh omogočale sobivanje z muslimani.



117 - Sveto mest Moulay Idriss

Islamsko pravo je premagana ljudstva radelilo v dve kategoriji: pogane, ki niso imeli nobene dostojne religije, in monoteiste, kot so Židi in kristjani, znani tudi kot Ljudje Knjige, katerih religije so predstavljale zgodnjo, manj popolno obliko islama. Medtem ko so imeli pogani na izbiro dvoje, spreobrnitev ali smrt, so Ljudje Knjige imeli še tretjo možnost, podreditev. Če so pristali na podreditev, in večina je pristala, so Židje in kristjani smeli prakticirati svojo religijo pod okriljem islama, toda pod določenimi pogoji. S privolitvijo na podreditev so pridobili legalni status *ahl al dhima* ali status "zaščitenih ljudi". Žide v Magrebu so pogosto označevali kot *dhimije*, in to besedo je v arabskih besedilih in uradni korespondenci moč najti dosti pogosteje kot manj spoštljiv termin *jahud*, ki ne vsebuje predstave o kakršnikoli poziciji znotraj islama.

Kakšna je bila drža muslimanov do Židov? Da bi odgovorili na to vprašanje, bomo začeli s *Koranom*, najboljšim virom zgodnje zgodovine islama. Kaj koran pravi o Židih? Problem tiči v tem, da je *Koran* ambivalenten glede tega vprašanja in nanj odgovarja z veliko različnimi glasovi. Enkrat osorno pridiga proti njim, graja njihovo trmasto upiranje islamu, jih nelaskavo primerja z opicami in drugimi bitji, ki so znana po trmoglavosti. Drugič poziva k strpnosti in zadržanosti. Nekateri poznavalci trdijo, da je šlo v koranu za evolucijo mišljenja, ki se je zaradi vztrajanja Židov v zavračanju Prerokovih naukov premikalo od uvidevnega h krutemu. Spet drugi pa menijo, in sama menim, da bolj pravilno, da je bila ambivalenca v osrčju muslimanske države do Židov že od samega začetka. Včasih so muslimani Žide sprejemali, včasih pa so bili nanje jezni, odvisno od okoliščin, razpoloženj in sveta okrog njih.

Vsekakor je imel status podreditve in pokoritve za Žide za posledico določene nevšečnosti, vendar ne do te mere, da bi bili izključeni iz muslimanske družbe. Izvori teh omejitev so po mnenju Bernarda Lewisa izhajali iz zgodnjih let islama, ko so muslimani prvič osvojili prostrana ozemlja in so bili sami neznatna manjšina sredi morja premaganih ljudstev. Muslimani so potrebovali simbolni sistem, ki jim bo pomagal ločiti vladarje od vladanih, verujoče od neverujočih. Sčasoma so se ti simboli kodificirali v pravo. Dhimiji so bili prisiljeni nositi posebna oblačila, klobuke in celo posebna obuvala. Tudi določene barve so bile zanje prepovedane. Ni jim bilo dovoljeno jahati konjev in nositi orožja, njihovi prostori za bogoslužje niso smeli biti grajeni više od mošej. Židje so bili obvezani plačevati poseben

davek, znan kot *džizja*, ki so ga morali plačevati vsako leto. V Magrebu je bilo zbiranje in predajanje davkov običajno odgovornost skupnosti, vsaka skupnost se je morala organizirati, da je opravila to svojo dolžnost. Ko davki niso bili pravočasno plačani, so za to odgovarjali vodje skupnosti. Ponekod so od Židov zahtevali, da so v javnih kopalniških okrog vratu nosili leseno znamenje, da jih ne bi zamenjali za muslimane - oboji so bili seveda obrezani. Sčasoma so od Židov zahte-



118 - Židovsko pokopališče v Marakešu

vali celo, da živijo v ločeni četrti mesta, v skrajni obliki izključitve, ki je židovsko življenje in usodo v Magrebu oblikovala več stoletij. Te restriktivne okoliščine so se ohranjale več stolet - evropski potniki v Maroku v 19. stoletju so z grozo opazovali, kako so si morali Židi sezuvati obuvala in mimo pročelja mošeje hoditi bos. Pravzaprav so postali leitmotiv sobivanjskega odnosa. S tem, ko so praktično izbrisali spomin na druge, bolj pozitivne značilnosti odnosa, so pustili vtis, da so Židje trpeli zaradi teh krutih uredb. Toda zgodovinski zapisi nas oskrbujejo z bolj uravnoteženo predstavo, kot pa včasih dovoljuje sam spomin. Sedaj pa se lotimo vprašanj ureditve življenja, ki sem jih pravkar omenjala, in si oglejmo način, kako je židovsko-muslimansko sobivanje delovalo prostorsko.

SOBIVANJE V MESTU: MELLAH V FEZU IN ŽIDOVSKA ČETRTR TANGERJA

V severni Afriki in na Bližnjem vzhodu so bili Židje pogosto prostorsko ločeni od muslimanov, s čimer se je krepila "razlika", ki jo je vsebovalo islamsko pravo. Židovska četrt mesta se je imenovala *melah* v Maroku, *homa* v Alžiriji in *hara* v Tuniziji. V Maroku so se židovske četrti nahajale v velikih obalnih mestih, v vladarskih mestih, kjer je sultan obdržal navzočnost, in v manjših berberskih mestih v gorah in puščavi. Razlikovale so se po velikosti, od večjih centrov, kot je Fez, kjer se je židovska četrt širila na več kot pet hektar-

jih in je bila miniaturno mesto v mestu, do nekaj majcenih ulic, rezerviranih za Žide, v obzidanih vaseh na jugu. Je bil namen ločenih četrti njihove prebivalce izolirati, varovati ali oboje? Gre za bistveno vprašanje, ki definira kvaliteto židovsko-muslimanskih odnosov v urbanem okolju in način muslimanskega reševanja problema mirnega sobivanja.

Prva, najbolj opazna značilnost židovskih četrti je, da ni dveh popolnoma enakih. Na primer, v Fezu je bila židovska četrt blizu palače, s čimer je krepila predstavo, da so Židje odvisni od sultanove moči in potrebujejo njegovo zaščito, da bi preživel. Zgodovinska dokumentacija temu pritrjuje, kajti prav v trenutkih, ko je oblast odpovedala, je židovska skupnost v napadih utrpela največ. V Tunisu je bila židovska četrt globoko v osrednjem delu mesta, tako da so Židje živeli na strateškem ozemlju nedaleč od osrednje tržnice. Ne glede



119 - Primer sudanske sakralne arhitekture - Timbuktu

na lokacijo je bilo v interesu oblasti, da Žide varuje, da ohranja mir in da zagotovi, da bodo posebni davki, ki so jih Židi plačevali, še naprej odtekali naravnost v vladarske žepce.

Med židovskimi četrtmi severnoafriških mest in evropskimi geti so se delale krivične primerjave, ki so temeljile na ideji, da je ločitev znak izгона. Vendar takšna predpostavka spregleda temeljno razliko med židovsko severnoafriško in evropsko izkušnjo. Kot smo videli, se je v ravnanju z židovsko manjšino islamska kultura radikalno razlikovala od krščanske. Zaščiteni status Židov je omogočal večjo stopnjo izmenjave in odprtosti do mesta, kot je bilo možno v evropskem okolju. Židje so zapolnili pomembne gospodarske niše in so bili popolnoma integrirani v lokalne in regionalne sisteme produkcije in izmenjave. Ena od njihovih vlog je bila vloga posrednika med pridelovalci in potrošniki, ki je zahtevala njihovo svobodno gibanje med mestom in podeželjem. Pravzaprav je bila navidezno zaprta četrt v resnici porozen ovoj, odprt okoliški pokrajini. Na splošno si lahko židovsko četrt predstavljamo kot epicenter vrste koncentričnih krogov, ki prebivalce povezujejo z mestom, s trgovskim področjem in širšo regijo. Židje so vstopali v muslimanski del mesta samo zaradi preživetja in se potem umikali nazaj v svojo enklavo, ki jim je nudila zatočišče in občutek ugodja.

Dve študiji primerov iz Maroka, ki temeljita na moji raziskavi v Fezu in Tangerju, demonstrirata različne oblike, ki jih je prevzelo židovsko-muslimansko sobivanje v urbanem okolju. V rekonstrukciji preteklosti sem uporabila mnoge reference o Židih, ki jih najdemo v zgodovinskih zapisih. Letopisi, uradna korespondenca, pripovedovanja evropskih potnikov in pravna besedila v arabščini in hebrejščini omenjajo življenje v urbanih okoljih in židovsko-muslimanske interakcije. Morda je odveč ponavljati, da so zgodovinske okoliščine oblikovale naravo odnosov med narodi v mestu. Toda mnogi orientalisti so vse socialne fenomene v Magrebu, vključno s fenomenom med-etničnih odnosov, prepogosto razlagali v nespremenljivem in brezčasnem okvirju. Ampak kot bomo videli, so se židovsko-muslimanski odnosi s časom razvijali, od stanja togosti in trajnosti k fluidnosti in spremembam, vse dokler niso sredi 20. stoletja končno dosegli klimaksa.

Naš prvi primer je Fez, kjer so Židje živeli od snovanja mesta v 9. stoletju pomešani z muslimani v starem mestnem centru, medini, znani tudi kot Fas al Bali. Prva resnično ločena židovska četrt v severni Afriki je nastala v Fezu v 15. stoletju poleg novega mesta Fez al Džadid, ki je gostil sultanovo palačo. Postavitev ločene židovske četrti se je zgodila po razdelitvi židovske skupnosti na dvojce zaradi množične spreobrnitve Židov v islam. Splošno znano dejstvo je, da so mnoge "velike" feške trgovske družine, ki danes iz nebotičnikov v Casablanci upravljajo gospodarstvo Maroka, židovskega rodu in še vedno nosijo židovska



imena. Po tem razkolu v 15. stoletju so tistih nekaj preostalih Židov na silo odstranili iz medine in naselili v ločeno, z zidom obdano četrt, ki je imela svoje trge, kopališča in oskrbo z vodo. Ta četrt je nastala na področju, kjer je bilo nekoč močvirje, zato je bila znana kot "melah" ali slana tla. Zatem je vsaka novo zgrajena židovska četrt v Maroku prevzela ime melah. Nekateri zapeljani folkloristi so trdili, da beseda "melah" izhaja iz krvavega dejstva, da so oblasti od Židov zahtevale, da "solijo" glave v boju ubitih sovražnikov, kar morebiti drži, vendar nima nobene zveze s poimenovanjem feške židovske četrti.

Sčasoma so feški Židje razvili posebno identiteto, ki jih je razlikovala - ne le od feških muslimanov, temveč tudi od drugih židovskih skupnosti severne Afrike. Židje so v Fezu, ki je imel izredno pozicijo osrednje točke izmenjave med Saharo in obalo, zaradi česar je bil pomemben in uspešen trgovski center, prevzeli posebno gospodarsko vlogo. Roger LeTourneau pri opisovanju intenzivne gospodarske dejavnosti mesta ob prelomu prejšnjega stoletja opaza, da je imela v feškem gospodarstvu osrednji pomen proizvodnja sukna. Židje pa so bili za to industrijo osrednjega pomena. Ena od posebnosti feške tekstilne industrije je

bila proizvodnja sukna, pretkanega s fino zlato nitjo. V specializirani izdelavi te niti so imeli židje monopol, v katerem so zaposlovali mnoge člane skupnosti, vključno z ženskami. Židovski rokopis iz 19. stoletja pravi, da je bilo prek 300 mož in žena *melaha* zaposlenih v proizvodnji kovinske niti, to pomeni, da je bil to najpomembnejši židovski poklic. Bil je tesno povezan z vrsto drugih luksuznih obrti, kot so izdelovanje ročnih torbic, sedel, zapreg, pasov in obuval. Sukanje in zapredanje kovine in svile v vrvi-



123 - Vaška mošeja v Fokoloreju

co je bilo žensko delo in se je dogajalo doma, tako da so lahko ženske obenem opravljale še druga domača opravila. Druge obrti *melaha* so bile krojaštvo, predvsem vojaških uniform za palačo, izdelava zapreg za kraljevo konjenico in predelava dragocenih kovin v različne predmete, od preproste železnine do izbranih zapestnic in težkih zlatih pasov. Večino teh proizvodov so delali za palačo. Po mnenju sultana in njegovih spremljevalcev je židovsko delo predstavljalo pomemben vir, ki ga je bilo vredno varovati.

Sama židovska četrt je bila organizirana za učinkovito proizvodnjo in za udobno življenje. Delavnice so bile v pritličjih hiš v četrti, tako da obrtniki niso imeli daleč do službe. Življenje v melahu je bilo s pekarnami, javnimi kopališči, trgi in bližnjimi sinagogami skoraj popolnoma neodvisno. Bogati in revni Židje so se sicer družili na ulicah, toda njihove hiše so bile v različnih predelih četrti. Zelo bogati so živeli na glavni ulici v zgornjem delu četrti, delavski razred pa kot po navadi naprej po hribu navzdol.

Poleti 1998 sem vodila delavnico za študente arhitekture MIT in Harvarda, v kateri smo študirali feški melah, ki ga sedaj v večji meri naseljujejo revni muslimani, ki so pred nedav-

nim prišli s podeželja. Podroben pregled načrtov in konstrukcij židovskih hiš je pokazal, da so se le malo razlikovale od muslimanskih dvojniov in medini in tudi gradbene metode so bile iste kot pri muslimanskih hišah. Muslimanski viri pravijo, da so gradbene projekte v *melahu* nadzorovali muslimanski stavbeniki in da so tudi fina dekorativna ročna dela opravljali muslimani. Gre za vzorec, ki je bil opažen tudi v mestih arabskega vzhoda. Razen v Jemnu, kjer je židovske hiše z lahkoto opaziti, saj so morale biti nižje od muslimanskih stavb, sicer pa je povsod po islamskem svetu prevladovala težnja integracije židovskih in islamskih gradbenih stilov.

V mediteranski regiji je najpomembnejši pokazatelj razlik med židovsko in nežidovsko četrtjo večja gostota. Omejitve zazidalnega prostora so pogosto pomenile, da so transformacije, podrazdelitve in vertikalni dodatki dosegali patološke ravni, podobno kot beneški geto, kjer so hiše grajene druga na drugo. Vendar je ta razlika v Fezu manj opazna. Zgodovinsko gostoto naseljenosti *melaha* je težko določiti, toda zdi se, da se ni silno razlikovala od gostote naseljenosti v muslimanskem delu mesta. Zgodovinski dokumenti pravijo, da so periodična pomanjkanja in epidemije grozljivo pogosto pobijale obsežne deleže prebivalstva, židovskega



124 - Notranjost mošeje v kasbi pri Tinerhiru

in muslimanskega, in tako pomagale razrešiti pritisk na življenjski prostor. Še leta 1901 je epidemija malarije zredcirala populacijo feškega *melaha* za tretjino. Francoski obiskovalec Feza leta 1904 je komentiral, da je "*melah* ravno tako umazan in slabo vzdrževan kot preostali del Feza", s čimer je dal slutiti, da gostota naseljenosti in zdravstvene razmere v židovski četrti verjetno niso nič slabše od preostalega, muslimanskega dela mesta.

Na vprašanje o stopnji medsebojne pomešanosti Židov in muslimanov v mestu se ne da odgovoriti. V Fezu je imela peščica Židov trgovine v medini, drugi pa so po opravkih v medino prihajali vsak dan. Privrženost strogemu kodu obnašanja je Židom navadno omogočala prehod skozi muslimanski del mesta brez nadlegovanja, toda pot je bila polna napetosti. Ko je Žid enkrat zapustil varnost židovske četrti, se je počutil ranljivo in je bil oprezen. Muslimani so v *melah* vstopali po volji. Ko je v predprotektoratski dobi musliman zbolel, je šel po zdravstveni nasvet v *melah*. Če je potreboval pismo, napisano v tujem jeziku, ali je želel brati tuj časopis, se je moral posvetovati z Židom. Če se je želel udeležiti nedovoljenih, v medini prepovedanih dejavnosti, kot na primer pitja alkohola, hazardiranja ali celo prostitucije, je lahko šel v *melah* in tam potešil svoje želje. Toda v splošnem se je mešanje med tema dvema skupinama ohranjalo na minimumu.

Čeprav sta se skupini fizično držali vsaka zase, sta imeli skupni posebni niz občin vrednot. Ljudje iz Feza, Židi in muslimani, so znani po moralni pravičnosti in spoštovanju preteklosti. Imajo skupen pogled, določeno držo do življenja, niz skupnih izkušenj. Vedno prisoten boj pa je ohranjaval ravnotežje med podobnostjo in različnostjo, to je pomenilo, da

so bile ovire, ki so ločevale ti skupini drugo od druge, še posebno pomembne. Židovi, ki so obkrožali melah, so pomenili tako metaforično kot fizično delitev, saj so mentalno ločevali dve skupnosti, ki sta soglašali s sobivanjem, ne pa tudi z asimilacijo. Da bi bil dogovor istočasno podoben in različen, je bil podkrepjen s kompleksnimi čustvi, ki so vključevala sovražnost in tudi odobravanje, privlačnost in tudi zavračanje, strpnost in tudi zlonamernost. Ta ambivalentna čustva so tvorila ozadje za nenapisano družbeno pogodbo, ki je dovoljevala, da so Židje uspevali, muslimani pa so jih sprejemali pod ideološko sprejemljivimi pogoji. V predkolonialnem Fezu, kjer so bili Židje edina nemuslimanska manjšina, so Židje in muslimani postali zrcalne podobe, saj so oboji izpeljevali svojo identiteto in samopodobo skozi priznavanje drugega. Židje so v tej družbi igrali odločilno vlogo, ne le kot materialni vir, temveč tudi kot psihološka in moralna referenca, ki je zakomplicirala, obogatila in zapolnila značilen karakter feške urbane izkušnje.

Naš drugi primer je mesto Tanger, kjer so pravtako prebivali Židi, vendar v popolnoma drugačnih razmerah kot Židje v Fezu. Židovska skupnost v Tangerju je bila bolj sodobna, saj je nastala šele ob koncu 18. stoletja. Izvorno jedro je predstavljalo nekaj družin, ki so se preselile iz Tetouana, kjer je bilo dosti večje židovsko središče. Židje so začeli uspevati zaradi posebnih okoliščin mesta. Gospodarstvo Tangerja je cvetelo zaradi močnega povečanja zunanje trgovine, v kateri so Židje prevzeli aktivno vlogo posrednikov. Do leta 1860 je populacija Židov dosegla število 4000, to je predstavljalo skoraj tretjino mestne populacije. Sukno je bilo glavna opora feškega gospodarstva, prenos dobrin, ljudi in denarja pa so bili glavni posli Tangerja, in Židje so bili večji v vseh treh. Peščica židovskih bankirjev, ki so poslovali iz majhnih trgovskih lokalov na glavni ulici, je s kompleksnimi in natančnimi zamenjavami ene valute v drugo omogočala nenehen pretok denarja brez pomoči računalnikov ali dnevnih tečajev. Židovski tolmači, ki so delali kot prevajalci za diplomate in bankirje, spreminjali španščino v francoščino, v italijanščino, v arabščino in včasih celo v hebrejščino, so ustvarili pravi jezikovni babilon. Židovski nosači so razkladali ladje, židovski slugi so delali v hotelih, ki so se pojavili čez noč, da bi prenočili turiste, kot je bil Mark Twain ali Edmundo de Amicis, ki so odkrivali Afriko na ulicah Tangerja. Skratka, Židi so postali del malodane vseh aspektov lokalnega gospodarstva.

Kakor so feški Židje in muslimani živeli ločeno, tako so bili Židje v Tangerju integrirani v strukturo mesta. Tam ni bilo nobene ločene, z židom obdane židovske četrti in noben predel mesta se ni imenoval "melah". Večina židovskih sinagog je bila koncentrirana na eni izmed manjših ulic, imenovani Calle de sinoga ali Ulica sinagog, ki se je nahajala blizu glavne prometne ulice. Toda sinagoge so se gradile tudi drugod po mestu. Židje so živeli povsod, v medini, ob maroških muslimanih, Špancih, Francozih, Italijanih, Maltežanih, Afričanih, Alžircih in Korzičanih, ki so tako ustvarili večjezično in hibridno populacijo tega mejnega mesta. Kozmopolitanska narava mesta je prebivalcem nudila izkustvo raznolikosti sveta, ne da bi jim bilo za to treba daleč od doma. Ta posebna kvaliteta Tangerja je s širjenjem perspektive, izzivanjem predstav o osebni identiteti ter prisiljevanjem v inovativnost in eklektičnost pri izgradnji osebnosti oblikovala karakter prebivalcev.

Navkljub tej odprtosti in mešanju so se dvoumnosti muslimansko-židovske dialektike obdržale. Ulica sinagog ni pomenila nevtralnega prostora, temveč je bila značilno židovski prostor, s katerim se je dokazovala etnična ekskluzivnost v srcu muslimanskega mesta. Lahko bi rekli, da je Ulica sinagog poustvarjala prostorska nasprotja, ki so bila implicitna v položaju Židov v Tangerju: samozavestna in podložna, odkrita, a skrita, avtonomna, vendar odvisna. Tangerski melah ni bil tak kot feški melah, ki je bil jasno zaznamovan v prostoru, temveč je bil bolj melah domišljije, ki je čudno kvaliteto muslimansko-židovskih odnosov v Tangerju prevedel v prostorske pojme. To je bil odnos, v katerem so bili Židje vplivni, vendar pozorni na nevarnost šopirjenja s to vplivnostjo. Muslimani so z molčečim priznavanjem židovskega



125 - Grobnica marabuja

primata v trgovskem življenju mesta sprejeli to židovsko namestitev v srce medine. Koncept melaha je bil nujno potreben za Žide in muslimane v Tangerju ter za Žide in muslimane v Fezu, saj je vsaka skupina svojo identiteto gradila na izključevanju druge. Ulica sinagog je tako pomenila kompromis med izolacijo in integracijo: za muslimane je bila ulica dovolj zaprta, da je zagotavljala nevidnost židovskega bogočastja, medtem ko je bila za Žide dovolj odprta, da je preprečevala strah pred tesnobo. Nevidni *melah* Tangerja je bil s premikanjem konceptualne podlage, ki se je odpirala in zapirala, sprejemala kot tudi zavračala, propusten. Židovska skupnost v Tangerju je lahko postala fizično vpletena v urbano strukturo, podobno kot so se Židje lahko vtkali v tangersko družbo, odkrito, ampak pod budnim očesom.

To sta torej dva modela urbanega sobivanja Židov in muslimanov v Maroku, ki dopuščata razmišljanje o naravi muslimansko-židovskega sobivanja v Magrebu nasploh. Dovolite mi samo še nekaj sklepnih misli.

Prvič, iz povedanega jasno izhaja, da so gospodarske okoliščine v veliki meri določale naravo muslimansko-židovskih odnosov. V Fezu so Židje zasedli ozko, a pomembno nišo proizvodnega sektorja, odnosi med skupinama pa so bili visoko formalizirani. V Tangerju je bil status Židov dokaj drugačen. V gospodarstvu so bili povsod prisotni in odnosi so bili fluidni, spreminjajoči se, o tem se je nenehno razpravljalo. Gre za odločilno razliko. V Fezu so bili Židje klasični “*drugi*”, medtem ko v Tangerju niso igrali te vloge. Namesto tega so bili del kompleksnega mozaika “*drugih*”, ki jih je soočala, kooptirala in nadzorovala muslimanska oblast. Židje so predstavljali le majhen delček večjega problema upravljanja z razno-



126 - Družinski božični oltar

likostjo v naglo evropeizirajočem se mestu. Seveda ta problem ni bil nikoli rešen, ker so evropske sile kmalu prevzele in strmoglavile muslimansko vladanje. Ko se je to zgodilo, so se Židje na hitro znebili preostalih brazgotin podrejenosti, ki jih je bremenila dolga stoletja.

Drugi vpogled zadeva prostor in njegovo vlogo pri definiranju etnične identitete. Videli smo, kako so se Židje, tudi ko v to niso bili prisiljeni, poskušali uveljaviti na določenem prostoru v muslimanskem mestu. Običajno se to ločevanje razume kot izraz židovske paranoje ali nežidovske zavrnitve ali pa kot kombinacija obeh. Magrebska izkušnja pa napeljuje na dodatno, novo razumevanje situacije, ki izhaja iz razumevanja židovskega separatizma, kot pozitivne izpovedi židovske identitete. Celo v Fezu, kjer je bil pojav melaha prvotno občuten kot kazen, so se Židi naučili ceniti izkustvo ločenega življenja v svoji lastni pluralnosti in gledati na to kot na bistvo ohranjanja posebne židovske kulture. Židje so na koncu

melah sprejeli kot pristan in zavetišče in so se mu odpovedali šele pod pretvezo lažnih evropskih obljub svobode in izraelskega enako zapeljivega klica po absolutni židovski pluralnosti.

S tem sem se prebila do zadnje točke, ki govori o smrti židovskih četrti v severni Afriki in njenem vplivu na muslimansko-židovske odnose.

S porastom evropske prisotnosti v severni Afriki v 19. stoletju so se najbolj okoristili Židje. Z *mission civilisatrice* je francoska kolonialna sila prinesla nove šole, nove navade in nove okuse, ki so jih Židje privzeli dosti hitreje in lažje kot muslimanski dvojniki. S hitrim premikanjem po poti modernosti so severnoafriški Židje zavrgli še zadnje sledi podrejenega statusa, ki ga je vsiljevala pogodba o *dhimi*. Leta 1900 je bilo v Tangerju težko ločiti Žida od Evropejca. Skupaj z novim občutkom svobode je prišla tudi želja po izselitvi iz *melaha* in integraciji v nov referenčni okvir, ne muslimanski, temveč evropejski, navdan z evropskimi okusi in vrednotami. Toda tudi ta poteza se je izkazala za problematično, saj so Magrebski Židje ugotovili, da ne bodo mogli nikoli postati Evropejci, ne v kolonialni severni Afriki in še posebno ne v Evropi. Židovska dimenzija je tako ostala del njih, kot opredeljujoči element njihove socialne osebe. Kot piše tunizijski židovski pisatelj Albert Memmi, je Žid izkusil “*dvojno zavrnitev*”, najprej kot pobeg iz zatiralne muslimanske družbe, potem pa še zavrnitev evropske družbe.

Posledično je bila kolonialna era v Magrebu priča trojnemu boju, v katerem se je stara dialektika med Židi in muslimani transformirala v novo dinamiko, ki temelji na zlohotnem trikotniku. Enkrat je bil Žid nasproti muslimanu in Evropejcu. Drugič sta bila Žid in Evropejec nasproti muslimanu. Te permutacije so bile včasih nejasne, vendar je rezultat jasn: trajna židovsko-muslimanska sovražnost, ki je oslabila vezi, ki so nekdaj Židom in muslimanom omogočale skupno skupnostno identiteto. Ta čudni in destruktivni proces pozabljanja se je nadaljeval v prvem delu 20. stoletja, vse dokler ga niso pripeljali do vrhunca dramatični dogodki v Palestini, ki so židovsko-muslimanske odnose dokončno razbili. Tudi levantinsko soočenje med Arabci in Židi je razprostrlo temno senco nad Magrebom, ki je zasenčila in celo izbrisala posamezne spomine na stoletja dolgo sobivanje muslimanov in Židov. Pravitako ni bilo v interesu nobene od političnih moči, razen Maročanov, da bi poskušala ponovno oživiti spomin na to sobivanje. To je le ena od mnogih tragedij sedanjih razmer in prav gotovo ne ena od najmanj bolečih.

Prevedla Mateja Zobarič

Od dišav iz maminih loncev do vonjav s stojnic na trgu

Antropološki uvod h kuharskim in prehrabnim navadam

afriških družin in posameznikov

Zanimanje antropologov za prehrano, kuhanje in prehrabne navade različnih ljudstev ima korenine v Afriki,¹ tako da se zdi prav, da prvi zbornik afriških študij v slovenskem jeziku vsebuje tudi prispevek s tega področja. Hrana in prehrabne navade so izjemno zanimivo področje antropoloških raziskav, področje, ki ga lahko raziskujemo na neskončno število načinov in na številnih koncih sveta. V članku se bom posvetila samo primerom iz zahodne Afrike, saj je to področje mojega osebnega zanimanja. Bralce želim seznaniti z materialom iz različnih tekstov s področja antropologije prehrane, ki so nastali na podlagi terenskih raziskav v različnih delih zahodne Afrike;² na tem mestu nikakor ne bom mogla omeniti vseh tekstov, ki so bili napisani na to temo, niti ne bom poskušala izbranih člankov umeščati v natančne teoretične okvirje. Cilj tega članka je ponuditi razumljiv uvod v nekatere aspekte priprave in uživanja hrane med prebivalci zahodne Afrike. Na koncu pa bom po predstavitvi obstoječe literature³ in tematik poskušala na kratko izpostaviti še nekatere druge teme, povezane s prehrano, ki so na voljo v zahodni Afriki in ki bi jih bilo potrebno in koristno preučiti v prihodnje. Zaradi bogastva tematik v prehranskih študijah v antropologiji se jim ne moremo posvetiti podrobno, toda poskušala bom omeniti večino ter pri tem osvetlila predvsem vprašanje družinske prehrane in skupnega prehranjevanja, saj ti dve predstavljata glavni del mojih raziskav v antropologiji. S tem člankom želim pri bralcih zbuditi zanimanje za bolj poglobljeno raziskavo tem, povezanih s prehrano, in jim ponuditi osnovni vpogled, ki jim je lahko v pomoč pri natančnejšem raziskovanju.

¹ Prva "prehrabna" monografija je bila izdana leta 1932. Antropologinja Audrey Richards je svojo študijo osnovala na terenski raziskavi med ljudstvom Bemba iz takratne Severne Rodezije.

² Zahodna Afrika je ogromna regija, bogata s kulturami in državami. Obstaja kar nekaj verzij seznamov držav, ki naj bi sestavljale zahodno Afriko, predvsem vzhodni del regije je problematičen. Za ta članek bomo upoštevali zahodno Afriko, kot jo predstavlja *Routledge Encyclopedia of Social and Cultural anthropology*: Kapverdski otoki, Mavretanija, Senegal, Gambija, Gvineja Bissau, Gvineja, Sierra Leone, Liberija, Obala slonove kosti, Mali, Burkina Faso, Gana, Togo, Benin, Nigerija, Niger, Čad in Kamerun. Fardon govori o zahodni Afriki kot o "jezikovni in etnični tapiseriji", območju, o katerem je težko posploševati zaradi njegove velikosti in raznolikosti (1996: 16-7).

³ Potrebno je omeniti, da so večino obravnavanih tekstov napisali britanski in francoski antropologi, šele v zadnjih dveh desetletjih so o prehrani zahodne Afrike začeli pisati antropologi drugih narodnosti. V zvezi s socialno antropološko literaturo o zahodni Afriki je najboljše prebrati članek Keitha Harta iz leta 1985. Ta predstavlja do sedaj najboljšo analizo in zgodovinski pregled socialno antropološke literature tega področja, četudi Hart odkrito zapiše, da je pristranski in favorizira anglosaksonske tekste (Hart, 1985: 243).



Za začetek si na kratko pogledjmo področje študij hrane v antropologiji z namenom, da bi bralcem olajšali umestitev sledeče diskusije v širši kontekst. Potrebno je razločevati med študijami hrane (angl. *food*) in prehrane⁴ (angl. *nutrition*), saj obe zavzemata pomembno mesto v antropologiji, obravnavata pa precej različne, čeprav v veliki meri sorodne probleme.

Antropologija prehrane se ukvarja z odnosom med prehranjevanjem in kulturo ter s tem, kako vplivata drug na drugega, na koncu pa poskuša zbrane podatke iz socialno antropološke raziskave aplicirati v praksi z namenom, da bi pomagala pri reševanju prehrabnenih problemov raziskovanih populacij (Freedman v Strickland, 1996: 100). Korenine ima v biologiji in medicinskih vedah in lahko zapišemo, da gre za aplicirano vejo antropologije, in kot tako jo lahko tesno povežemo z oblikovalci in izvajalci programov v nevladnih organizacijah in drugih razvojno usmerjenih ustanovah po svetu.

Socialni antropologi, ki preučujejo hrano, se ne poskušajo vpletati v “živiljenjske” odločitve v enaki meri kot strokovnjaki za prehrano (kljub temu njihovo gradivo pogosto uporabijo oblikovalci prehrabnene politike). Tako kot strokovnjaki za prehrano, tudi socialni antropologi, ki preučujejo hrano, opirajo svoje študije na pionirskem delu Audrey Richards, ki je prva zapisala osnove potrebe po preučevanju “socialnih dimenzij proizvodnje, priprave, razdeljevanja in uživanja hrane skupaj z dinamiko komensalnosti”⁵ (Pottier, 1996: 238). Socialne antropologe zanimajo predvsem socialni in kulturni aspekti hrane. Antropologi poskušajo razumeti različne družbe in kulture s preučevanjem njihovih navad kuhanja in uživanja hrane (Mennell, Murcott in Van Otterloo, 1994: 32–3). Citat iz knjige Deborah Lupton jasno podaja definicijo razlik med videnjem hrane v očeh strokovnjakov za prehrano in socialnih ali kulturnih antropologov:

“Medtem ko strokovnjake za prehrano zanima predvsem funkcioniranje telesa in zdravstveno stanje, antropologe in sociologe skrbi predvsem simbolična narava hrane in navad; kaj pomenijo v kontekstu kulture. Čeprav večina antropologov in sociologov priznava, da na navade, ki obkrožajo pripravo in uživanje hrane, v prvem trenutku vplivajo biološke potrebe in dosegljivost živil, zagovarjajo idejo, da so te navade potem dopolnjene glede na kulturne običaje. Navade, povezane s hrano, so torej veliko bolj kompleksne, kot je videti s stališča biologov in strokovnjakov za prehrano.” (Lupton, 1996: 7)

Kot je bilo že rečeno, je bila prva obsežna antropološka študija hrane in prehrabnenih navad osnovana na terenskem delu v Afriki. Študija Audrey Richards o ljudstvu Bemba in njihovih prehrabnenih navadah je izšla leta 1932 pod naslovom *Hunger and Work in a Savage Tribe*.

⁴ V slovenskem jeziku se v vsakdanji rabi velikokrat izgubi razlika med besedama hrana in prehrana, pogosto se zaradi podobnosti (napačno) uporabljata sinonimno, toda v tem primeru je potrebno poudariti razliko; v pomoč nam je lahko angleški jezik z izrazoma *food* (hrana) in *nutrition* (prehrana). Tako bom za angleški izraz *food anthropology* v slovenščini uporabljala izraz *antropologija hrane*, za *nutritional anthropology* pa *antropologija prehrane*. Angleški izraz *nutritionist* bom, kot predlaga *Veliki angleško-slovenski slovar* (1997), prevajala s *strokovnjak za prehrano*.

⁵ Angl. *commensality*. Veliki angleško-slovenski slovar pridevnik *commensal* prevaja opisno kot *ki je za isto mizo*. V antropologiji se termin *commensality* uporablja kot oznaka pojava oziroma dejavnosti, da več ljudi je skupaj (za isto mizo ali iz iste skleda). Zaradi pogoste rabe tega termina v obravnavani literaturi sem se odločila, da bom v slovenščini zaradi pomanjkanja boljšega izraza uporabljala tujko komensalnost, ki je SSKJ sicer ne navaja.



128 - Prodaja grozdja



129 - Pregledovanje jama



130 - "Gateaux"



131 - Pekarna v Fesu

Bemba so pleme iz centralne vzhodne Afrike in so tako precej oddaljeni od zahodnoafriških ljudstev, toda svoj pregled bi vendar rada začela z bolj natančnim pogledom v delo o proizvodnji in porabi hrane pri Bembeh, kot je antropološkimi krogom predstavila Audrey Richards v drugi polovici tridesetih let 20. stoletja. S tem vam želim predstaviti pionirsko delo o hrani v antropologiji, ki mu ni bilo enakega do tekstov Goodyja, Mintza in Mennella v osemdesetih letih 20. stoletja.

Po delih *Hunger and work in a Savage Tribe* (1932) in *A Dietary Study of North-Eastern Rhodesia*, ki jo je napisala skupaj s strokovnjakinjo za prehrano E. M. Widdowson leta 1936, je Richardsova leta 1939 objavila svoj najpomembnejši prispevek k raziskavam hrane v antropologiji, knjigo *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia: An Economic Study of the Bemba Tribe*. V slogu študijskega mentorja na London School of Economics, Bronislawa Malinowskega, je Richardsova sledila funkcionalistični tradiciji in jo je zanimala predvsem družbena funkcija hrane in "načini, na katere je transakcija v hrani delovala kot indikator družbenih odnosov" (Goody, 1994: 13). Richardsova je predstavila vsa živila, ki so jih Bembe uživali, jih razdelila na žitarice, korenike, sočno zelenjavo, divje rastline, meso, ribe in soli. Njeno pisanje potrjuje moje osebno prepričanje, da so pogovori o hrani v afriških družbah zelo zanimivi, zato jih je vredno preučevati, saj zapiše: "Hrana in pivo sta, razen denarja, brez dvoma najbolj vznemirljivi in zanimivi temi pogovora med domorodci." (Richards, 1939: 44) Uvidela je, da ima družba, v kateri oskrba s hrano ni stalna in se na to ne more zanašati, pravico in potrebo, da jo skrbi, ali bo imela dovolj hrane. Bembe se pogovarjajo o tem, kar so ravno kar jedli, o tem, kar imajo namen

pojesti, o tem, kar jim je ostalo jedače za naslednji dan. Ko govorijo o drugih delih dežele, jih omenjajo “glede na to, katerega živila tam primanjkuje” (ibid. 44). Pozdrav ljudem, ki so prišli od daleč, se začne z vprašanjem o tem, kako je popotnik jedel (ibid. 45). Richardsova obed Bemb opisuje kot gost močnik (*ubwali*), narejen iz prosa, ki ga jejo skupaj z zelenjavno, mesno ali ribjo omako (*umunani*). Za Bembe je obed sprejemljiv le, če vsebuje ti dve sestavini (ibid. 46). Pomembnost *ubwalija* postane očitna takoj, ko se srečamo s tradicionalnimi izrazi in obredi, saj beseda *ubwali* v pregovorih in zgodbah pomeni hrano (ibid. 47). Kar pa se tiče omake (*umunani*), je njena naloga dati okus *ubwaliju* in olajšati požiranje.

Med obedom so ljudje razdeljeni na skupine glede na spol, starost, sorodstvene in prijateljske zveze. Nihče ne je sam, toda nekateri ljudje nikoli ne jedo skupaj. Moški in ženske jedo ločeno in tudi mož in žena ne delita obroka, razen ponoči, ko sta v zasebnosti njune kočice. Če predstavniki različnih spolov jedo skupaj, je to neprimerno in sramotno, in reči o ženski, da “ona je z moškimi”, je skoraj enakovredno temu, da jo imenujemo za prostitutko (ibid. 122). Ženske zatorej jejo z malimi otroki, fanti do starosti devetih let in neporočenimi dekleti. Tako imenovani veliki možje jedo skupaj. V velikem zaselku je lahko več takih skupin moških. Mladi moški jedo v vaški uti. Izpadejo pa devet in desetletni fantje, ki so že prestari, da bi jedli z ženskami, in pričakuje se, da si bodo hrano preskrbeli sami. Večinoma posedajo naokoli in čakajo na ostanke hrane mladih mož (ibid. 123).

Richardsova je postavila zelo dobro osnovo za prihodnje študije hrane v Afriki in drugih delih sveta. Kmalu po njenem prvem tekstu leta 1932 so sledili drugi. Sonya in Meyer Fortes sta leta 1936 izdala članek *Food in the Domestic Economy of the Tallensi*, ki je prvi tekst o temah, vezanih na hrano med zahodnoafriškimi prebivalci. Fortesova sta dve leti opravljala terensko raziskavo med ganskim ljudstvom Tallensi in preučevala njihovo skupnost s funkcionalistične perspektive (Layton, 1997: 128). Članek začneta s predstavitvijo proizvodnje različnih pridelkov, razložita, da so različni pridelki domena enega ali drugega spola, razpravljata o pomembnosti trga za oskrbo s hrano med Tallensi (Fortes, 1936: 246). Standardni vsakodnevni obed je med Tallensi močnik, in juha iz mesa in/ali zelenjave. Moka, ki jo uporabljajo za pripravo močnika, je narejena ali iz zgodnjega prosa ali iz posebne vrste koruze (*guinea-corn*) ali iz poznega prosa. Opazimo lahko veliko podobnost med standardnim obedom Bemb in Tallensijev. Kar se tiče družinskega obeda med Tallensi, Fortesova pišeta, da “vsaka družina je v ločenem delu, moški ponavadi je skupaj s prvo ženo, medtem ko druge



132 - Dogonska pašta

žene pošljejo vsaka svojo posodo hrane" (ibid. 270). Čeprav se ta primer precej razlikuje od drugih primerov poligamnih zakonov, ki jih bomo še obravnavali, obstajajo podobni primeri med ganskimi ljudstvi Ashanti in Gbuipe, kjer "lahko v večernih urah vidimo male deklice, ki z ene na drugo stran vasi na glavi nosijo posode s hrano" (Fortes v Goddy, 1994: 87).

V večini primerov v poligamnem zakonu mož jé obrok, ki ga je pripravila žena, s katero trenutno deli posteljo. Ta rotacija je odvisna od tega, koliko žena ima. Kar pa se tiče komsalnosti med Tallensi, se obed odvija takole: moški jé skupaj z najmlajšim otrokom, z njim jedo tudi neporočeni bratje, ki so od njega finančno odvisni. Ženska in njene mlade hčere jedo ločeno v kuhinji (Fortes, 1936: 270).

Pri prvem branju teksta o Tallensih me je presenetila trditev Fortesovih, da v nekaterih primerih "moški jé skupaj z ženo in malimi otroki iz skupne posode, če so sami znotraj njihovega dela zaselka" (ibid. 271). V primerjavi z drugimi primeri se zdi ta izjava dokaj problematična in bi morda lahko držala v urbanem okolju sodobne nemuslimanske zahodnoafriške družbe, zagotovo pa se zdi nesprejemljiva v ruralnem okolju okoli leta 1930, ko sta Fortesova opravljala terensko delo med Tallensi. Pred kratkim mi je v roke prišel tekst, ki je potrdil moje dvome. V noveli ganske avtorice Ame Ate Aidoo, z naslovom *In the cutting of a drink*, glavni junak (v monologu) opisuje stricem v vasi obisk sorodnikov v mestu. Pove jim, kako je obedoval skupaj z moškim in njegovo ženo in iz reakcije poslušalcev je razvidno, da to ni način, ki ga poznajo v vasi: "Ne recite 'Ej', stric, saj se zdi, da je to navada ljudi v mestu. Ženska pripravi obed za moškega in jé skupaj z njim. Da, pogosto je tako." (Aidoo, 1970: 33).

Naj se zdaj vrnem k Tallensom, ki ko govorijo o hrani (zelo podobno kot Bembe), govorijo o močniku (beseda za močnik je enaka besedi za hrano), pravijo, da obed ni obed, če ne vsebuje močnika; Fortesova navajata izjavo Tale, prijatelja, ki je ob spoznanju, da ljudje v Angliji ne jedo močnika, izjavil, da je to pravo stradanje (Fortes, 1936: 265). Če bi to želeli postaviti v bolj svetovni kontekst, bi lahko primerjali s primeri v evropski zgodovini, kjer je imelo meso ali kruh podobno vlogo, kot jo ima močnik v Afriki. V primeru pomanjkanja enega ali drugega so ljudje tožili o lakoti, čeprav je bilo še vedno na voljo dovolj drugih živil (Montanari, 1994: passim).

Med tekstom Fortesovih o Tallensih in naslednjim primerom, Goodyjevo⁶ študijo "visoke" in "nizke" kuhinje (angl. "high" and "low" cuisine) med ganskimi ljudstvi LoDagaa

⁶ Jack Goody je bil glavni učenec Meyerja Fortesa na univerzi v Cambridgeu.



in Gonja, je dokaj velik časovni presledek. Goody je uporabil gradivo, ki ga je zbral pri teh dveh etničnih skupinah na severnem delu Gane in primerjal razlike v njihovi družbeni organizaciji s pomanjkanjem razlike v kuhanju in navadah prehranjevanja. Zame so v Goodyjevi knjigi *Cooking, Cuisine and Class: A Study in Comparative Sociology* (1982) najbolj zanimivi opisi komensalnosti, deljenja hrane med ljudmi in diskurz o hrani.

Vsakdanji obed pri LoDagaah in Gonjah vsebuje eno jed, pri LoDagaah je to močnik, narejen iz lokalne koruze ali prosa, za prilogo juha iz arašidov ali zeli, pri Gonjah pa je malce manj monotono, saj je močnik polovico leta pripravljen iz jama, drugo polovico pa iz žita in manioke (Goody, 1994 (1982): 78).

Male otroke obeh spolov hranijo matere in z njimi jedo potem, ko jih prenehajo dojit, "dokler se dečki pri jedi ne pridružijo ali skupini drugih mladih mož iz hiše ali očetu in starejšim možem" (ibid. 86). Goody opaža zelo pomembno pravilo, da "odrasli moške in ženske skoraj nikoli ne jedo skupaj" (ibid. 86), in nadaljuje:

"Ženska prinese moškim posodo z močnikom in posodo z omako in jih pusti jesti. Navada je močno razširjena po Afriki in nima nikakršne zveze s sprejemom tujih gostov, kot je na primer v nekaterih delih sveta, kjer so ženske izolirane. In gre za zelo trdovratno navado. Tudi v naglo spreminjajočih se sektorjih družbe redko vidimo moža in ženo, ki skupaj jesta v lokalni gostilni." (ibid. 86)

Zdi se mi pomembno poudariti, da je ta argument v konfliktu z izjavo Fortesovih, da pri (skorajda sosednjem ljudstvu) Tallensih mož in žena jesta skupaj, če ni nikogar v okolici (enako pravi Richardsova za Bembe). Iz mojih izkušenj afriških družinskih obedov vem, da nisem videla žensk in moških jesti skupaj (razen pri mladih univerzitetno izobraženih parih v urbanem okolju), sama pa sem, kot neporočena belka, ki potuje sama, imela dvoumno pozicijo in sem večinoma jedla z moškimi kot pritiče gostom iz tujega kraja. Tako lahko samo zapišem, da se mi zdi Goodyjevo prepričanje bolj pravilno in je trditev Fortesovih vprašljiva.

Goody omenja zanimivo razliko med Gonjami in LoDagaami glede enot potrošnje in skupinami, ki jedo skupaj. Ženske ljudstva Gonja ohranjajo močne vezi s krvnimi sorodniki, eden izmed načinov, na katere se to manifestira, je deljenje dela obeda z odsotnimi sorodniki (ibid. 87). A to ni primer pri LoDagaah. Goody piše, da "osnovna enota potrošnje tukaj



134 - Restavracija v Bobo Dioulasso

ni omejena, kot je v številnih drugih skupnostih, za židovi bivališča, hiše ali stanovanja: prebivalci ene hiše niso nujno člani enega gospodinjstva, tudi nasprotno ne velja vedno; enota potrošnje je različna od enote ljudi, ki jedo skupaj” (angl. *the eating group*) (ibid. 87).

Zdaj pa posvetimo pozornost tekstom o področju nekdanjih francoskih kolonij zahodne Afrike. Prvi primer prihaja iz Burkine Faso, študija *Islam, sex roles and modernisation in Bobo Dioulasso* govori o mandinško govoreči etnični skupini Dyula. Lucy Quimby piše, da “so se moški iz istega rodu jasno zavedali potrebe po ohranjanju enotnosti in so vsak večer jedli skupaj iz iste posode. Vsakič, ko je moški dal z roko hrano v usta in se z roko vrnil v posodo po naslednji grizljaj, je izmenjeval ‘umazanijo’ v obliki sline z drugimi možmi iz svojega rodu. Ta stopnja intimnosti jih je pomagala zblíževati.” (Quimby, 1979: 206–207)

Naslednji članek prihaja iz Malija, kjer je po opažanjih avtorja Gérarda Dumestre “prisotnost hrane skorajda obsesivna”. Hrana kot motiv in osnovni vir intrige ne nastopa samo v zgodbah, povestih in gledališču, temveč tudi v lokalni zgodovini (Dumestre, 1996: 689). Dumestre to razlaga podobno kot Audrey Richards, in sicer pravi, da to drži v “številnih tradicionalnih družbah, kjer ni vsak dan jasno, ali bo dovolj hrane za vse” (ibid. 689). Članek nam predstavi prehranjevalne navade v Maliju skozi tri glavna nasprotja: nujno potrebna hrana (dnevni obed) nasproti dodatni hrani (prigrizki), verska hrana (*mori*) nasproti poganski (*bamanan*) ter tradicionalna nasproti moderni hrani. Moja pozornost je bila pri branju Dumestrovega članka usmerjena k opisom malijskega družinskega obeda. Zanimivo je predvsem to, da Dumestre uporablja izraz družinski obed (*le repas familial*), ne da bi razpravljal o dvoumnosti ali problematiki termina⁷. Zapiše, da “družinski obed jedo v družinskem naselju, ob določeni uri, ki se je držijo bolj ali manj točno; ob upoštevanju določenih pravil vsak udeleženi sedi tiho pred svojim deležem prosa in omake” (ibid. 695). Pravila, ki jih navaja Dumestre, so povzeta po romanu malijskega pisatelja Amadouja Hampâté Bâja in so: med jedjo ne govori, pogled imej med obedom spuščten, jej samo pred seboj (ne brskaj po hrani levo ali desno po skupni posodi), ne vzemi si novega kosa hrane, dokler nisi pojedel prejšnjega, posodo je potrebno držati vzravnano z levo roko, ne sme se hlastati za hrano in pri jedi je treba uporabljati desno roko; in kot zadnje pravilo, nikoli si človek ne sme postreči s kosi mesa, ki so na sredi posode (Bâ v Dumestre, 1996: 692).

Naj vam zdaj predstavim del zahodne Afrike, kjer v družini pripravljena hrana predstavlja le zelo majhen del tega, kar posamezniki v resnici pojedjo. (Potrebno je namreč poudariti, da je bila v prej omenjenih primerih hrana pripravljena v gospodinjstvu ali pa jo je pripravila bližnja sorodnica, ki živi v drugem gospodinjstvu.) V vasi Soumarana, v dolini Maradi v Nigru, imajo razširjeno trgovino z živili in kuhano hrano.⁸ Avtorja članka, francoskega antropologa Clauda Raynauta, je zanimala predvsem “stopnja, do katere so mehanizmi monetarne transakcije uspeli prodreti v sistem ekonomskih odnosov” (Raynaut, 1978:

⁷ V enaki meri, kot je v antropologiji problematičen termin družina zaradi različnih oblik družinskega življenja v različnih družbah sveta, predstavlja termin družinski obed problem za antropologe, ki preučujejo hrano in oblike uživanja hrane.

⁸ Ne trdim, da tovrstna trgovina ni razširjena tudi v drugih delih zahodne Afrike, vendar je zanimivo, da je Raynautov članek edini, ki to izbere za osrednjo tematiko.

569). Podobno kot Dumestre pri opisu Malija, tudi Raynaut razlikuje med hrano, ki jo ljudje uživajo v lastnem gospodinjstvu, in prigrizki, ki jih jedo med obroki in jih kupijo pri cestnih prodajalcih. Hrana, ki jo uživajo doma, je bolj monotona, to je močnik z omako iz mesa ali zelenjave (ibid. 573). V primerjavi s prigrizki (afriško različico hitre prehrane) je družinska hrana "zelo revna" (ibid. 573).

Prigrizke, ki se jih lahko kupi izven doma, lahko uživamo na dva načina, moški jejo zunaj, ko se pogovarjajo s prijatelji in sosedi, medtem ko ženske kupijo hrano in jo prinesejo na dom, kjer jo uživajo skupaj z otroki in drugimi ženami. Nekatero ženske celo raje pošljejo otroke ven po hrano (ibid. 579).

Do sedaj je bila dnevna prehrana Zahodnoafričanov opisana kot revna in monotona, toda pred kratkim je nemški antropolog Gerd Spittler poskušal dokazati, da ni tako, temveč gre samo za zahodnjaške interpretacije. V primerjalni študiji afriške in evropske kulture prehranjevanja Spittler govori "o preprostem obedu kot o popolnem obedu" (Spittler, 1999: 33). S terenskim delom med Tuaregi Kel Ewey iz južne Sahare v Nigru je Spittler odkril, da je vsakdanja hrana vedno enaka. Napitek, pripravljen iz prosa, datljev, sira in vode za zajtrk, opoldne in zvečer pa kuhan obed iz gostega prosenega močnika, ki je po Spittlerjevem mnenju še najbolj podoben polenti in je polit s skisanim kameljim ali kozjim mlekom (Spittler, 1999: 27). Meso uživajo samo ob posebnih družinskih praznovanjih in ob glavnih muslimanskih praznikih. Toda Tuaregi ta preprosti obed zelo cenijo in ne vidijo smisla v veliki raznolikosti jedi, ki jo opazijo pri belcih. Zanje je njihov obed popoln. Izbira preprostega obeda ni samo stvar Tuaregov, temveč, kot smo lahko opazili v prej obravnavanih primerih, stvar



135 - Pločevinasti kurilniki za kuhanje



136 - Pogled v kuhinjo



137 - Priprava tuareskega zajtrka



138 - Kuhanje na nigerski ladji

večine Zahodnoafričanov. Ne smemo pozabiti, da se sestavine tega preprostega obeda močno razlikujejo od ene pokrajine do druge, včasih celo od ene vasi do druge. Nepoznavalske oči bi lahko ocenile, da gre vedno za močnik in omako, toda način priprave in sestavine omake in močnika se v različnih pokrajinah med seboj močno razlikujejo. Ko se je Nnu Ego, osupljiva junakinja romana *The Joys of Motherhood* Buchi Emecheta, odpravila na dolgo pot iz rojstnega kraja v deželi Igbo v Lagos, so jo ljudje opozorili, naj se pred potjo dobro naje in s seboj vzame malico, saj je hrana izven meja dežele Igbo čudna in se bo nanjo težko privadila (Emecheta, 1994: passim). Ta odpor do uživanja čudne, tuje hrane se morda zdi nenavaden prebivalcem urbanega Zahoda, toda priznajmo si, da ima tudi povprečen Slovenec še vedno najraje obrok, ki vsebuje meso, krompir in zelenjavo in bo zavil z očmi, če mu postrežejo s kakšno preveč eksotično jedjo.

Članki,⁹ ki sem jih obravnavala, kažejo na raznolikost tem, povezanih s kuhanjem in uživanjem hrane, ki jih lahko raziskovalec preučuje na zahodnoafriškem ozemlju, poleg teh pa ostaja antropologom na voljo še cel kup raziskovalnih možnosti za preučevanje tega področja. Eno od področij, ki jih nisem omenila, je proizvodnja hrane, ki je tesneje povezana s študijami navad kmetovanja in pogosto tudi z mednarodno živilsko politiko in uvajanjem različih pridelkov.¹⁰ Druga tema, ki je na tem mestu nisem obravnavala, je vprašanje vloge hrane v verskih in drugih obredih, simbolični pomen različnih živil, prepovedi uživanja hrane. In to še zdaleč ni vse. Obravnavani članki so posegli na področje družinskih obedov, komensalnosti, razlik in omejitev glede na spol, starost in etnično pripadnost. Videli smo lahko, kako še tako preprost obrok nosi ogromno breme zadovoljitve posameznikovega apetita, in spoznali pravila, ki jih je potrebno upoštevati pri takem preprostem obroku.

Bogastvo gradiva, ki jih preučevanje hrane ponuja antropologom, je izredno pomembno in razumevanje, ki ga to znanje nudi, je neprecenljive vrednosti. Fascinantnost afriških kuhinj se ne sme nehati pri nenavadnih sestavinah; iti mora dlje in nam pomagati spoznati, kako podobni smo si v resnici. Številni našeti etnografski primeri so v marsičem blizu našemu vsakdanu, potrebno se je samo zazreti malo globlje, ne smejo nas ustaviti lonci, ki ležijo po tleh, in prsti, ki zajemajo hrano iz skupne skledе. Hrana je še vedno nekaj, brez česar se ne da živeti, in če za konec parafraziram nekaj, kar je že davno ugotovila Audrey Richards, naj zapišem, da je kljub temu, da je Freud menil, da se vse konča pri spolnosti, hrana pomembnejša celo od spolnosti, saj brez hrane posameznik zagotovo ne more preživeti.

⁹ Kot so bralci zagotovo opazili, so nekateri primeri, obravnavani v članku, povzeti iz neantropološke literature. Gre za primere iz zahodnoafriškega leposlovja. Prepričana sem namreč, da citirana dela vsebujejo prečudovito visoko stopnjo antropološke senzibilnosti, zato menim, da je dolžnost antropologa, da jih natančno preuči in upošteva pri raziskovanju in pisanju o ljudeh in njihovem življenju v zahodni Afriki. Četudi kuhanje in uživanje hrane morda nista osrednja tema teh romanov in novel, pa se zagotovo pojavljata kot del širšega konteksta, v katerem se odvija življenje junakov, in prav zaradi tega je pogosto veliko bolj resnično in prepričljivo kot včasih pusti in suhoparni opisi v antropološki literaturi.

¹⁰ Za tiste, ki jih zanima področje živilske politike, predlagam v branje knjigo Johanna Pottierja *Anthropology of Food* (Pottier, 1999).

LITERATURA

- AIDOO, A. A. (1970): *No sweetness here*. Essex: Longman.
- DUMESTRE, G. (1996): De l'alimentation au Mali. V: *Cahiers d'Etudes Africaines* 36 (144), str.: 689–702.
- EMECHETA, B. (1994): *The Joys of Motherhood*. London: Heinemann.
- FARDON, R. (1997): Africa: West. V: Spencer, J., Barnard, A. (ur.), *Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge.
- FORTES, M. & S. (1936): Food in the Domestic Economy of the Tallensi. V: *Africa* 9, str.: 237–276.
- GOODY, J. (1994): *Cooking, Cuisine and Class*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GRAD, A. (1994): *Veliki angleško-slovenski slovar*. Ljubljana: DZS.
- HART, K. (1985): The Social Anthropology of West Africa. V: *Annual Review of Anthropology* 14, str.: 243–272.
- LAYTON, R. (1997): *An introduction to theory in anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LUPTON, D. (1996): *Food, the Body and the Self*. London: Sage.
- MENNEL, S., MURCOTT, A., & VAN OTTERLOO, A. (1994): *The Sociology of Food: Eating, Diet and Culture*. London: Sage.
- MONTANARI, M. (1998): *Lakota in izobilje: zgodovina prehranjevanja v Evropi*. Ljubljana: Studia Humanitatis.
- POTTIER, J. (1997): Food. V: Spencer, J., Barnard, A. (ur.), *Routledge Encyclopedia of Social And Cultural Anthropology*. London: Routledge.
- POTTIER, J. (1999): *Anthropology of Food*.
- QUIMBY, L. (1979): Islam, Sex Roles and Modernisation in Bobo Dioulasso. V: Bennetta, J-R. (ur.), *The New Religions of Africa*. New Jersey: Ablex Publishing.
- RAYNAUT, C. (1978): Aspects socio-Économiques de la préparation et de la circulation de la nourriture dans un village hausa (Niger). V: *Cahiers d'Etudes Africaines* 17/4, str.: 569–597.
- RICHARDS, A. (1932): *Hunger and Work in a Savage Time*. London.
- RICHARDS, A. (1939): *Land, labour and diet in Northern Rhodesia*. London: Oxford University Press.
- RICHARDS, A. I., WIDDOWSON, E. M. (1936): A Dietary Study of Northeastern Rhodesia. V: *Africa* 9, str.: 166–196.
- SPISSLER, G. (1999): In praise of the simple meal: African and European food culture compared. V: Lentz, C. (ur.), *Changing Food Habits: Case studies from Africa, South America and Europe*. Amsterdam: Harwood Academic Press.
- STRICKLAND, S. S. (1997): Nutrition. V: Spencer, J., Barnard, A. (ur.), *Routledge Encyclopedia of Social and Cultural Anthropology*. London: Routledge.

Trenutki zgodovin Afrike

Za običajnega podalpskega prebivalca ostaja Afrika temna in neraziskana celina, z delno izjemo Sredozemskih obal. Kot da bi podsaharska Afrika še vedno ostala terra incognita, ali še slabše, kot da ne bi imela zgodovine, vredne omembe. Položaj se v zadnjem desetletju prav nič ne izboljšuje, prej obratno, saj je Afrika, kot ekonomsko nezanimivo področje, izrinjena še dosti bolj. V času, ko smo se čutili povezane z Afriko prek gibanja neuvrščениh, je v našem jeziku izšlo nekaj besedil, ki pa počasi postajajo zastarela. Tisto malo uporabne literature v slovenščini in hrvaščini, kar jo uporabljam v tem članku, je navedeno na koncu teksta in kaže na luknjo, ki se s časom samo povečuje. Za vse, ki jih zanima, pa prilagam še nekaj naslovov na internetu, na katerega bolj kot na nove prevode polagam upanje, da se bo zdajšnja situacija spremenila.



Članek nima namena podajati pregleda celotne afriške zgodovine, temveč predstavlja nekaj dogodkov iz preteklosti, ki so pomembni za razumevanje sedanjosti. Zgodovina podsaharske Afrike je bila zaradi pomanjkanja pisnih virov precej eksotična specializacija. Uporaba nekoliko drugačnih metod, v prvi vrsti obdelava epov in drugih ustnih virov, ter arheološka odkritja počasi umeščajo Afriko v svetovno zgodovino. Z izborom sem se poskušal posvetiti predvsem temam, ki se ukvarjajo z afriško zgodovino kot z delom svetovne zgodovine.

PODOBA AFRIČANA IZVEN AFRIKE

Ko govorimo o Afriki v antiki, lahko bolj natančno spremljamo zgolj njen severni in delno severovzhodni del, kar se je dogajalo južno od Sahare, je bilo zavito v temo. Severna Afrika je imela v antiki nekaj več padavin, to je zadostovalo, da je po uničenju Kartagine hitro postala žitnica rimskega imperija in eden njenih bogatejših predelov. Aleksandrija je bila antični New York in njena knjižnica svetovno čudo. Tehnologija severne Afrike je bila v antiki zelo cenjena, v prvem stoletju našega štetja so v Aleksandriji izumili celo parni stroj. Herodot, prvi evropski zgodovinar, je imel o Afriki zelo pozitivno mnenje. Črno barvo je pripisoval vplivu podnebja in ni nikakor povezoval tega z značajem ljudi. Poleg tega je v Egiptu videl prvo civilizirano državo, od katere so se učili Grki.

Ta odnos do Egipta lahko spremljamo tudi pri kasnejših Grkih. Legendo Atlantide je zapisal Platon, ki pa se je naslonil na pripovedovanje egipčanskega svečenika. Navdušenje nad Afriko, še posebej nad religijo, je Aleksandra Velikega tako fasciniralo, da se je imel za potomca boga Amona. Za današnjo religiozno podobo sveta je ključna osebnost faraon

Imanotep, ki je bil kot kaže prvi, ki je utemeljil monoteizem. Čeprav je njegov odnos do religije za Egipt zgolj epizoda, je zelo verjetno vplival na Mojzesa, ki je prerok ne samo pri Židih in kristjanih, temveč tudi pri muslimanih.

Fascinacijo Evrope nad Egiptom lahko zaznamo tudi v zgodbah o Kleopatri, ki je najverjetneje najbolj znana afriška osebnost. Civilizacija, ki so jo pred dobrima dvema tisočletjema srečali Rimljani, je bila že takrat starejša, kot bi bila rimska, če bi preživela, stara danes. Egipt je bil tako močno in dobro organizirano ozemlje, da je Rim v strahu pred morebitnim uporom prepovedal senatorjem, da postanejo njegovi guvernerji. Če povzamem antično pozicijo Evrope nasproti Afriki, lahko rečem, da ne Grki ne Rimljani niso imeli kompleksa večvrednosti.

Barve imajo v vseh kulturah pomembno simbolično vrednost in črna (če pustimo ob strani, da ni



140 - Ena izmed prvih evropskih kart zahodne Afrike (1375)

prava barva) ne pomeni nujno smrti ali ničā (zanimivo je, da ta tradicija izhaja iz Perzije). Krščanstvo je ključen element za demoniziranje črnine, kot lahko najdemo že pri papežu Gregorju Velikem: “*Kajti tudi Etiopijec gre v kopel črn in pride ven črn; vendar kljub temu lastnik kopeli dobi svoje plačilo.*”¹

Z rastjo srednjeveške civilizacije in moči krščanstva se v 13. in 14. stoletju pojavi nova miselnost. V obdobju intenzivnih naporov, da bi razširili krščanstvo izven Evrope, postanejo črnici vredni pozornosti. Treba jih je usmeriti na pot edino zveličavne resnice, in osvoboditi muslimanske tiranije. Poleg tega so zelo izkrivljena poročila o krščanski Etiopiji z belim kraljem (podobne legende so krožile tudi o krščanskem indijskem kralju) in z neizmerno bogatim črnim še dodatno razvnela domišljijo. Zadnja legenda je našla pot celo v krščansko ikonografijo, saj eden izmed treh svetih kraljev postane črn (tudi pri Hieronimusu Boschu najdemo črnce).

Spremembo tega stališča lahko opazujemo od srede 15. stoletja naprej. Suženjstvo v Evropi ni nikoli izginilo, vendar je bilo od 10. stoletja dalje zelo redko. Sam obstoj suženjstva se nikakor ni smatral za nekaj nekrščanskega, prej obratno. Ena ključnih sestavin kasnejšega rasizma je izvirala iz interpretacije zgodbe iz svetega pisma. “*In Noe je začel obdelovati zemljo, in zasadil vinograd; in ko pije od vina njegovega, se upijani ter razodene sredi šotora svojega. Ham pa, oče Kanaanov, zagleda nagoto očeta svojega ter pove dvema bratoma odzunaj. Ko pa se je prebudil Noe iz vina svojega, zve, kaj mu je bil storil njegov najmlajši sin, in reče: Proklet bodi Kanaan; hlapcev hlapec bodi bratom svojim.*” (1 Mz, 9 20–26) To prekletstvo, ki ga je izrekel mačkasti Noe, se je začelo tolmačiti kot trajno prekletstvo njegovih naslednikov, ki naj bi jih greh počrnil.

Ta zgodba je skupaj z videnjem črncev kot divjakov postavila ostro mejo med Evropejci in Afričani. Superiornost, ki so jo Evropejci čutili, ni bila samo izraz tehnične premoči, ki se je kazala predvsem v orožju, temveč je imela tudi verske temelje. Končni rezultat je bil rasizem in suženjstvo v novi, bistveno bolj grobi obliki.

Na drugi strani se je Afrika soočila z islamom. V svojem širjenju se je izkazal za dosti bolj uspešnega. V nasprotju s krščanstvom se ni nikoli obremenjeval z barvo kože: čeprav je Biblija tudi islamska sveta knjiga, je drugače tolmačil to zgodbo. Islamski oče sociologije Ibn Khaldun (1332–1402) je razumel vzroke različne pigmentacije. “*Če v tori piše, da je Noe preklel svojega sina Hama, ne govori o barvi slednjega. Prekletstvo je napravilo samo Hamove otroke za sužnje potomcem njegovih bratov. Povezovati barvo kože črncev s Hamom pomeni nepoznavanje prave narave vročine in mraza in njenega vpliva na klimo in na ustvarjena bitja.*”² Enakost vseh ljudi pred bogom, ki je izrecno zapisana v koranu, je

¹ Schaff Philip, 1994: str. 143.

² Hrbek I. ed. (1992): str. 342.



141 - Ostanke rimljanskega Volubilisa

pomenila veliko prednost pri širjenju islama. "Karkoli kdo naredi, naredi sebi, in vsak grešnik bo nosil samo svoje breme." (VI; 164)

Boj med krščanstvom in islamom za duše Afričanov se je začel že davno. Severna Afrika je bila za razvoj krščanstva izrednega pomena. Egipčanska provinca je bila prva, v kateri so kristjani dosegli večino, nekateri trdijo, da se je to zgodilo še pred Konstantinovim tolerančnim ediktom (torej pred letom 313). Poleg tega je bil Egipt dom prvih menihov na čelu s svetim Antonom. Tudi nikejska izpoved, torej temeljna definicija krščanske vere, je povezana z aleksandrijskim patriarhom Atanazijem, ki je pomemben tudi za širjenje krščanstva v Nubiji in Etiopiji. Ne smemo pozabiti še najvplivnejšega evropskega filozofa srednjega veka, Avguština. Na kratko, severna Afrika je bila v pozni antiki izredno pomemben del krščanskega kozmosa.

Tako se zdi na prvi pogled neverjeten hiter uspeh islama, ki je bil v začetku 8. stoletja dovolj močan, da se je razširil tudi na evropsko stran Gibraltarja. Krščanstvo v severni Afriki ni izginilo čez noč, do 10. stoletja so kristjani še opazna manjšina, po tem času pa začnejo dokončno izginjati, čeprav najdemo zadnje še v 18. stoletju.

V času hitrega širjenja so Arabci kot vojni plen dobili veliko število sužnjev. V 9. stoletju, ko se začne množičen prestop podvrženih ljudstev, se trgovina na sužnje usmeri proti jugu. *Koran* namreč prepoveduje zaslužnjevanje (razen v vojni) pripadnikov religij knjige in

priporoča, da sužnje, ki so se spreobrnilo v islam, osvobodijo. Črni animisti z juga niso bili pod zaščito religije, tako da je bilo čedalje več sužnjev črnih. Del teh sužnjev je bil uporabljen za izsuševanje močvirij v južni Mezopotamiji in južni Perziji. Tu se je začel mogoče največji upor sužnjev v zgodovini.

Upor afriških sužnjev se je začel leta 869 pod vodstvom enega od gospodarjev teh sužnjev, Arabca Alija Muhameda. Ta je prevzel egalitaristično šolo islama, kharidžitsko doktrino; v iskanju legitimnosti se je proglasil za naslednika Alija. Začetek upora je bil usmerjen proti gospodarjem sužnjev, vendar se je zelo hitro spremenil v vojno proti abasidskemu kalifatu, ki se je takrat raztezal od Atlantika do Inda.

Četudi so sužnji prišli v Mezopotamijo iz različnih delov Afrike in so tako pripadali različnim ljudstvom, so uspeli najti skupni jezik in se uspešno boriti. Čeprav naj bi kalifova vojska štela 50.000 vojakov, je bila proti



142 - Svetišče dogonskega hogona

upornikom prvih deset let upora neuspešna. Poleg tega se je veliko število kalifovih črnih vojakov pridružilo rojakom. Največji uspeh je bila zasedba Basre (871), enega najbolj cvetočih muslimanskih mest. V naslednjih letih so uporniki še prodirali na sever in se približali prestolnici takrat največjega svetovnega imperija, Bagdadu, na sto kilometrov. To je bilo leta 879, toda to je bil tudi začetek konca. Med letoma 881 in 883 je poveljstvo vojske moral prevzeti sam prestolonaslednik, da so lahko po štirinajstih letih končno uničili upornike. Ta upor se imenuje Zandž in je pomembno vplival na predstavo o črnih v muslimanskem svetu. Po tem uporu so nehali tako množično uporabljati črne sužnje, odnos do črncev pa se je nekoliko poslabšal.

Trgovina s sužnji se je po uporu nadaljevala še tisoč let, vendar se razlikuje od evropske trgovine s sužnji. Število sužnjev, s katerimi so trgovali po uporu, ni več doseglo zelo velikega števila. Poleg tega je nekaterim sužnjem, ki so sprejeli islam in so jih osvobodili, uspelo narediti kariero. Barva kože namreč ni bila razlog suženjstva. Čeprav je bilo življenje sužnjev v islamskih deželah težko, je bil njihov status bistveno boljši, kot je bil v Amerikah.



143 - Zapuščena dogonska vas

Tudi odnos Evropejcev do črncev v 15. stoletju in še v začetku 16. ni bil dokončno izoblikovan. Kdo ve, kakšna je bila prva reakcija Aztekov, ko so zagledali črnega Juana Garrido v Cortezovi vojski. Svoje mesto v zgodovini si je zagotovil kot prvi človek, ki je v Novem svetu posadil pšenico, poleg tega pa je bil nadzornik akvedukta, ki je oskrboval Mehiko z vodo.³

Za izreden dvig števila sužnjev so morali Evropejci odkriti bolj učinkovite načine. Da bi povečali zanimanje lokalnih voditeljev, so uporabili njihov pohlep in oblastizeljnost. Nikakor ne smemo pozabiti, da je notranost Afrike še sredi 19. stoletja pomenila precej neznano območje. Evropi je do takrat uspelo, da si je prisvojila le manjša obalna ozemlja, ki so služila predvsem kot trgovske postojanke. Za veliko trgovino so nujno potrebovali sodelovanje lokalnih vladarjev.

Evropa je ponudila v zameno za sužnje strelno orožje. Puške so pomenile za lokalnega vladarja vojaško premoč nad drugimi lokalnimi vladarji. Na ta način so Evropejci sprožili proces, v katerem so se nekatera ljudstva kratkoročno dvignila na račun okoliških. Najbolj 'veličasten' rezultat tega procesa lahko vidimo v Dahomeju. Eric Wolf je v študiji pokazal, da je to le vzorec, ki ga je Evropa ponavljala širom po svetu.⁴

³ Fernandez-Armesto F. (1997); str. 252.

⁴ Evropa in ljudstva brez zgodovine (I in II); Eric R. Wolf; 1998-99; zelo podoben proces lahko spremljamo v Severni Ameriki, kjer pa vlogo sužnjev igrajo bobri, pravzaprav trgovina s krznom.

Muslimani niso imeli rasističnih pogledov na ljudi zaradi barve kože. To je dalo islamu zelo pomembno prednost pred krščanstvom, saj spreobrnitve niso bile nujni del imperializma in so bile pogosto vodene od zgoraj, torej so jih vodili lokalni vladajoči sloji, ki so imeli isto barvo kože kot podaniki. Kot tudi drugje se je islam najprej utrdil v mestih, pogosto po stoletjih sobivanja islamskih trgovcev. V nasprotju s krščanstvom (razen Nubije in Etiopije, ki sta bili tudi versko popolnoma neodvisni) se je v večji meri prilagajal realni situaciji. Zelo pogosto (tudi v Maliju) so bili vladarji in meščani povečini muslimani, medtem ko so v vaseh ostajali zvesti tradicionalnim religijam. Poleg tega so se stari poganski običaji in simboli ohranili tudi med muslimani, to pomeni, da sama sprememba religije ni tako drastično spremenila pogleda na svet.

Četudi islam do starih tradicij ni bil tako destruktiven kot krščanstvo, vendarle najdemo nekatere običaje, s katerimi se muslimani od drugod niso hoteli sprijazniti. Odnos do žensk in spolnosti se kot mnogim drugim muslimanom tudi Ibn Batutu ni zdel pravilen. Kljub temu pa so opisi arabskih popotnikov na splošno dokaj naklonjeni afriškim kraljestvom in cesarstvom. Po popotovanju po črni Afriki je Ibn Batuta sestavil spisek dobrih in slabih strani.

“Med dobrimi navadami so: izogibanje nepravilnosti; nikjer ni ljudi, ki bi ji bili bolj nenaklonjeni in njihov sultan je ne dovoljuje nikomur niti v najmanjši meri; popolna vdanost deželi, kajti ne popotnik ne prebivalec nima strahu pred roparji in tolovaji; ne jemljejo posesti belcev, ki umrejo v njihovi deželi, tudi če gre za velike vsote, temveč jo pustijo v rokah zaupanja vrednega belca, dokler posesti ne prevzame kdorkoli, ki je do nje upravičen; natančnost glede molitve in vztrajnost pri pridruženju kongregacij in priseljevanju otrok, naj počnejo prav tako; če človek ne pride hitro k mošeji, zaradi velike množice ne bo več našel prostega mesta ... Veliko pozornost posvečajo učenju svetega Korana. Če se jim zdi, da otroci zaostajajo pri učenju, jih vklenejo v okove in jim jih ne odstranijo, dokler se ne naučijo. Poklical sem kadijo (sodnika) za praznik. Njegovi otroci so bili v okovih. Rekel sem mu: ‘Ali jih ne boš spustil?’ Rekel je: ‘Ne, dokler se ne naučijo Korana na pamet.’ Njihove slabe navade so, da se njihove ženske, sluge, sužnje in mlade hčere, pojavljajo gole pred ljudmi z odkritimi genitalijami. Ženske, ki prihajajo pred sultana, so gole in nezastrite, prav tako tudi njegove hčere. Na sedemindvajseti dan ramadana sem videl okoli sto golih suženj, ki so prišle s hrano iz njegove palače, z njimi sta bili dve hčeri s polnimi prsmi in prav tako brez tančice.”⁵

Opis nikakor ne kaže na kakršno koli podcenjevanje civilizacijske stopnje črnih držav. Prej nasprotno, saj tudi na drugih mestih hvali varnost, ki jo zagotavljajo. Poleg tega je Ibn Batuta eden največjih svetovnih popotnikov, njegovi opisi so eni od najbolj cenjenih. Potovanja so ga iz rodnega Fesa v Megrebu odpeljala prek severne Afrike v Meko, Konstantinopol in do severnih obal Črnega morja in naprej do Indije in otočij Indijskega oceana, do Malezije, Sumatre in Kitajske, nazaj do Magreba, nato do Španije in Sardinije, v podsaharsko zahodno Afriko ter čez cesarstvo Mali v porečje Nila in do Kaira. To so bili, če izzamemo zahodno Evropo, glavni civilizacijski centri starega sveta. Na drugi strani kritičen odnos od nekaterih navad kaže, da je bila ta hvala zaslužena.

Kot tudi kasnejše evropske popotnike je Batuto zelo motil drugačen odnos do žensk in do golote. Tale zgodba z njegovega potovanja lepo kaže na razliko.

“Nekega dne sem se oglasil pri Abu Muhamadu Yandakanu al-Massufi, s katerim sem prispel, in ga našel sedečega na preprogi. Na sredi sobe je bil kavč z baldahinom, na katerem sta sedela ženska in moški ter se pogovarjala. Rekel sem mu: ‘Kdo je ta ženska?’ Rekel je: ‘Moja žena.’ Rekel sem: ‘Kaj pa moški, ki je z njo?’ Rekel je: ‘Moški je njen prijatelj.’ Jaz sem rekel: ‘Ali si zadovoljen s tem, ti, ki si živel v naši deželi in poznaš vsebino religioznega zakona?’ Rekel je: ‘Med nami je druženje žensk z moškimi dobra stvar in sprejemljiv običaj, ki ne povzroča nobenega suma; one niso kakor ženske v tvoji deželi.’ Bil sem osupel nad njegovo prismojenostjo.”



144 - Največja srednjeveška univerza - mošeja v Timbuktuju

Poleg krščanstva in islama obstaja še tretji pol, ki pa je zelo heterogen. Animistična verovanja so kljub hudi konkurenci (ki je bila pogosto še nelojalna) uspela preživeti do danes. Tudi na ozemljih, ki danes veljajo za krščanska ali muslimanska, so mnogi simboli in običaji ostali po duhu ‘poganski’.

EKONOMSKA VLOGA AFRIKE

Rumena barva v rastafarjanski trobojnici pomeni zlato.⁶ To je bilo, že od začetka civilizacij, ključno menjalno sredstvo starega sveta. Že Egipt je pridobival zlato iz svojega zaledja višje ob Nilu. Osvojitev Nubije za časa XVIII. dinastije je zelo povečala nahajališča zlata pod faraonovim nadzorom. Amenhotepu III. je azijski kralj takole pisal: *“Naj mi moj brat pošlje zlata v velikih količinah, saj je v deželi mojega brata toliko zlata kot prahu.”* Razcvet Egipta v XVIII. in XIX. dinastiji, ki veljata za višek, je temeljil na nubijskem zlatu.

Čeprav v času Herodota Egipt ni bil samostojen, temveč del perzijskega imperija, je še vedno veljal za bogatega. Vendar naj bi bil še bogatejši etiopski kralj. Ta naj bi namesto v bronaste verige ujetnike vklepal kar v zlato. Ta bajeslovni jug je že od pradavnega predstavljal nekakšno Indijo Koromandijo. Egipčani so deželo južno od rdečega morja imenovali Punt in z njo vzdrževali trgovske stike.

Na zahodu Afrike so zlato prav tako začeli pridobivati že davno, vendar kot kaže v anti-ki saharska trgovina še ni bila zmožna prenesti dovolj velikih količin. Za močnejši razvoj

⁵ H. A. R. Gibb, 1994; str. 965-6.

⁶ To mesijansko-religiozno-politično gibanje, ki je nastalo v tridesetih letih 20. stoletja na Jamajki, se navezuje na legendo, da ko bo okronan črni cesar, se bodo črnci vrnili v Afriko. Ko je bil leta 1930 okronan princ Ras Tafari kot cesar Hajle Selasi, je bila prerokba izpolnjena. Po svetu so postali bolj znani po zaslugi glasbe, reggieja.

trgovine je bila potrebna puščavska ladja, kamela, ki se pojavi z Rimljani. Presežki, ki so bili posledica trgovine, so omogočili podsaharski Afriki, da je v vseh pogledih začela dohitevati razvite dele Starega sveta.

Kraljestvo Mali, ki ga opisuje Batuta, ni zraslo čez noč. Ozemlje južno od Sahare, predvsem med rekama Nigrom in Senegalom, se je začelo pospešeno razvijati že v 8. stoletju. Za razvoj je ključna trgovina med tropskim jugom, kjer so bila bogata nahajališča zlata, in severom, od koder so prinašali kameno sol.

Obseg trgovine z zlatom mogoče najlepše ilustrira romanje malijskega cesarja Mansa Muse v Meko (hadž). Na pot naj bi se odpravil s sto kamelami, vsaka naj bi nosila sto petdeset kil zlata. Na potovanju se je za tri mesece ustavil v Egiptu in podaril ter porabil toliko zlata, da se je za nekaj let cena zlata spustila za nekje med 10 in 30 % (ocene so različne). Ko se je vračal, mu je zmanjkalo zlata, tako da si ga je bil prisiljen sposoditi. Ko se je vrnil domov, je ukazal izplačati dolžnike v razmerju za 3 proti 7.

Da bi preprečili padec vrednosti zlata, je kar v nekaj kraljestvih deloval običaj, po katerem vladar dobi zlate kepe, za 'izvoz' pa gre izključno zlati prah. Tudi zemljevida iz Majorke priznavata izredno bogatost takratnega imperija, poleg tega pa ikonografsko obravnavata tamkajšnjega vladarja enako kot evropske. V poznem srednjem veku je bilo kar dve tretjini zlata, ki je bil v obtoku v Evropi, iz Afrike.

Če je zahodna Afrika skrbela za potrebe Sredozemlja in Evrope, je bila vzhodna Afrika usmerjena v Indijski ocean. V Zimbabveju in okoli reke Limpopo so že v prvem tisočletju začeli izkoriščati bogata nahajališča zlata in bakra. Povezava s prvimi arabskimi trgovskimi postojankami je pomenila vključitev tudi tega dela sveta v trgovinske tokove. Kilva, Mogadiš, Zanzibar in Mombasa so samo nekatera cvetoča mesta, ki so višek doživela v prvi polovici tega tisočletja.

Trgovina je bila usmerjena predvsem proti vzhodu in v manjši meri proti severu. Glavno izvozno blago so bili zlato, baker, slonova kost in sužnji. To blago je zaradi monsunskih vetrov, ki pihajo pol leta od vzhoda proti zahodu, pol leta pa v nasprotni smeri, plulo po ovinku čez Adne proti Gudžaratu v Indiji. Od tod je nadaljevalo proti Malabarski obali na jugu. Tu pa so trgovino prevzeli Malajci (vsaj med 8. in 11. stoletjem) in afriško blago je plulo naprej proti Indokini in Kantonu v južni Kitajski. V zameno je Afrika dobila indijske začimbe in koralde, tkanine, kitajski porcelan ter še nekaj različnega blaga iz Burme in Vietnama.⁷

Med Kilvo in Mogadišem je bilo sedemintrideset mest. Vsa so bila vezana na trgovino in se niso nikoli združila v enotno kraljestvo. Jezik, ki so ga govorili, je svahili, na katerega je



145 - Kolonialna ošabnost

vplival arabski jezik. Nekatera mesta so postala tako bogata, da se je razširila zgodba, da naj bi aristokrati po srebrnih lestvah plezali v zlate postelje.

Trgovina ni vplivala samo na samo obalo, vpliv se je razširil tudi v notranjost. Zmožnost koncentracije presežkov (za to je v začetni fazi nujna trgovina) je omogočila vzpon kraljevine Zimbabve. Ta se je v 15. stoletju razširil na sever in postal najmočnejša tvorba Afrike pod ekvatorjem. Samo kraljestvo je bilo dovolj močno, da je odbilo napade Portugalcev med leti 1571–1575. Končni rezultat je bila trgovinska pogodba in spoštovanje Portugalcev, ki so očitno razumeli samo jezik nasilja. Nekateri so deželo Mwene Mutapa (kot se po nazivu vladarja imenuje kraljestvo od 15. stoletja, pomeni pa Gospod oropanih ljudstev) enačili z legendarnim Ofirjem ali celo s kraljestvom kraljice iz Sabe.

Španija in Portugalska nista bili dovolj močni, da bi v tem času vojaško zasedli večje predele Afrike. Leta 1578 je Španijo (takrat je vključevala tudi Portugalsko) v krvavi bitki premagalo maroško kraljestvo. Na bojišču so pustili 25.000 mrtvih in upanje o osvojitvi severne Afrike. Šele tristo let kasneje je bila Evropa dovolj močna, da je začela osvajati večje dele Afrike in obdobje kolonializma ni bilo tako samoumevno, kot se zdi danes.

Po tej bitki se je Maroko spremenil v kolonialno silo, saj je dosegel, kar se je zdelo nemogoče. Poslal je odlično opremljeno vojsko prek Sahare in osvojil kraljestvo Songaj, ki je obsegalo podobno območje kot Mali. Po pol stoletja zasedbe se je to izkazalo le za trenutno epizodo, vendar kaže, da bi se tok zgodovine lahko obrnil tudi drugače.

Zelo zanimivo epizodo predstavlja tudi obdobje, ko je bilo kitajsko cesarstvo največja pomorska sila. Od leta 1405, ko se začne obdobje velikih odprav kitajske flote, do leta 1435 so stometrske (celo 150-metrške) džunke vladale celotnemu Indijskemu oceanu. Priplule so tudi do afriških luk na vzhodni obali, do Mogadiša in Malindija. Od tam so odpeljali kot darilo kitajskemu cesarju žirafa, majhne galeje, s katerimi so 'odkrivali' Evropejci, takega tovorar niso zmogle. Odnos konfucijancev na kitajskem dvoru do trgovine je kriv, da se je ta takrat nedvomno najmočnejša pomorska sila sama ukinila. Če se ne bi, Evropa ne bi mogla prevzeti trgovine.⁸

Za Afriko je bilo zelo pomembno, da so Evropejci v večjem številu prišli ravno v času, ko Afrika ni imela zares velikega kraljestva. Popolnoma drugačne navade, predvsem golota, so zaradi *Biblije* in predsodkov asociirali na barbarstvo. Naslednji logičen korak je bil povzdigovanje belcev v večvredne. Ta kompleks večvrednosti se je pojavil med ljudmi, ki so obiskali Afriko, ne med vladarji. Kulturno-civilizacijske razlike so med mornarji in trgovci povzročile, da je prevladalo takšno mnenje, ki se je kasneje razširilo tudi med tistimi, ki z Afričani niso imeli neposrednih stikov.

Zanimiva je zgodba o odnosih med kraljem Konga in portugalskim kraljem. 'Najmogočnejšemu in odličnemu kralju Konga', je pisal njegov 'kraljevski brat' Emanuel, portugalski kralj, ko ga je nagovarjal. Kongovsko kraljestvo je nastalo slabih sto let prej in

⁷ Glej Abu-Lughod (1989); čeprav ne posveča posebne pozornosti Afriki, daje študija zelo dobro sliko trgovinske povezanosti Starega sveta.

⁸ Ta zgodba skupaj še z nekaterimi drugimi kaže, da stare teze o 'logičnem razvoju' Evrope v kolonialno silo ne vzdržijo resne kritike.

je bilo na ozemlju današnje severne Angole. Prvi odnosi s Portugalci, ki niso bili dovolj močni, da bi si lahko vojaško podvrgli kraljestvo, so bili zelo pristrčni. Misijonarji so v Afonsu (vladal 1506–1543) našli gorečega spreobrnjenca, ki je podpiral katolizacijo svoje dežele. Njegov sin je bil poslan na šolanje v Lizbono in je imel leta 1513 pred papežem Leonom X. predavanje v latinščini. Afonso je poskušal celotno državo preurediti po portugalskem vzoru in je poleg pokristjanjanju zelo veliko pozornosti posvečal šolanju.

Idila se je kmalu končala. Z otoka Sao Tome so Portugalci naredili svoje oporišče in si začeli lastiti vso trgovino Konga. Poleg tega se je zelo razmahnila trgovina s sužnji in začela spodjedati ekonomijo. Tudi pokristjanjanje ni bilo preveč uspešno, saj je primanjkovalo izšolanih misijonarjev. Še hujše pa je bilo, da so se portugalski trgovci začeli širiti po vsej državi in hujskati vazalna področja k upor. Poleg tega so zaslužnjevali vse, do katerih so lahko prišli, med njimi tudi prince in kraljeve sorodnike.

Za rast trgovine s sužnji je 'kriv' tudi povsem drugačen status sužnjev, ki so jih poznala tudi črnska kraljestva. V Kongu je bil suženj del družine in je imel verjetno več pravic kot takrat 'svobodni' podložniki v Evropi. Imeli so državljske in lastniške pravice ter so celo nadomeščali gospodarja. V Kongu so jih imenovali otroci in njihov položaj tudi evropski popotniki opisujejo kot znosen.

Ko so Portugalci prevzeli trgovino in destabilizirali kraljevino, so preprečili tamkajšnjim ljudstvom, da bi se sama modernizirala. V prvih stoletjih evropske ekspanzije gre v prvi vrsti za to, da so si podvrgli trgovino na daljše razdalje ali da so jo uničili. S tem pa so Afriki ukradli kapital, ki ga je nujno potrebovala v čedalje hitreje razvijajočem se svetu.

Portugalska taktika je bila na vzhodni obali Afrike drugačna. Za trgovino v Indijskem oceanu (razen Perzijskega zaliva) je bilo značilno, da je bila miroljubna. Čeprav so prek vse zgodovine tamkajšnje trgovine obstajale trgovske mornarice večjih držav, med njimi niso obstajali sovražni odnosi. V nasprotju s Sredozemljem tu niso poznali konvojev ladij.

Ko so tako v zadnjih letih 15. in v prvih letih 16. stoletja portugalski pomorščaki pripluli do Indijskega oceana, so prekršili stoletja staro nenapisano pravilo. Če so le dobili priložnost, se prav nič niso obotavljali pleniti ladje in luke. Zaradi boljše oborožitve se jim ni nihče postavil v bran in cvetoča trgovina, ki je za razvoj ključna, je bila skoraj do konca uničena.

Strelno orožje je vneslo novo dimenzijo v boj za oblast. Podsaharska Afrika se ni razvila dovolj, da bi ga lahko sama proizvajala, to je drastično spremenilo ekonomsko ravnotežje. Oboroževalna tekma, ki se je razvila, je bila kot danes, glavni zaviralec razvoja. Trgovanje se je zaradi vojn zmanjšalo (razen trgovine s sužnji, seveda), poleg tega pa je čedalje večji del dobička odhajal v Evropo.

Zanimiv primer je kraljestvo Dahomej. Njegova moč izhaja iz široke uporabe strelnega orožja. Tragičnost te bleščeče države se kaže v načinu, kako so prišli do njega. V drugi polovici 17. stoletja so uspeli s trgovino s sužnji dobiti dovolj mušket, da so z njimi opremili vojsko. Ta je tako postala močnejša od vojsk sosedov, ki so jih osvajali enega za drugim, ujetnike pa zopet prodajali Evropejcem za več pušk. Podobno zgodbo srečamo tudi pri nekaterih drugih, izjema so Ašanti, ki pa so nadzorovali nahajališča zlata.

Zaradi dokaj specifične situacije so si Evropa in njene ameriške kolonije uspele prisvojiti poceni delovno silo in kapital iz Afrike. Bogastvo nove Evrope, ki je povzročilo spiralo čedalje hitrejšega razvoja, je bilo ukradeno. Tempo razvoja zahodnega sveta ne bi bil mogoč brez kapitala in delovne sile iz Afrike in drugih evropskih kolonij.

Sužnje so od sedemnajstega stoletja naprej uporabljali predvsem na plantažah. Predvsem sladkorni trs je bil že v 18. stoletju zelo velik posel, s katerim so se obogatile evropske borze. Tudi tobak in bombaž sta bila pomembna artikla, katerih nizka cena je bila posledica nizke cene delovne sile in njene dostopnosti. V 17. stoletju naj bi v Novi svet prispelo 1,5 milijona sužnjev, v 18. pa okoli 6 milijonov.⁹ Poleg tega je Afrika postala tržišče za manufakturne proizvode in tako vzpostavila položaj, ki že spominja na današnje razmere.

Današnja Afrika tako nudi povsem drugačno sliko, kot jo je nudila v 15. stoletju. Poleg omenjenih razlogov za počasnejši razvoj je zadnji udarec prišel na koncu 19. stoletja, ko so jo s popolnoma nezgodovinskimi mejami kolonialisti razdelili na neživljenjske države. Spirala medsebojnih vojn, ki jo je na začetku povzročila trgovina s sužnji, se zaradi mej, ki so ločevale posamezna ljudstva in združevale tradicionalne sovražnike, nadaljuje v današnji čas.

LITERATURA

- ABU-LUGHOD (1989): *Before European hegemony. The World System A.D. 1250–1350*. Oxford: Oxford University Press.
- DAVIDSON, BASIL (1984): *Afrika u povjesti*. Zagreb: Globus.
- FERNANDEZ-ARMESTO, F. (1997): *Millenium*. London: Black Swan.
- GIBB, H.A.R. (1994): *The travels of Ibn Battuta*. London: The Hakluyt Society.
- HRBEK, I. ed. (1992): *Africa from the Seventh to the Eleventh Century*. Berkeley: University of California.
- KASULE, SAMUEL (1998): *The History Atlas of Africa*. London: Macmillan.
- KI-ZERBO J. (1977): *Zgodovina črne Afrike*. Ljubljana: Borec.
- KUR'AN (1989): *Prevod Kurana*. Sarajevo: Starjeinstvo islamske zajednice.
- SCHAFF, PHILIP (1994): *Nicene and Post-Nicene fathers*. Vol. 10, Leo the Great, Gregor the Great. London: Hendrickson Publishers.
- SVETO PISMO (1914): *Sveto pismo starega in novega zakona*. Ljubljana: Kleinmayr & Fed. Bamberg.
- WOLF ERIC R. (1998–1999): *Evropa in ljudstva brez zgodovine I in II*. Ljubljana: Studia Humanitatis.

http://www.sas.upenn.edu/African_Studies/AS.html

<http://www.fordham.edu/halsall/africa/africasbook.html>, ena največjih zbirk dokumentov, ki poleg Afrike pokriva tudi druga področja

<http://docker.library.uwa.edu.au/~plimb/az.html>

⁹ Fernandez-Armesto F., Millenium (1997); Black Swan, str. 252.





druga (z) godba

druga (z) godba

Glasbeno življenje na Zanzibarju in slovenska etnomuzikologija

UVODNA IZHODIŠČA

Oktobra 2000 je v Sarajevu potekala mednarodna konferenca Muzika u društvu, na kateri sem predstavil referat o možnostih in izkušnjah uporabe glasb sveta v vzgoji in izobraževanju. Ob tej priložnosti sem udeležence spomnil na srečanje glasbenih akademij nekdanje Jugoslavije leta 1983, na katerem sem (v istem prostoru) poročal o terenskem raziskovanju glasbenega življenja na vzhodnoafriškem otoku Zanzibarju. Na osnovi tega raziskovanja je nastala moja diplomska naloga (Pettan 1983), pravzaprav prva etnomuzikološka študija v takratni skupni državi, ki temelji na terenskem delu zunaj Evrope. Na oktobrskem srečanju v Sarajevu sem zastavil dve pomembni vprašanji:

- (1) Kakšnih reakcij je bila moja iniciativa deležna v zgodnjih osemdesetih letih?
- (2) Kakšen je položaj tovrstnih projektov v današnjem času, skoraj dve desetletji kasneje?

Ključne besede pri odgovoru na prvo vprašanje so bile: začudenje, nerazumevanje in sugeriranje spremembe teme. “*Zakaj želite raziskovati afriško glasbo?*” so me odvrčali nekateri profesorji in drugi posamezniki v iskrenem prepričanju, da je etnomuzikologija “*nacionalna veda*”, ki ima opravke izključno ali vsaj primarno, z jasno določenim delom dediščine na “*domačem*” ozemlju. Argumente, ki sem jih bil takrat deležen, je možno klasificirati v devet kategorij. Vsako kategorijo sem za to priložnost naslovil s karakterističnim stavkom ter dodal komentar. Na oktobrskem srečanju leta 1999 v Sarajevu so udeleženci dobro prepoznali citirane stavke, ki kljub minulemu času in pomembnim premikom v etnomuzikološki stroki še zmeraj niso popolnoma izgubili prizvoka “*aktualnosti*”. To je hkrati odgovor na drugo zastavljeno vprašanje. Namreč, projekti, ki so zasnovani na raziskovanju zunaj nacionalnega (državnega) prostora ali pa zunaj lastne nacionalne (etnične) skupine, se uveljavljajo počasi, njihova legitimnost pa še ni povsod nevprašljiva.¹

¹ S podobnim stanjem v slovenski etnologiji se je posebej podrobno ukvarjal Zmago Šmitek (npr. 1995).

² Za pojasnitev razlikovanja med raziskovanjem na prostoru lastne države in raziskovanjem pripadnikov lastne etnične skupnosti lahko vzamemo Slovenijo in Slovence. V prvem primeru bi moralo raziskovanje zajeti tudi etnično definirane manjšine znotraj Slovenije, v drugem pa etnično definirane Slovence zunaj meja Slovenije. Tradicija etnomuzikologije v Sloveniji kaže izrazito usmeritev na Slovence v etničnem pomenu.



147 - Avtor med snemanjem v okolici mesta Chake Chake

“Gre za naše (nacionalne) korenine.”

Tisti, ki so nasprotovali raziskovanju v Afriki, so menili, da znanstvenik doprinaša k razvoju nacionalne kulture le, če raziskuje na prostoru lastne države, pravzaprav (še bolj neposredno), če raziskuje glasbeno življenje pripadnikov lastne etnične skupnosti.² Takšno izolacijsko mnenje je za znanost škodljivo, kajti raziskovalcem onemogoča pridobitev empirično zasnovanega vpogleda vsaj v dele celote, v primerjalno snov ter tako tudi v poglobljeno kontekstualizacijo “lastnega”.³

“Kdo bo raziskoval naše, če ne mi sami.”

Nedvomno je potrebno raziskovati “doma”, toda to naj ne omejuje tistih slovenskih znanstvenikov, ki bi želeli raziskovati drugje, tako kot tudi ne tujih znanstvenikov, ki bi želeli raziskovati v Sloveniji.⁴ Oboji, emski in etski pogled, tako na glasbo v Sloveniji kot tudi kjerkoli drugje, sta zaželena in medsebojno komplementarna.

³ “Lastno” je v vsakem primeru večplastno in ob določanju je treba ozavestiti ne samo nacionalni ali etnični kriterij, temveč tudi številne druge, tako kot denimo distinkcijo med ruralnim in urbanim, regionalne značilnosti, generacijsko pripadnost, spol in drugo.

⁴ Med tujimi raziskovalci, ki so pisali o slovenski glasbi, je npr. britanski muzikolog Niall O’Loughlin (2000).

“Ljudska glasba izumira.”

Moderni etnomuzikologi doživljajo tradicijo ne kot seštevek trajno določenih produktov, temveč kot proces, ki ga zaznamujeta nenehno spreminjanje in prilagajanje.⁵ Njihova naloga je, kot pravi Ann Du Shapiro, raziskati in predstaviti to, kar obstaja na terenu.

“Obstajajo nezadostno raziskani deli nacionalnega ozemlja.”

Potrebno in zaželeno je, da ima stroka dober vpogled v glasbo na celotnem ozemlju države, toda vedno bodo obstajala boljše in slabše raziskana področja ter boljše in slabše raziskane glasbene zvrsti. To vsekakor ne bi smel biti argument za preusmerjanje posameznikov na raziskovanje v “domačem” prostoru.

“Čutiti je pomankanje raziskovalcev.”

Vztrajanje pri starejši, ozki raziskovalni paradigmi zagotovo ne bo prispevalo k spremembi takega stanja. Izhodišča moderne etnomuzikologije obetajo večji priliv mladih raziskovalcev, med njimi pa bodo tako in tako v večini tisti, ki bodo raziskovali “doma”.

“Znanstvenik je vedno večja avtoriteta za ‘lastno’ področje.”

Številni etnomuzikologi spodbijajo tovrstno prepričanje, vključno s tistimi, ki so gradili na dediščini primerjalne muzikologije (npr. Jaap Kunst, ki je prvi uporabil izraz “*etnomuzikologija*”, je bil strokovnjak za glasbe Indonezije), glasbenimi folkloristi (celo Béla Bartók je veliko raziskoval zunaj Madžarske) in modernimi etnomuzikologi (npr. Američan Steven Feld se ukvarja z glasbami na Papui Novi Gvineji, Avstrijec Gerhard Kubik pa z glasbami v Afriki). Pravila ni.

“Obstaja problem poglobljanja v ‘tujo’ kulturo.”

Raziskovalec, ki se je že odločil za to smer, bo predvidoma poskrbel za učenje jezika, navezovanje neposrednih stikov ter za pridobivanje poglobljenega vpogleda v raznovrstne vire.⁶

“Obstaja problem financiranja.”

Predan raziskovalec bo že našel način za premagovanje te ovire. Posamezni študentje na vseh treh univerzah, na katerih imam kontinuirane predavateljske izkušnje, so si priskrbeli denar za raziskovalna bivanja zunaj Evrope.⁷

⁵ Nemški etnolog Klaus Roth pravilno opozarja, da mnenja o reševanju izumirajoče tradicije zasledimo v literaturi še od Herderjevih časov (ustna komunikacija, Berlin 1997).

⁶ Britanski, v ZDA delujoči etnomuzikolog Martin Stokes je odličen primer. Njegovo poglobljeno obravnavanje turške popularne glasbe je deležno pohval tudi pri turških kolegih (npr. Feza Tansug in Monir N. Beken - ustna komunikacija, Baltimore, 1990-1992).

⁷ Tako je Alenka Kovačič (Akademija za glasbo v Ljubljani) potovala v ZDA, Danijela Krajnc (Pedagoška fakulteta v Mariboru) v Peru, Mojca Piškor (Muzička akademija v Zagrebu) v Gambijo.

“Problem mentorstva.”

Do sedaj naštetih “argumenti” v prid izogibanju “tujim” temam so, tako sam menim, v veliki meri posledica togih pogledov potencialnih mentorjev. Vsaj nekateri omenjeni kriteriji so mogoče res utemeljeni v ideološkem prepričanju, še bolj pa gre za občutek nekompetentnosti mentorjev za ukvarjanje s področji, na katerih nimajo lastnih empiričnih izkušenj.⁸ Tovrstne raziskovalne naloge bi lahko poskušali videti tudi v pozitivni luči: kot poskus apliciranja in preverjanja veljavnosti metodoloških izhodišč, ki jih zagovarjajo, na širši vzorec ter kot investicijo v razvoj stroke in tudi samih sebe.

ETNOMUZIKOLOŠKO RAZISKOVANJE V AFRIKI

Čeprav sem bil v začetku osemdesetih let še dodiplomski študent muzikologije na zagrebški univerzi, sem globoko v sebi čutil, da je svet bistveno širši, kot se je kazalo v podobi študija. Evropska umetna glasba in ljudska glasba na nacionalnem ozemlju sta bili samo del zgodbe,⁹ drugi, večinski deli pa so študentom in tudi profesorjem ostajali skriti in nedosegljivi.¹⁰ Sreča zame je bila, da je bil profesor Jerko Bezič, ki mi je predaval etnomuzikologijo, dobro seznanjen z moderno podobo stroke v svetu, čeprav se sam ni ukvarjal z zunajevropskimi glasbami, in je pogumno podprl moja prizadevanja. Seznanil me je s kolegi, ki so mi lahko pomagali naprej, in mi predstavil takrat dostopne pisne vire. Posebej pomembna je bila sarajevska profesorica Ankica Petrovič. Po opravljenem doktorskem študiju pri Johnu Blackingu v Belfastu, ki je veliko raziskoval afriško glasbo in pisal o nji (npr. 1967, 1980), je prva na ozemlju tedanje Jugoslavije zagovarjala moderno etnomuzikologijo. Čeprav se tudi ona sama ni ukvarjala z afriško glasbo, je dojela pomen tovrstne raziskave in mi je pomagala graditi naprej.

Literature, posnetkov in koncertov iz Afrike je bilo takrat bistveno manj kot v današnjem času.¹¹ Obstajale pa so nekatere druge okoliščine, zahvaljujoč katerim je Afrika nasploh delovala pristnejše in je bila pri nas medijsko bolj prisotna kot v današnjem času.¹² Zahvaljujoč položaju



148 - Učenke šole med petjem

⁸ Odklonilnost se še zmeraj ponekod kaže tudi v odnosu do tistih glasbenih zvrsti, celo v “domaćem” prostoru, ki jih starejša etnomuzikološka paradigma ni jemala kot “svoje”, vključno z narodnozabavno glasbo ter s področjem popularne glasbe v celoti.

⁹ V devetdesetih letih sem z veseljem prebral mnenje slovenskega muzikologa Jurija Snoja: “Ob vsej raznolikosti in hibridnosti sodobne glasbene zvočnosti se veda o glasbi ne more omejevati zgolj na raziskovanje umetne in raziskovanje ljudske glasbe, saj bi v tem primeru puščala vnevar celo vrsto glasbenih zvrsti, s tem pa tudi glasbo kot tako.” (Snoj, 1995: 108)

¹⁰ Moto, ki so si ga izbrali uredniki priročnika *World Music* v izdaji *Rough Guides*, “Four fifths of the world cannot be wrong”, sledi enakim miselnim predpostavkam (Broughton et al. 1994: s.p.).

¹¹ V zgodnjih osemdesetih sta komajda obstajala zavest in zanimanje za “world music” (Ellingham 1999: 76), sam pojem pa “naj bi nastal leta 1987” (Muršič, 2000: 111).

¹² Podobno razmišlja tudi Nikolai Jeffs (prim. Jeffs, 2000: 28).

takratne Jugoslavije v gibanju neuvrščenih je pri nas študiralo veliko posameznikov iz različnih koncev Afrike. Med njimi sem imel več znancev in prijateljev, poslušal sem njihove kasete, občasno skupaj z njimi muziciral, obiskoval tedenske plesne večere v zagrebškem Mednarodnem studentskem klubu prijateljstva, spremljal vsakoletne koncerte in z gosti študenti pripravljaj radijske oddaje o glasbah v posameznih delih Afrike. Pri tanzanijskem študentu sem se učil svahilščine in se tudi tako pripravljaj za odhod na terensko raziskovanje v Zanzibar, ki sem si ga izbral glede na ozemeljsko omejenost (otok) ter na kulturno in zgodovinsko odprtost do različnih vplivov.¹³ Kljub političnim floskulam o potrebi povezovanja med neuvrščenimi državami denarja za projekte, kot je bil moj, ni bilo.¹⁴ Za pot in skromno bivanje so morali zadostovati lastni prihranki in finančna pomoč staršev. Terenski magnetofon in priporočila je priskrbel zagrebški Institut za etnologijo i folkloristiko, matična ustanova profesorja Beziča.¹⁵ Magnetofonski trakovi in filmi iz takratne Nemške demokratične republike so bili edini, ki so mi bili cenovno dostopni. Trakovi so se dobro obnesli, čeprav sem občasno, zaradi varčevanja, snemal na manjši hitrosti od optimalne, iz dveh od petih filmov pa nisem dobil nobene slike.

Čeprav so bila izhodišča za raziskovanje v soglasju s tedanjo etnomuzikološko prakso v Jugoslaviji, je bil končni rezultat bistveno širši. Naloga je, namreč, zajela celovito podobo glasbenega življenja na Zanzibaru, brez selekcije glasbe na tiste, ki naj bi bile spodobne za etnomuzikološko študijo, in tiste, ki bi se jim na "domačem" terenu mogoče izognil. Snemal sem v mestu in tudi na deželi. Glede na omejeno časovno obdobje počitnic med tretjim in četrtem letnikom dodiplomskega študija sem sledil ekstenzivnemu tipu zbiranja glasbenih primerov in kontekstualnih značilnosti. Na terenu sem, odvisno od situacij, deloval sam ali pa v sodelovanju z domačini, ti pa so bili v glavnem glasbeniki in uslužbenci različnih državnih ustanov. Snemal sem v zelo različnih okoljih: v sobi začasnega bivališča, v gozdu, v šoli, v klubu, v cerkvi, v gledališču in drugje. Snemanje je ponekod potekalo na mojo prošnjo, ponekod pa v kontekstu dogodkov, ki bi prav tako potekali



¹³ Zanzibar tukaj jemljem v ožjem pomenu besede, se pravi kot otok. Namreč, domačini ta otok imenujejo Unguja in ga, skupaj z otokom Pembo, ponekod doživljajo kot celoto (kot "brata in sestro"), ki ji rečejo Zanzibar. Predvsem zaradi pridobivanja primerjalne perspektive sem raziskovalno delo, sicer v manjšem obsegu, opravljal tudi na Pembu.

¹⁴ Dejstvo, da pozitivno politično in gospodarsko ozračje v odnosih med neuvrščenimi državami ni imelo primerne odmeva na področju medkulturnega sodelovanja, lahko brez zadržkov označimo kot zamujeno priložnost. V primerjavi z neuvrščeno Jugoslavijo so posamezne države, članice Vzhodnega bloka, pokazale več zanimanja za kulturno dejavnost. Tako je npr. romunski etnomuzikolog Tiberiu Alexandru opravil temeljne raziskave v Egiptu, vzhodnonemški etnomuzikolog Jürgen Elsner in Angelica Jung pa na širšem bližnjevzhodnem območju.

¹⁵ Takratni naziv inštituta je bil Zavod za istraživanje folkloru.

¹⁶ *Nyakanga* je naziv za starejšo, izkušeno žensko, ki dekleta pripravlja na življenje v zakonu.

ne glede na mojo navzočnost. V sobi sem, recimo, posnel *adhano*, ozvočeni klic k molitvi iz bližnje mošeje, ki me je zbudil prvi dan po prihodu. V gozdu sem naključno naletel na posameznike, ki so se vzpenjali na visoke palme in obirali kokosove orehe ter peli, vsak svojo pesem, primerno samo za spremljanje tovrstnega dela. V šolah sem pridobil vpogled v tradicijske oblike pete poezije (*shairi*, *utenzi*) ter v ideološko obarvan repertoar (med drugim v kontrafakturirane pesmi, posvečene takratnemu predsedniku (Julius Nyerere) in partiji (CCM = *Chama Cha Mapinduzi*). V klubih sem snemal glasbena srečanja ljubiteljev žanra *tarab*, o katerem bo več besed kasneje v tem prispevku. V anglikanski in rimskokatoliški cerkvi sem lahko primerjal ne samo repertoarne značilnosti, temveč tudi odnos cerkvenih oblasti do uporabe tradicionalnih glasbil. V gledališču na odprtem sem lahko spremljal tako imenovani zanzibarski balet, kajti prav v času mojega bivanja na Zanzibaru je otok obiskal neki tuji politik in drugače redko predvajano predstavo so izvedli v njegovo čast. V zeliščarjevi hiši v predmestju sem posnel glasbenoterapijski ritual *uganga*, v hiši tamkajšnje *nyakange* pa ženske iniciacijske pesmi *unyago*.¹⁶ Bil sem navzoč številnim svatbam, gradivo za študij sem iskal tudi v tamkajšnjem muzeju in drugih državnih ustanovah, vključno z ministrskimi uradi ter radijsko in televizijsko hišo. Podatke za nalogo sem zbiral med posamezniki, ki so sodili v različne skupine glede na družbeni status, izobrazbo, poreklo, starost, spol, veroizpoved in druge kriterije, ki si jih v tistem času še nisem natančno ozavestil.

O NALOGI

Naloga sloni predvsem na rezultatih neposrednega terenskega raziskovanja. Na 139. straneh so po Obrazložitvi izbire teme in Uvodu naslednja poglavja: Glasbeni stili, Glasbila, Izhodišča za razširjanje glasbene kulture ter Posamezni glasbeni pojavi. Pisni del je obogaten s 16 transkripcijami posnetkov glasbe ter z 31 slikami, med katerimi so zemljevidi, fotografije in risbe. Naloga je bila delno in v najstnikom prilagojeni obliki objavljena v reviji *Glasbena mladina* (Pettan, 1993: 12–16).

Obrazložitev izbire teme naloge temelji na argumentih, ki sem jih razložil v uvodnih izhodiščih tega članka.

V Uvodu sem podal zemljepisne, zgodovinske, demografske in druge splošne podatke, katerih namen je ustvariti kontekst za predstavitev tamkajšnjega glasbenega življenja.

“Zanzibar je otok ob vzhodnoafriški obali Indijskega oceana in je del Republike Tanzanije. Skozi stoletja je bil ne samo pomembna postaja na pomorski poti med Vzhodom in Zahodom, temveč tudi baza različnim tujcem za prodiranje v notranjost afriške celine. Med tujimi vladarji so bili na Zanzibaru navzoči Portugalci, Arabci iz Omana, Angleži in Nemci. Leta 1963 je Zanzibar postal samostojni sultanat, oblast pa je obdržala arabska manjšina. Že naslednje leto so pristaši Abeida Karumeja, ki so nasprotovali arabski dominaciji, izvedli revolucijo. Z združevanjem s sosednjo državo Tanganjiko so črnskemu prebivalstvu dokončno zagotovili oblast na Zanzibaru. Tako je iz TANGanjike in ZANzibarja 26. aprila 1964 nastala republika TANZANIJA. V tej uniji je Zanzibar obdržal določeno stopnjo avtonomije in višji življenjski standard. Med

prebivalce Zanzibarja sodijo Afričani, med katerimi so ob domačinih tudi priseljenci iz nekdanje Tanganjike,¹⁷ Arabci, Indijci, Kitajci in Evropejci. Prevladujoča veroizpoved je islam (nad 90 %), prisotni so tudi hinduizem, katolicizem in anglikanizem. Ves otok ima kakšnih petsto tisoč prebivalcev, več kot petina jih živi v glavnem mestu, pristanišču, ki ga imenujejo kar Zanzibar Town ali pa Stone Town. Uradni jezik je svahilščina, lingua franca zajetnega dela vzhodne Afrike.”

V poglavju o glasbenih stilih sem predstavil tri temeljne kategorije, vsaka pa je povezana z določenim kulturnim krogom in zgodovinskim obdobjem. Ngoma je stil afriških staroselcev in je domnevno najstarejši. *Tarab* temelji na arabski glasbi in ga praviloma povezujejo z obdobjem arabske prevlade na Zanzibarju od 18. stoletja naprej. *Beni* je nastal pod vplivom evropskih vojaških glasb na prehodu iz 19. v 20. stoletje.

“Beseda ‘ngoma’ ima v svahilščini več pomenov. Najpogosteje zasledimo tri: boben, glasba ter glasbeni dogodek, ki vključuje afriško glasbo in ples. Na Zanzibarju je ngoma glasba črncev in glasba podeželja. V glavnem jo izvajajo v povezavi z običaji. Da bi zagotovila prevlado črnske tradicije, je proafriška (protiarabsko) usmerjena oblast stil ngoma uvedla v šole, tovarne, policijo in vojsko. Tradicionalnim glasbenim obrazcem so pripisali nove tekste, ki slavijo skupno državo Tanzanijo, predsednika in socializem. Karakteristična glasbena oblika je klic in odgovor. Solist zapoje krajšo glasbeno misel, ‘klic’, skupina pa mu ‘odgovarja’ z refrenom. Solist praviloma improvizira melodijo in besedilo, skupina pa ponavlja refren brez sprememb. Solist in skupina se izmenjujeta vse dotlej, dokler se ne odločijo prenehati ali spremeniti obrazec.

Beseda ‘tarab’ pomeni v arabščini navdušenje ali zabavo.¹⁸ To je glasba potomcev arabskih priseljencev in domačih simpatizerjev. Negujejo jo samo v mestih. *Tarab* redno izvajajo v klubih ljubiteljev tovrstne glasbe, pa tudi javno na svatbah. V glavnem je to vokalno-instrumentalna glasba.

Skladbe v slogu *tarab* so oblikovno bolj sestavljene kot skladbe v slogu *ngoma*. Običajno se začnejo z inštrumentalnim uvodom. Posamezne kitice izvaja pevec solist, refren pa zbor. V srednjem delu skladbe običajno instrumentalist solist improvizira ob spremljavi ansambla.

Beseda “*beni*” izhaja iz angleške besede “*band*”, ki pomeni ansambel. Nastanek stila *beni* je omogočil pojav evropskih vojaških ansamblov, brass bandov, na otoku. Glasbo v tem slogu izvajajo Afričani v glavnem v mestih. *Beni* zasledimo v svatbenih procesijah in kot spremljavo k plesom. Praviloma je to inštrumentalna glasba. *Beni* oblikovno temelji na kratkih melodičnih motivih nad ponavljajočim se ritmičnim obrazcem, kar močno spominja na “*klic in odgovor*” v stilu *ngoma*.

“Kljub naštetim značilnostim, po katerih se posamezni stili med seboj razlikujejo, vsebuje vsak izmed njih tudi značilnosti afriškega okolja, v katerem obstaja. Za ilustracijo bom navedel dva primera. Ansambel za *tarab*, ki močno spominja na sodobni arabski orkester, t. i. *firqah*, ne

¹⁷ Področje nekdanje Tanganjike imenujejo Tanzania bara.

¹⁸ Eden najuglednejših *tarab* glasbenikov na Zanzibaru, Idi Abdulla Farhan, je - sklicujoč se na arabsko korenino besede - zagovarjal kratko izgovorjavo in zapis naziva stila. V praksi je postopoma prevladala oblika “*taarab*” (prim. Topp Fargion, 1999), vsaj v enem primeru pa sem zasledil tudi obliko “*taraab*” (Martin, 1982).

spremlja pesmi v arabskem jeziku, temveč v svahilščini. Prav tako izvajalci benija na evropskih glasbilih ne izvajajo zapísane in aranžirane evropske vojaške glasbe, temveč improvizirano afriško glasbo za ples.”

V poglavju o glasbilih sem gradivo organiziral glede na glasbene stile ter ugotovil, da pri stilu ngoma prevladujejo membranofona in idiofona, pri tarabu kordofona ter pri beniju aerofona in membranofona glasbila.



“Za stil ngoma so značilna glasbila afriških črncev, predvsem membranofona (bobni) ter idiofona (ksilofoni, ropotulje in stresala). Na nekaterih območjih poznajo tudi aerofono glasbilo - oboo zumari. V nasprotju z Afričani s področja Tanzania bara, izvajalci ngome na Zanzibarju ne uporabljajo korofonov. Dominirajo bobni z eno opno. Bobnar pri igranju stoji, sedi poleg bobna ali na njem, ga drži med nogama ali pa ga ima obešenega na rami. Vsak bobnar, če jih je več v ansamblu, igra drugačen ritmični obrazec. Ksilofon (malimba) je

sestavljén iz lesenega okvirja, na katerega so po velikosti položene lesene ploščice. Lestvični niz ni standardiziran, uglastitve varirajo od glasbila do glasbila. Ropotulja (cherewa) ima lahko resonator, narejen iz kokosovega oreha ali pa iz industrijske pločevinke, znotraj so semenke ali pa kamenčki. Instrumentalist uporablja eno ali dve ropotulji. Stresalo na vrvice (msewe) je narejeno iz več zvutih suhih listov, napolnjenih s semeni. Vrvice, na katerih so pritrjeni zviti listi, si plesalci zavežejo okrog pasu ali gležnjeve tako, da zvok spremlja njihove plesne gibe.

Instrumentarij za tarab vsebuje v glavnem arabska in evropska glasbila ter je najbolj raznovrsten med tremi. Sestavljajo ga kordofona (violina figla, lutnja udi, citra ganuni, violončelo chelo, kontrabas bas), aerofona (podolžna flavta nai, harmonika akordian), membranofona (tamburin duf, čašasti boben dumbak, par bobnov bongos) in idiofona glasbila (paličici mkwasa), ponekod pa tudi elektrofona glasbila (električna kitara gitar, električne orgle org). Tako po mnenju glasbenikov kot tudi glede na zvočno sliko prevladujejo kordofona glasbila.”

Glasbila za *beni* so evropskega in afriškega izvora. Sodijo med aerofona, membranofona in idiofona. Evropskega izvora so: kornet *tarumbeta*, krilni rog, ki mu prav tako rečejo *tarumbeta*, bariton *berton*, veliki cilindrični basovski boben *beni*, koncertni boben *drama* (z vibrirajočo vejico na spodnji opni) in činele *matasa*. Edino afriško glasbilo je boben *kigoma*, po katerega opnah udarjajo z dlanmi (po evropskih udarjajo s palicami). Bobnarji v glavnem ponavljajo vsak svoj ritmični obrazec, podobno kot v stilu *ngoma*. Najpomembnejšo vlogo v skupini bobnarjev ima igralec *benija*, ki ima svobodo improviziranja.

V poglavju o izhodiščih za razširjanje glasbene kulture sem podal pregled kulturne ponudbe na Zanzibarju in analiziral položaj glasbe v tamkajšnjih medijih, odnos predstavnikov posameznih verstev in generacij do različnih glasb, odnos do zapisovanja glasbe ter tržno dostopnost posameznih glasb. Poglavje sem končal z odstavkom, ki poudarja

značilno zvokovno raznovrstnost Zanzibarja, ni ne potrebe in ne prostora za morebitno ločevanje med “avtentičnim” in “neavtentičnim”, “relevantnim” in “nerelevantnim”, “domačim” in “tujim”.

“V večernih urah se na ozkih, vijugastih ulicah glavnega mesta mešajo zvoki arabskih in indijskih radijskih postaj. V eni izmed hiš imajo vajo člani ansambla Malindi, ki neguje lokalno tarab glasbo. V luksuznem hotelu Bwawani si skupina najstnikov služi večerjo z igranjem evroameriških plesnih melodij na ozvočenih glasbilih. V predmestju Makadara z afriško glasbo zdravijo umirajočega meščana. Na hišni zabavi v nekem stanovanjskem bloku v predelu Michenzani dekleta in fantje navdušeno plešejo ob disco glasbi. Nekaj kilometrov zunaj mesta italijanski zdravniki na začasnem delu na Zanzibarju uživajo ob poslušanju Rigoletta ...”



151 - Pevka iz vasi Kajengwa

Med posamezne glasbene pojave, ki sem jih obdelal bolj natančno, sem uvrstil muslimanski klic k molitvi (*adhana*), iniciacijski obred za dekleta (*unyago*) in svatbo, glasbenoterapijski obred (*uganga*), pesem pobirača kokosovih orehov, tradicijsko poezijo (*shairi* in *utenzi*) ter odrsko predstavo *Mwinyi mkuu*. Tukaj predstavljam nekatere med njimi.

“Unyago je podskupina stila ngoma, ki jo izvajajo samo ob posebni priložnosti. Ko zanzibarska dekleta dosežejo določeno stopnjo telesnega razvoja, jih starejša ženska, *nyakanga*, za sedem do deset dni odpelje od staršev. Na skritem mestu jih pripravlja za zakonsko življenje. Pouk je hkrati teoretičen in praktičen. Vsebuje moralne nasvete in tudi uvajanje v spolnost. Kot moški seveda nisem imel dostopa k temu iniciacijskemu dogajanju. Zato sem podatke zbiral na podlagi pogovorov z zanzibarskimi ženami. Posebej dragocena je bila Bi Kidude Baraka Khamis, *nyakanga* in hkrati izvrstna glasbenica, ki mi je tudi zapela nekaj *unyago* pesmi.¹⁹ Moškemu uvajanju v svet odraslih rečejo *unjuguu*. Centralni del tega je obrezovanje, *jando*.

Uganga je tudi podskupina stila ngoma. Beseda pomeni zdravljenje. Gre za učinkovito tradicijsko glasbeno terapijo. Ob tej priložnosti podajam opis obreda, ki sem mu bil navzoč. V hiši zeliščarja Bamba v predmestju Makadara se je zvečer zbrala množica ljudi. Ozdraviti so želeli onemoglega 17-letnega fanta, ki so ga odpustili iz bolnice, češ da mu ne morejo pomagati. Bamba je sredi prostora sedel nasproti bolniku, okoli njiju pa so ljudje peli kratke, ponavljajoče se glasbene obrazce. Petje so spremljali z bobni in bambusovimi paličicami (*viwale*), ki so jih udarjali drugo ob drugo. Bamba je v glavnem držal roke na bolnikovih ramah in ga hotel pripraviti do pogovora. Z zdravilno tekočino rastlinskega izvora mu je vlažil obraz, občasno pa je krožil okoli njegove glave s kadilom. Čez nekaj časa je zaklal petelina in dal bolniku piti kri. Proti koncu dvournega obreda mu je končno uspelo bolnika pripeljati do pogovora. Seansa se je uspešno končala, saj je mladenič samostojno zapustil hišo.”

No, to je samo opis tega, kar se je dalo videti. Kakšno je ozadje? Udeleženci seanse so se strinjali, da bolezen povzroča hudič (*shetani*). Za posamezne bolezni pa so odgovorni posamezni shetanijevi pomagači, zli duhovi - *jini*. Petje omogoči komunikacijo z duhovi, kri žrtvovane živali pa prisili odgovornega *jina* da začne govoriti skozi bolnikova usta. Na Zanzibaru mi niso potrdili, da bi posamezni *jini* reagirali na določene melodije. Recimo v *ugangi* sorodni egipčanski praksi, zaru, glasbeniki izvajajo več melodij vse dotlej, dokler po bolnikovih reakcijah ne ugotovijo, da so z ustrežno melodijo našli odgovornega *jina*.

*“Zadnji glasbeni pojav, ki sem ga izbral za to priložnost, sodi v sodobni žanr tako imenovanega afriškega baleta. Pomen besede ‘balet’ se razlikuje od pomena te besede na Zahodu. Gre za glasbeno-scensko predstavitev zgodovine nekega ljudstva ali območja. Prvi afriški balet so najbrž ustvarili v zahodnoafriški državi Gvineji v drugi polovici 20. stoletja. Zaradi njegovega uspeha so zanzibarske oblasti leta 1987 povabile gvinejske strokovnjake z namenom, da bi kreirali podobno predstavo s temo iz preteklosti Zanzibara. Projekt so uresničili s terenskim zbiranjem gradiva na otoku ter s selekcijo in prilagajanjem posameznih pesmi zgodbi baleta. Tako je Zanzibar dobil privlačen prikaz svoje zgodovine, razumljiv in zanimiv tako nepismenim vaščanom in tudi tujcem. Zgodba se začne s prikazom idiličnega življenja v črnski vasi, ki ga spremljajo pesmi ob delu. Nenadoma pridejo vaški izvidniki z ujetim Arabcem. Ta jim izda, da njegovi sobojevniki pripravljajo invazijo. Domači vojščaki ob spremljajočem petju žensk odhajajo v boj proti osvajalcem. V bitki, ki jo učinkovito spremlja hitro in glasno bobnanje, Afričani zmagajo. Dogajanje se nadaljuje v arabskem taborišču ob spremljavi arabske glasbe. Ker Arabci ne morejo zmagati v odprtem boju, povabijo afriškega vaškega poglavarja na pogovor in ga zahrbtno usmrtijo. Medtem ko Afričani s petjem žalujejo za poglavarjem, pridejo Arabci in zaslužnijo vaščane. V nadaljevanju zgodbe soproga arabskega vodje rodi sina in poje uspavanko. Za otroka sicer skrbi zanzibarska sužnja, ki ima tudi lastnega otroka. Arabski vodja ji zameri, da svojemu otroku posveča preveč časa, zato ga ubije. Sužnja nato ubije naslednika arabskega vodje, vodja pa njo. Nezadovoljstvo med sužnji se stopnjuje. V uporui proti Arabcem Afričani dokončno zmagajo. Predstava se konča s sceno srečnega življenja v svobodi. Vas v predstavi simbolizira celoten Zanzibar. Arabci in Afričani so v skladu s takratnimi političnimi izhodišči prikazani črno-belo. K temu prispeva tudi izvajanje glasbe Afričanov (stil *ngoma*) v živo, v nasprotju z glasbo Arabcev, ki je posneta.”*

SKLEPNE MISLI

Kaj imajo skupnega Simha Arom, John Blacking, Gerhard Kubik in Ruth Stone? Vsi so vrhunski, mednarodno priznani etnomuzikologi, državljani držav zunaj afriške celine, ki so si za primarno področje znanstvenega zanimanja izbrali glasbo na afriških tleh. V znanstvenem svetu so znani tudi kot državljani Francije, Velike Britanije, Avstrije in Združenih držav Amerike.²⁰ Ti in številni drugi primeri zgovorno potrjujejo pravilnost mnenja, ki ga je

¹⁹ Leta 1982 sem Bi Kidude spoznal kot izvajalko glasbe v stilu *ngoma*. Pela je in se spremljala z bobnom, skupaj z dvema ženama. Šestnajst let kasneje mi je Sonja Porle poslala njeno prvo zgoščenko, ki so jo objavili v Londonu leta 1998 (Bi Kidude je bila rojena v letih pred prvo svetovno vojno!) in ji ob tej priložnosti zapisali “world music” titulo: “The venerable queen of Taarab & Unyago”

²⁰ Blacking je umrl leta 1990.

izrekel antropolog Ivan Šprajc: “Zame je slovenska znanost tista, katere nosilci so Slovenci, ne pa znanost, ki se ukvarja izključno s temami, vezanimi na slovenstvo ali slovenski prostor” (v Novak, 1999: 45). Ali pa, kot pravi Borut Telban: “Zunaj Slovenije sem preprosto slovenski antropolog, ker imam pač tako državljanstvo in tak potni list. Področje mojega ukvarjanja pa je Papua Nova Gvineja.” (ibid.)

Danes se moji študentje ne srečujejo z ovirami, ki sem jih poskušal klasificirati v uvodnih izhodiščih. Ključnega pomena za sprejem njihovih iniciativ sta kakovost zasnove predlaganega projekta in realna možnost izpeljave. Projekt se tematsko lahko nanaša na katerokoli glasbo, bodisi sredi slovenske prestolnice, bodisi v vasici na drugem koncu sveta. Ob tem je samo po sebi razumljivo, da se že iz praktičnih razlogov večina študentov odloča za slovenske teme, toda nobena druga tema ni zavržena zaradi kriterija domnevne “nacionalne nerelevantnosti”.

Čeprav sem v nalogi pred sedemnajstimi leti napovedal, da se bom tudi v prihodnje kot raziskovalec ukvarjal z glasbo na Zanzibaru, tej napovedi nisem dobesedno sledil. Konec osemdesetih let sem sicer z veseljem dočakal izid prvih posnetkov *taraba* na svetovnem diskografskem trgu, in čeprav sem se takrat ukvarjal z drugim področjem,²¹ sem v reviji *The World of Music* recenziral omenjene posnetke (Petan 1992: 104–107). Med tem časom in kasneje sem bral knjige in članke o afriških glasbah, poslušal vedno več posnetkov, obiskoval koncerte, seminarje in delavnice ter spoznal nekatere vrhunske glasbenike²² in strokovnjake.²³ Nastopi afriških glasbenikov na festivalu Druga godba, knjige in članki Sonje Porle, članki in radijske oddaje Zorana Pistotnika, pa tudi moja predavanja na Akademiji in na nekaterih drugih visokošolskih ustanovah so prispevali k postopnemu uvajanju glasbene Afrike v slovenski vsakdan. Seminarske in celo diplomske naloge o afriških glasbah postajajo realnost (npr. Kumar, 1999) in v posameznih primerih celo temeljijo na terenskem raziskovalnem delu (Piškor, v nastajanju na zagrebški Muzički akademiji). Zavedam se, da obstajajo kolegi, ki se ne počutijo pripravljeni za mentorstvo nalog, ki prekašajo njihove neposredne raziskovalne izkušnje. Kljub temu menim, da bi bilo v korist stroke in njih samih, da sprejmejo izziv. Težava današnjega časa sicer ni v pomanjkanju virov, temveč v selekcioniranju velikega števila virov raznovrstne kakovosti. Zato pa obstajajo direktoriji strokovnih združenj, v katerih je dokaj enostavno priti do ustreznih naslovov in od ustreznih strokovnjakov dobiti odgovore na pereča vprašanja. Somentorstvo in medbibliotečna izposoja sta še dva argumenta v prid sprejemanja iniciativ, ki omogočajo tematsko in metodološko razširjanje in poglobljanje etnomuzikoloških izhodišč pri nas.



152 - Nyakanga in glasbenica BIKidude Baraka Khamis

Za konec, ki naj bi bil hkrati nov začetek, navajam nekaj etnomuzikologov, ki so o afriških glasbah pisali poglobljeno in v mednarodnih strokovnih krogih kotirajo kot zanesljivi raziskovalci in avtorji kvalitetnih znanstvenih študij. Noben tovrstni seznam seveda ni in ne more biti dokončen, zato je tudi tega treba jemati le kot iztočnico.

Nestor afriške etnomuzikologije je Joseph H. Kwabena Nketia (Gana), nekoliko popularnejši pristop pa imajo študije, katerih avtor je Francis Bebey (Kamerun). Avtorji priporočljivih prispevkov so tudi Atta Annan Mensah (Uganda, Gana), Akin Euba in Meki Nzewi (Nigerija), Mwesa Mapoma (Zambija) ter James Flolu (Gana). Njim lahko prištejemo Afričane evropskega rodu, kot sta denimo Andrew Tracey in Dave Dargie (Južnoafriška Republika).

Med evropskimi etnomuzikologi, ki so se ukvarjali z afriškimi glasbami, so Gerhard Kubik (Avstrija), Philip Donner (Finska), Simha Arom (Francija), Francesco Giannattasio (Italija), Klaus Wachsmann, Veit Erlman in Werner Graebner (Nemčija), John Blacking, Malcolm Floyd in Janet Topp Fargion (Velika Britanija).²⁴

Med ameriškimi etnomuzikologi so na tem področju pomembni: Alan P. Merriam, Mantle Hood, Roderick Knight, David Locke, John Miller Chernoff, Ruth Stone, Kay Kaufman Shelemay, Thomas Turino, Jacqueline Cogdell DjeDje ter Christopher Waterman.²⁵

Nekateri med omenjenimi znanstveniki in številni drugi so tudi avtorji gesel o afriških glasbah v priporočljivih enciklopedijskih izdajah, kot so *Musik in Geschichte und Gegenwart*, *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* in *The Garland Encyclopedia of World Music*, ter v priporočljivih periodičnih publikacijah, kot so *Ethnomusicology*, *The World of Music*, *Yearbook for Traditional Music* in *African Music*.

Seznam ne upošteva avtorjev, ki so se uspešno ukvarjali z raziskovanjem glasb afriških področij severno od Sahare. Ta del celine, ki se zgodovinsko, demografsko in kulturno bolj neposredno navezuje na zahodno Azijo kot na Afriko južno od Sahare, naj ostane za drugo priložnost. Takrat bi namreč lahko predstavil vsaj del magistrske študije, ki je nastala na podlagi terenskega raziskovanja v Egiptu v letih 1986–1987 in je zaradi specifičnega zaporedja okoliščin širši strokovni javnosti ostala popolnoma neznana.



²¹ V okviru ameriškega doktorskega študija sem raziskoval glasbo kosovskih Romov.

²² Alagi Mbiye iz Gambije, Malouma Meidah Mint iz Mavretanije, Sipo Mabuse iz Južnoafriške Republike.

²³ Meki Nzewi iz Nigerije, Dave Dargie iz Južnoafriške Republike, Joe Rasmussen iz ZDA ter Mwesa Mapoma iz Zambije. Slednji je imel celo predavanja za študente glasbenih akademij v Ljubljani in Zagrebu.

²⁴ Vrhunske dosežke lahko pripišemo Aromu, Blackingu in Kubiku. Wachsmann in Erlman sta se - v različnih obdobjih - preselila v ZDA. Giannattasio navajam kot etnomuzikologa iz sosednje dežele, ki je - kot eden redkih - raziskoval v Somaliji. Donner, Floyd, Graebner in Topp Fargion so obravnavali glasbe prav na področju Tanzanije in Zanzibarja. Kontroverzne in hkrati spodbudne študije je napisal A. M. Jones.

²⁵ Merriam, ki je raziskoval na področju Konga, je umrl leta 1980. Hood je v tem kontekstu pomemben kot avtor prvega etnomuzikološkega filma o Afriki (Atumpun iz leta 1964). Knight, Locke in Miller Chernoff so raziskovali predvsem v zahodni Afriki, Kaufman Shelemay (pa tudi Cynthia Tse Kimberlin) v Etiopiji, Turino pa v Zimbabveju. Waterman je, prav tako kot npr. Andrew Kaye, prispeval k razvoju popularnoglasbenih študij na primeru afriških glasb. Hewitt Pantaleoni je pred prezgodnjo smrtjo napisal nekaj dobrih študij.

LITERATURA

- BLACKING, JOHN (1967): *Venda Children's Songs: A Study in Ethnomusicological Analysis*. Johannesburg: Witwatersrand University Press.
- BLACKING, JOHN (1980): Trends in the Black Music of South Africa, 1959–1969. V: May Elisabeth (ur.), *Music of Many Cultures: An Introduction*. Berkeley: University of California Press, str.: 195–215.
- BROUGHTON, SIMON et al. (ur.) (1994): *World Music - The Rough Guide*. London: Rough Guides.
- ELLINGHAM, MARK (1999): 3 Mustaphas 3: The Szegerey Connection. V: Broughton Simon et al. (ur.), *World Music - The Rough Guide*, Vol. 1, London: Rough Guides, str.: 76
- JEFFS, NIKOLAI (2000): Podoba Afrike v slovenskih medijih. V: *Medijska preža* 9, str.: 28.
- KUMAR, PATRICIJA, (1999): *Afriška glasba in možnosti njene obravnave v slovenskih solah: primer Angole*. Ljubljana: Akademija za glasbo (diplomska naloga).
- MARTIN, STEPHEN (1982): Music in Urban East Africa: Five Genres in Dar es Salaam. V: *Journal of African Studies* 9/3, str.: 155–163.
- MURŠIČ, RAJKO (2000): 'World Music': marginalizirani svetovi med eksploatacijo in emancipacijo. V: *Glasnik Slovenskega etnološkega društva* 40/1–2, str.: 111–119.
- NOVAK, KATARINA (1999): Kako postaneš mnogodomec. V: *Delo - Subotna priloga* (6. 2.), str.: 45.
- O'LOUGHLIN, NIALL (2000): *Novejša glasba v Sloveniji: osebnosti in razvoj*. Ljubljana: Slovenska matica.
- PETTAN, SVANIBOR (1983): *Uvid u glazbeni život tanzanijskih otoka Zanzibara i Pembe*. Zagreb: Muzička akademija (diplomska naloga).
- PETTAN, SVANIBOR (1991): Taarab: The Music of Zanzibar 1–4. V: *The World of Music* 33/1, str.: 104–107.
- PETTAN, SVANIBOR (1993): Zanzibar: glasbeni stili, glasbeno življenje, izbrani glasbeni pojavi. V: *Glasbena mladina* 23/8, str.: 12–16.
- SNOJ, JURIJ (1995): Muzikologija in etnomuzikologija: dva vidika enega pojava. V: Rajko Muršič in Mojca Ramšak (ur.), *Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, str.: 104–108.
- ŠMITEK, ZMAGO (1995): Neevropska etnologija v Sloveniji ali koliko daleč vidimo. V: Rajko Muršič in Mojca Ramšak (ur.), *Razvoj slovenske etnologije od Štreklja in Murka do sodobnih etnoloških prizadevanj*. Ljubljana: Slovensko etnološko društvo, str.: 155–160.
- TOPP FARGION, JANET (1999): Consumer-led Creation: Taarab Music Composition in Zanzibar. V: Malcolm Floyd (ur.), *Composing the Music of Africa*. Aldershot: Ashgate, str.: 197–224.

Godba v Afriki¹

V tem poglavju si bomo ogledali nekaj osnovnih značilnosti afriške godbe. Opirali se bomo na delo nekaj preučevalcev, ki so uspeli strniti svoje bogate izkušnje v kratkih povzetkih. Pri ponazoritvah mi bo služilo boljše poznavanje bobnanja pri Dagombih in Evejcih, čeprav bi zlahka izbral tudi za bralce dostopnejše primere iz raznovrstnih zbirk posnetkov in raziskovalskih virov.²

Afriške glasbe ne moremo ločiti od njenega družbenega konteksta. To je sociološko izhodišče pri obravnavi raznolikosti kultur in glasbenih situacij. Pojem ritma je osnova, da na glasbeni ravni prepoznamo splošne značilnosti afriških glasbenih tradicij, ki se med seboj razlikujejo po glasbilih, tonalni organizaciji in vokalnih slogih. Čeprav ritmični sistemi, ki jih uporabljajo afriška ljudstva, niso enaki (so si pa pogosto presenetljivo podobni), so vsi



154 - Delavnica bobnov

kompleksni. Večja kompleksnost zahodnoafriških ritmičnih sistemov bo naše temeljno analitično orodje. Senghor pravi, da je ritem osnova za vse afriške umetnosti. A. M. Jones piše: "Ritem je za Afričana to, kar je harmonija za Evropejce. Za Afričana je kompleksno prepletanje ritmičnih vzorcev največje estetsko zadovoljstvo."³

Preden pojasnimo, kakšen je kompleksen afriški ritem, si oglejmo organizacijska načela naše lastne glasbe. V splošnem je zahodna glasba osnovana na harmonskih možnostih tonov. Glasba se giblje z akordi in melodijami v izdelanem sistemu intonacij natančnih intervalov. Ritem je predvsem časovno trajanje, ki opredeljuje vsak naslednji korak. Sočasno zvenenje tonov proizvaja harmonijo, njihovo sosledje proizvaja melodijo. Največ štejeta harmonija in melodija. Našo glasbo si lahko vizualno predstavljamo, če jo zapišemo v standardnem sistemu simbolov glasbene notacije. Navpično razmeščene note na notnem črtovju predstavljajo višino tona, različne vrste not označujejo trajanje. Drugi simboli lahko nakazujejo naglas, naraščajočo ali pojemajočo jakost, instrumentalne tehnike ali tempo, relativno hitrost glasbe. Takt označuje meter, osnovno časovno mero, ki jo ločujemo s taktnicami na notnem črtovju. Po priljubljenem glasbenem slovarju so v "3/4 metru (ali 3/4 taktu) osnovne dobe predstavljene kot četrтинke (v imenovalcu) in v vsakem taktu so tri (v števcu). Poudarjena je prva doba."⁴ Za metrično natančnost se včasih zanašamo na metronom, mehansko ali električno pripravo, s katero lahko naravnamo časovni interval med dvema osnovnima dobama. Zahodno glasbo tako zapisujemo kot Beethovno klavirsko sonatino:⁵

¹ Besedilo je prevod osrednjega dela drugega poglavja iz klasičnega dela sodobne etnomuzikologije Afrike, *African Rhythm and African Sensibility: Aesthetics and Social Action in African Musical Idioms*, University of Chicago Press, Chicago & London, 1981.

² O evejski glasbi so napisali številne razprave, zato upam, da se moj oris uvršča v neko kontinuiteto in da se bralec ne bo soočil s povsem novimi pojmi. Tisti, ki poznajo etnomuzikološko literaturo o glasbi Evejecev, bodo lažje presojali o najpomembnejših vprašanjih. Obenem sem poskušal v knjigo uvrstiti čim več gradiva o izjemno bogati glasbeni dediščini Dagombov. Moje praktične izkušnje niso omejene na evejsko in dagombsko kulturo. Zaradi dostopnosti raznovrstnih pisnih in posnetih virov bi lahko vsakič postregel z drugačnimi primeri, lahko bi navajal značilne pesne ritme iz drugih kultur ali pa različne oblike ritmov, kot sta *rumba* ali *highlife*. Za izhodišče bi torej lahko izbral katerikoli ritem in ga uporabil v razpravi. Bralcem predlagam, naj to storijo s svojimi najljubšimi slogi. Kljub vsemu menim, da lahko takšno posploševanje povzroči zmedo in celo zavaja. Čeprav se sklicujem na primere iz različnih kultur in glasbenih vrst, menim, da je boljša poglobljena predstavitev dveh kulturnih slogov. Godba in kultura Evejecev in Dagombov sta različni, a med seboj sta tudi primerljivi. Že sama možnost razpravljanja o obeh godbah je pomembna. V prvem poglavju sem trdil, da s primerjavo med podobnima glasbenima slogoma in načini participacije, ki jih posredujeta, lahko spoznamo nekaj splošnih značilnosti afriških družb. Oporne točke v besedilu, ne pa tudi v opombah, ki so namenjene bralcem pri poslušanju afriške glasbe, so v kurzivi. Besede v narekovajih uporabljam v ironičnem ali omejenem pomenu. Prizadeval sem si, da bi bila splošna razprava čim bolj pregledna. Temu je podrejena tudi terminologija. Pomen večine ključnih pojmov se bo razkrival sproti. Besede z več pomeni, kakršna je *beat*, sem dal v narekovaj, da bi opredelil njihov pomen v afriški glasbi (*beat* lahko pomeni udarec, udarjanje po bobnu, je naš pojem za meter ali tempo skladbe, kot afriški pojem označuje posebna razmerja med križnimi ritmi v skladbi). Podobno je z besedo *slog* (*style*). V naši rabi opisuje tradicijo ali način izvedbe (*performance*), v afriški določeno ritmično variacijo ali frazo.

Sklenil sem, da bo osrednji lik v knjigi Ibrahimi Abdulai. K temu je pripomoglo njegovo zaupno in živahno poučevanje. Ne dvomim, da bi večina bralcev rada spoznala takšno osebnost in občutila afriški glasbeni kontekst, ki ga ponazarja afriški glasbeni mojster kot prouitež moji vlogi v opisih in anekdotičnih prikazih v knjigi. Upam, da moji pogledi na komentarje Ibrahima Abdulajja ne bodo preveč kulturno omejeni. K navedenim razlogom za takšno obravnavo moram dodati, da Ibrahima cenim kot uglednega učitelja, kajti njegov status je primerljiv z vlogami zahodnih univerzitetnih profesorjev. Je mojster glasbenih slogov številnih podsaharskih kultur. Obvlada ples ljudstva Basari, Mosi, Kotokoli, Hausa, Gondza, Gurunsi, Mamprusi, Konkomba, Joruba in drugih. To znanje je le en vidik njegovega poklica. Pogosto zabava člane teh kulturnih skupin z njihovo glasbo in jih seznanja z njeno družbeno funkcijo. Med potovanji obširno raziskuje, opazuje in proučuje druge glasbene sloge. Številne komade je celo posnel na kupljeni kasetnik, s katerim si pomaga pri poglobljanju in uživanju v pridobljenem znanju. Podobno velja za Gideona. Tisti, ki so se srečali z afriškimi glasbeniki, bodo prepoznali njihovo popolno predanost umetnosti, odprto kritično razmišljanje in pripravljenost na učenje novih glasbenih slogov. Imel sem srečo, da med pisanjem o povezavah med afriško glasbo in kulturo bralcem lahko predstavim portret osebe, ki svoje življenje združuje z umetnostjo.

³ Jones, *African Rhythm*, 1954, str. 26

⁴ Willi Apel in Ralph T. Daniel, *The Harvard Brief Dictionary of Music*, 1961, str. 176.

⁵ Ludwig van Beethoven, *Klavirska sonatina v G-duru*.

Moderato (♩ = 60)

etc.

Oba dela sta v istem metru in dober glasbenik takoj odigra skladbo s primerno hitrostjo. (Svoj metronom nastavi na 60.) Če ne bi imel klavirja, bi si melodijo zamislil na pravi višini tona.

Ritem "delimo". Ko z nogo pritrkavamo ali ploskamo v taktu, glasbo delimo na zlahka razumljive časovne enote in nakazujemo, kdaj bo sledila naslednja nota ali akord. Zahodni ritem označuje takt v enakomernem tempu s periodičnim ponavljanjem poudarjene dobe, največkrat z naglašeno dobo na vsake dve, tri ali štiri dobe. Ritem med seboj povezuje različne note. Pravimo, da ima skladba določen ritem. Med štetjem dob bomo najprej opazili, da večina glasbil sočasno igra po notah. V notnem nizu, ki tvori frazo ali melodijo, se vse začne, ko štejemo "ena". Zaradi enotnega štetja zahodnih glasbenikov od začetka skladbe lahko dirigent s taktirko usklajuje igro več kot sto mož in žena v orkestru.⁶ Ritmu sledimo. V dobršni meri ga določa melodija ali celo je melodijski vidik. Naš odnos do ritma je očiten v večini popularnih in ljudskih godb, toda nič manj v fugi, v kateri lahko melodija steče na različnih mestih. Pomembno je, da ga enakomerno štejemo in poudarjamo. Za prestavljanje "normalnih" naglasov, ki proizvajajo neenakomeren ali neurejen ritem, smo iznašli posebno besedo "sinkopiranje". To je očitno tudi pri skladateljih zahodne klasične tradicije, ki so uporabljali kompleksne ritme, denimo pri Beethovnu in Brahmsu ali pri skladateljih dvajsetega stoletja, na katere so vplivali afriški glasbeni idiomi, denimo pri Stravinskem.⁷

V primerjavi s harmonijo in melodijo je ritem v zahodni glasbi manj izrazit in zapleten. Lép se nam zdi zvočni tok niza akordov ali tonov. V afriški glasbi je ta senzibilnost skorajda povsem obrnjena. Afriške melodije so dovolj čiste, čeprav je za naše uho afriško dožemanje tonalnih razmerij včasih nenavadno. Toda pomembnejše je, da se v afriški glasbi vedno odvijata vsaj dva ritma. Mislimo, da so njeni ritmi zapleteni, ker preprosto ne vemo, kaj je "ritem" skladbe. Zdi se, da ni poenotenega ali poudarjenega ritma (*main beat*). V zadregi smo, če ni izrazite-

⁶ Jones, *Studies in African Music*, 1959, Vol. 1, str. 193. Še velja znana opazka Williama Steinberga, da "veliki dirigenti ne plešejo".

⁷ Hal Neely, nekdanji predsednik King Records, ene najpomembnejših afroameriških založb v zadnjih dvajsetih letih, mi je povedal, da je Stravinski na novinarjevo vprašanje o najljubših skladateljih odgovoril: "Trije B-ji." B-ji Stravinskega so bili Bach, Beethoven in Brown - James Brown. Po Neelyju naj bi Stravinski trdil, da bi morali Browna ceniti kot enega največjih skladateljev vseh časov, saj piše pravo ameriško glasbo in predstavlja ameriško dediščino.



155 - Dagombski dandan

ga osnovnega metra, saj ne razumemo, kako glasbeniki sploh igrajo skupaj. Še huje, sprašujemo se, kako lahko kdo sploh igra. Najraje se površno izmažemo in udarjanje opisujemo kot "fanatično"⁸ ali pa se sklicujemo na "ritmičen genij" afriških ljudstev. Takšni komentarji ničesar ne pojasnjujejo in kajpak niso točni. Opisujejo, kaj od afriške glasbe pričakujemo in kaj naj bi nam razkrila. Navajeni smo poslušati s taktom urejen niz tonov. Od glasbenika, ki "ne drži takta" ali "greši pri naglasih", ne pričakujemo nobenih odmikov. Ob godbi afriškega bobnarskega ansambla so tudi najboljši zahodni glasbeniki v zadregi.

Preden se posvetimo razlikam v ritmični senzibilnosti, bom zaradi nazornosti opisal glasbila Evejcev in Dagombov. Na evejske sodaste bobne z rdečimi, modrimi in zelenimi ali zelenimi in belimi progami igrajo z ravnimi palicami.⁹ Opna iz močne kože male grmičarske antilope je prišita okrog oboda in je z zankami napeta na prirezane zatiče, ki so zabiti v izvrzane bočne luknje. Evejski boben lahko uglaste višje, če zatiče bolj zabijete, ali nižje, če ob udarcih z dlanjo po opni popustijo. Zaradi boljšega odmeva Evejci bobne obrnejo na glavo in vanje za nekaj minut nalijejo vodo, da navlažijo opno. Pustijo, da se les "napije" in zapre razpoke. Ob različnih vrstah plesa igrajo na različne bobne. Evejski bobnar običajno sedi za bobnom. Toda največji med bobni, *atsimevu*, je visok do metra in pol. Zato je pod kotom oprt na stojalo in bobnar ob njem stoji. *Atsimevu* in *sogo*, drug velik okrogel boben, ki sedi na tleh, sta "vodilna bobna". Njuni ritemski vzorci izstopajo po barvi, glasu in kompleksnosti. Na vodilne bobne običajno igrajo z obema rokama ali z eno roko in palico. Med temi sta vitek višje uglašeni *kagan* in malo večji nižje uglašeni *kidi*. Omenimo še dva manjša globoko doneča bobna, *totogi* in *kroboto*. Na bobnih Evejci izvajajo nekaj vrst udarcev. Po opni lahko udarijo prosto, da palica odskoči. Udarec je odmeven in močno poudarjen. Druge note igrajo s pritiskom palice ob opno. Zven je za nekaj intervalov višji in zadušen. Ob bobnih igrajo še na zvarjeni dvojni zvonec *gankogui* in na ropotuljo *ašatse*, z bisernato mrežo pokrit kablabaš z ostrim, visokim zvenom. Oba vzdržujeta stalen ritem. Za Evejce so njihovi bobni družina. Zvonec je srčni utrip, ki skrbi za red. *Kagan* je mlajši brat. *Kidi* je mati. *Sogo* je starejši brat. Če igrajo na *kroboto* in *totogi*, sta brata dvojčka. Vodilni boben *atsimevu* je oče, ki je tradicionalno glavni.

Dagombi največ igrajo na boben, ki ga v zahodni Afriki imenujejo "dondon". Je stikalni boben v obliki peščene ure z dvema opnama. Opni sta izsušeni kot pergament. Prišiti sta na

⁸ Žalostno, toda resnično, v Apel in Daniel, 1961, str. 320.

⁹ Podroben opis in slike evejskih bobnov lahko najdemo v Jones, *Studies in African Music*, ali v S. Kobla Ladzekpo in Hewit Pantaleoni, 1970, "Takada Drumming", *African Music* 4, no. 4, str. 6-31.

¹⁰ Dagombi način igranja na dondon, ki ga imenujejo *lunga*, ni univerzalen. Pri Jorubih boben visi ob kolku in bobnarji s prosto roko bobnajo po opni ali pa zategujejo njegove strune. Glej slike v Anthony King, *Yoruba Sacred Music from Ekiti*, Ibadan, Nigeria: Ibadan University Press, 1961. Ašanti bobna ne obešajo prek rame, marveč ga oklenejo z roko in na strune pritiskajo s kocolcem in laktjo. Glej slike v J. H. Kwabena Nketia, *Drumming in Akan Communities of Ghana*, London: University of Ghana and Thomas Nelson and Sons, 1963, še posebej slike 6 in 23. Lepe fotografije *dondonov* in *gongonov* različnih kultur so v Francis Bebey, *African Music: A People's Art*, prevod Josephine Bennet, New York: Lawrence Hill, 1975. Dobro narejeni dagombi *dondoni* so iz trdnega lesa. Ko sem bil v Tamale, so ljudje prihajali od daleč, celo iz obalnega mesta Ada, in jih kupovali pri Ibrahimu Abdulaju. Kot polje-delec in bobnar je dodatno zaslužil z dodelavo grobo obdelanih bobnov, ki so mu jih pošiljali iz vasi.

¹¹ Natančna notacija, ki bi upoštevala premikajoče se taktovne načine, kar počne Jones, bi glasbo bolj zapletla, kot je v resnici. Glej Jones, str. 57, glej tudi Gerhard Kubik, 1962, "The Phenomenon of Inherent Rhythms in East and Central African Instrumental Music", *African Music* 3, no. 1, str. 33-42. Moje notacije so shematske in kot take zgolj pojasnjujejo besedilo.

obroč iz upognjenega trsja in povezani z usnjenimi vrvicami. Dagomba boben položi pod laket in ga podloži z ruto ali kosom obleke, ki je obešena čez rame. Boben objame z roko in s palcem zajame nekaj vrvic. Ko zapestje zasuka navzven, s podlaktjo stisne vrvice in s tem uravnava višino not, ki jih izvablja.¹⁰ Dagombi igrajo tudi na velik tom tom. Čez zgornji del obeh krožnih open je napeta struna iz kože. Opni sta prek bobna napeti z vravnimi zankami, ki so zvezane s čvrstimi vrvmi iz kravjega usnja. Pred uporabo okrog njih zadrignejo usnjene jermene, da je opna čim bolj napeta. Boben "gongon", kot ga imenujejo, je obešen čez ramo in



156 - Evejski bobnarji

bobnar se med igranjem lahko sprehaja ali pleše. Njegova roka počiva na njem, tako da z dlanjo sega čez rob bobna. Prsti se rahlo dotikajo opne. Na gongon in dondon tolčejo s posebno ukrivljeno palico z zvončasto bučko na koncu. Bobnar drži palico v dlani in po bobnu udarja iz zapestja. Udarce duši z rahlim obratom palice, tako da se rob bučke "ustavi" ob stiku z opno. Igralec gongona lahko z dlanjo ali s palico udarja po zgornjem robu opne in izvablja višji brneči zven ali pa s prsti pritiska opno in spreminja kvaliteto glavnih udarcev. Dagombski bobni "se bojijo" vode. Če se

koža opne zmoči, se uniči. Bobne pred igro pogosto ogrejejo na soncu.

Preden pregledamo nekaj ritmov, ki jih igrajo na teh bobnih, naj vnovič opozorim, da so notacije del širše razprave o afriški glasbi in družbenem življenju. Upam, da bodo pojasnile nekatere glasbene vidike. So le grobe skice glasbene strukture. Lahko bi oblikoval notacijski sistem, ki bi natančneje predstavil zvoke afriškega glasbenega performansa, vendar pri pojasnjevanju razlik med zahodno in afriško glasbo raje izrabljam omejitve zahodnega notnega zapisa. Čeprav bodo zapisi za marsikoga bodisi preveč poenostavljeni bodisi pretežki, skušam bralca z vmesno potjo spodbuditi k podrobnejšemu ogledu, ki bo osnova za širšo razpravo.¹¹ V tem poglavju ne gre za predstavitev posebnosti evejskega in dagombskega bobnanja, temveč za oris splošnih potez afriške glasbe. Začeli bomo z osrednjim vprašanjem: kakšna je glasba, ki temelji na mnogoterih ritmih? Kako se Afričani znajdejo pri muziciranju, kaj pri njem cenijo?

Najprej bomo pozornost namenili plesu *adzogbo* iz Republike Benin, ki so ga ob različnih priložnostih izvajale številne skupine v Akri. Je ples ljudstva Fon, katerega kultura in glasba sta podobni evejski. Bobnanja me je poučeval znameniti evejski bobnar in velik poznavalec glasbe več afriških kultur, Freeman Donkor. Čeprav plesa v Beninu nisem videl, pa to, kar sem slišal in se naučil v Akri, lepo ponazarja polimeter ali *mnogoteri meter*, sočasno rabo različnih metrov. Muzikologi afriško glasbo pogosto označujejo kot *polimetrično*. V nasprotju z zahodno glasbo je ne moremo zapisati, ne da bi različnim glasbilom v ansamblu pripisali različne metre. Pogled na notni zapis razkriva, da glasbeniki ne vstopajo s štetjem poudarjene dobe, marveč vstopajo v razmerju do drugih glasbil. Ogledali si bomo zgolj igro zvonca, *kagana* in *kidi*, in se ne bomo posvetili zapleteni igri vodilnega bobna, možnostim variacij in improvizacije. V

uvodnem delu *kadodo* plesa *adzogbo* zvonec vseskozi igra preprost ritem. Ravno tako *kidi*, ki tri udarce odigra prosto, tako da se palica odbije od opne, tri pa zadušeno s pritiskom palice ob opno. (Odebeljene note v zapisu ponazarjajo proste udarce.) *Kagan* se v improvizaciji oddaljuje od osnovnega ritma, ki se pogovarja s *kidi* ali se mu približuje. Vstavljanje taktnic ali zaznamkov taktovih načinov bi bilo očitno povsem arbitrarno. Če bi postavljali taktnice na začetke različnih fraz, bi zmedeno iskali naglašeno dobo. (Označil sem jo z X.)

Adzogbo (Kadodo section)

The musical score for the Adzogbo (Kadodo section) consists of three staves. The top staff is labeled 'Bell' and contains a sequence of notes with 'x' marks above some notes, indicating specific accents or strikes. The middle staff is labeled 'Kagan' and shows a more complex rhythmic pattern with some notes beamed together. The bottom staff is labeled 'Kidi' and features a steady, repetitive rhythmic pattern. The notation includes various note values and rests, with some notes being thicker than others to indicate specific playing techniques.

S kombiniranjem posamičnih preprostih ritmov se njihova razmerja precej zapletejo. Inštrumenti vstopajo samostojno. Zvonec svoje obrazce odigra trikrat (lahko bi jih zapisali v 4/4 taktu), medtem ko *kidi* svoje štirikrat (lahko bi jih zapisali v 6/8 taktu). V delu *kadodo* plesa *adzogbo* se *kidi* vedno odziva na zelo zamotane obrazce vodilnega bobna *atsimevu*, ki prav tako vstopa samostojno in različno dolgo frazira.

Drug lep primer je ples Dagombov *žem*. Je med najpomembnejšimi plesi, saj ga Dagombi igrajo ob ustoličenju ali pogrebu vrhovnega poglavarja. Ibrahim Abdulai mi je šele po štirih letih razgrnil njegov pomen in me med obrednimi obveznostmi, med njimi je bilo tudi žrtvovanje jagenjčka, na dolgo in široko poučeval o moralnosti in primernem življenju. Pri zemu vodilni *dondon* in poljubno število spremljevalnih *dondonov* igrajo dva neodvisna ritma, ki se natančno prepletata ter ustvarjata napeto in mikavno kombinacijo. Tudi tu posamičnih ritmov ne moremo igrati s štetjem v enem samem metru. Ritma nikdar ne sovpadeta. Vodilni *dondon* vzbuja občutek 3/4 takta, medtem ko spremljevalni igrajo "na štiri".

Zhem (dondon parts)

The musical score for Zhem (dondon parts) consists of two staves. The top staff is labeled 'Lead dondon' and shows a rhythmic pattern of notes. The bottom staff is labeled 'Supporting dondons' and shows a different rhythmic pattern, often with notes that are thicker than those in the lead part. The notation includes various note values and rests, illustrating the complex interplay between the two parts.

Nasprotujoče si ritemske obrazce in naglase v tovrstni godbi imenujemo križni ritmi (*cross-rhythms*). Raznolike ritme vzpostavljajo zapletena in spremenljiva razmerja, podobno kot v zahodni glasbi toni gradijo harmonijo. Zdi se, da v polimetrični glasbi različni ritmi tekmujejo za našo pozornost. Komaj enega razberemo, nam že začne uhajati in zaslišimo drugega. V plesih, kot sta *adzogbo* in *žem*, ne moremo določiti stalnega pulziranja. Prevladuje občutek, da je zahodno umevanje poudarjene dobe ali utripa zašlo. Zahodnjak, ki ni sposoben slediti ritmičnim zapletom in vztraja pri svojih poslušalskih navadah, se bo izgubil. S. D. Cudjoe je takole strnil svoje prve vtise o afriški godbi: "Evejski bobnarski mojstri tako spretno izkoriščajo nenehne oblikovne spremembe, da si lahko zamislimo premično taktnico, ki v trenutkih navdiha krči ali širi taktov način."¹² Pravzaprav drži nasprotno. Če skušamo godbo urediti z zahodnim pojmovanjem takta in taktovih načinov, postane mnogo bolj zapletena, kakor je v resnici. *Adzogbo* in *žem* ponazarjata polimeter: posamični ritmi so preprosti, način njihovega kombiniranja pa Zahodnjaka zmede. Ne glede na naše predstave so ritmi v večini afriških godb dvodelni ali tridelni (denimo 4/4 ali 12/8) in ne 7/4 ali 5/4, kot si mnogi umišljajo.¹³ Ob godbi v 7/4 taktu bi težko zaplesali.

Afričani, ki znajo igrati in plesati *adzogbo* in *žem*, se zmedi ognejo tako, da se vsak osredotoči na igranje svojega instrumentalnega dela. Bobnar na *kidi* v *adzogbu* ne poskuša šteti štiriindvajset dob, kolikor bi jih potreboval v ciklusu, da se ujame z zvoncem. Raje šteje tri ali šest udarcev. Če se šele začenjate učiti bobnanja, vam svetujejo, da se povsem osredotočite na svojo igro, saj bi se zaradi pozornega poslušanja drugih zmedli in izgubili. Raba "nestanovitnih",¹⁴ neodvisnih vstopov v križno-ritemska glasbena razmerja kaže na značilnost afriške godbe, ki jo je Robert F. Thompson poimenoval "razločeno igranje" (*apart-playing*),¹⁵ ločenost delov. Vsak glasbenik prispeva svoj del v celotno polimetrično zgradbo in dva nikdar ne igrata enako, razen če ne igrata na istovrstna bobna. Če bi bobnarji igrali unisono, potem očitno ne bi bilo polimetra.

Polimeter in razločeno igranje sta komplementarna pojma. Z njima opisujemo glasbo, ki je ritmično kompleksna. Kot je poudaril A. M. Jones, oba pojma kažeta, da je vodilni princip v afriški godbi trk in nasprotje ritmov.¹⁶ Kljub vsemu godbe ne bi mogel nihče igrati, če ne bi bil prisoten vsaj nekakšen urejevalni ritem (*beat*), in upravičeno se lahko vprašamo, kaj se z njim dogaja, ali bolje, kje je naglašena doba (*main beat*). Odgovor je v popolnem nasprotju z našo glasbo: najmanj jo slišimo tam, kjer bi jo hoteli označiti. Recite Zahodnjaku, naj zatleska s prsti ob kateremkoli afriškem komadu, in poudaril bo prvo in morda tretjo dobo, kar je tendenca v naši glasbi. Toda v jazzovskem klubu ljudje potleskavajo in bobnar krcne svojo činelo na drugi in četrti dobi. Kaže, da glasbeniki nočejo igrati not na prvi dobi. Če prosite Zahodnjaka ali Afričana, naj v skladbi v 3/4 ali 4/4 taktu vneseta drug ritem, se odzoveta različno:

¹² S. D. Cudjoe, "The Techniques of Ewe Drumming and the Social Importance of Music in Africa", 1953, *Phylon* 14, str. 286.

¹³ Herskovits, *Dahomey*, 2, str. 317.

¹⁴ Jones, "African Rhythm", str. 41.

¹⁵ R. F. Thompson, "An Aesthetic of the Cool: West African Dance", *African Forum* 2, no. 2 (jesen 1966), str. 93-94.

¹⁶ Jones, "African Rhythm", str. 27.

Westerner

African

Westerner

African

V večini afriških glasbenih idiomov naglašajo note na mestu, ki ga imenujemo “*off-beat*”. Neke noči sem šel v Bavkuju mimo hiše, kjer so otroci poskušali plesati na glasbo s prenosnega fonografa. Najmlajša med njimi je z nerodnima ročicama komajda znala ploskati, toda ploskala je na drugi in četrti dobi.

Razmerje med “*naglašeno dobo*” (*main beat*) in “*premeščenim naglasom*” (*off-beat*) bomo pojasnili z notnim zapisom osnovnega bobnanja pri spektakularnem evejskem plesu *agbekor*, ki ga največ igrajo ob jugovzhodni ganski obali, predvsem v mestih Anjako, Afiadenjigba, Aflao in Kedzi. *Agbekor* igrajo v počasnih in hitrih različicah. Klubi, ki so jih ustanovili z namenom, da ga ohranjajo pri življenju, med izvajanjem prehajajo iz ene različice v drugo. Če opustimo igrani del vodilnega bobna in zadušene udarce, dobimo poenostavljeno podobo počasne oblike *agbekorja*, ki jo lahko zapišemo v 12/8 taktu. Štirje udarci v obrazcu ropotulje so ritmična osnova za pevce in gledalce, ki ploskajo. Igranje vodilnega bobna in osnovni koraki plesalcev ravno tako sledijo temu enakomernemu ritmu. Toda če pogledamo zapis, opazimo, da nobeden izmed bobnov prosto ne udarja na prvi in tretji dobi ropotulje in da le zadnji

¹⁷ Od leta 1928, ko je E. M. Hornbostel objavil prvi obširnejši članek o afriški glasbi, se preučevalci nenehno spopadajo s problemom *off-beata*. Hornbostel logično sklepa, da je udarjanje najpomembnejši dejavnik pri bobnanju. Tolkalski gib razdeli na dve fazi: napetost in popuščanje, dvig in spust. “Samo druga faza je akustično poudarjena (*stressed*), toda prva neslišna vsebuje motoričen naglas (*accent*), ki je napenjanje mišic. V tem je osnovna razlika med evropskim in afriškim dojemanjem ritma. Mi izhajamo iz poslušanja, oni iz gibanja. Mi dve fazi razdelimo s taktnico in razvijamo metrično enotnost, takt, z akustično poudarjeno časovno enoto, dobo. Pri njih začetek giba, arsis /*arza*/ (Hornbostel misli na nenaglašene oz. na lahke dobe ritmične mere, nasprotno od teze ali naglašene dobe), sovpada z začetkom figure. Nenaglašeni dob (*up-beats*) ne poznajo. (”*African Negro Music*”, *Africa* 1, 1928, str. 53.) V tem odlomku in v teoriji premeščanja naglasov (*off-beat accents*) je Hornbostel sprožil vrsto vprašanj, ki so se pozneje v različnih preoblikah pojavljala v afriški muzikologiji. Vemo, da so nekatere njegove ideje osnovane in poglobljene, druge pa že kar čudaške. Pravzaprav trdi, da Afričani z gibanjem vzdržujejo “glavni ritem z enakomerno naglašanimi dobami” (*main beat*). Kot bomo videli, je zadel. Toda kar zadeva bobnanje, je Hornbostel, če je kdaj bobnal, verjetno udarjal z desetkilskim klavirji, in ne z lesenimi palčkami. Bobne uvrščamo med membranofone, saj zvok prihaja z membrane, ki je napeta prek odprtine bobna in ob udarcu zaniha. Očitno Hornbostel nikdar ni videl trampolina. Bobnar namreč udarec pogosto zaduši ali zaustavi s pritiskom palice ob opono, da ne odskoči. Pri takšnem udarcu krčevito stisne roko in zapetjste, nikakor ju ne sproščaja. Probleme v zvezi z notacijo, načini izvedbe in percepcije so za Hornbostelom obdelovali mnogi preučevalci. Več razlogov je za trditve, da je imel v zvezi z ritmom kot gibanjem prav in da je precej zmeden v obravnavi bobnanja. Čeprav zagovarjam pomen doživljanja glasbe v njenem kontekstu, nočem znižati pomena njegovega dela, ki je verjetno nastajalo ob poslušanju posnetkov. Nekdo je lahko dobesedno sredi godbe, pa je ne bo tako pretanjeno mislil kot Hornbostel v omenjenem članku. Lahko pa se iz tega česa naučimo. Zelo težko spoznamo, kako ljudje *proizvedejo* zvoke svoje godbe. Prizadevanja pri razlagi njihovih drž pri izvedbi mora dopolnjevati temeljita abstraktna refleksija, da se mangi ne spremenijo v papaje. (Glej John Blacking, 1995, “Some Notes on a Theory of Rhythm Advanced by Erich von Hornbostel”, *African Music* 1, no. 2, str. 12-20.) Takšen je sadež abstraktne misli, ki izhaja iz domnevno opisnih pojmov, kot so gor in dol, napetost in sprostitve, dvig in spust. Iz izkušnje vem, da bobnanje bolje opisujejo besede, sorodne *obračanju* (*turning*). Drugi bobnarji bi razpravo dodobra zapletli z opisi, kako pri udarjanju z rokami krožijo s komolci ali kako mahajo s prsti, ko igrajo s palicami. Navsezadnje prevladuje vtis, da sta Hornbostel in Waterman največ črpala iz psiholoških razprav o ritmu, ki jih je zaznamoval spor med motoričnimi behavioristi in gestaltiki. Glej npr. R. H. Stetson, 1905, “A Motor Theory of Rhythm and Discrete Association” (2 dela), *Psychological Review* 12, tudi Charles S. Myers, 1905, “A Study of Rhythm in Primitive Music”, *British Journal of Psychology* 1.

¹⁸ Waterman, “African Influence”, str. 211.

¹⁹ Prav tam, str. 211-212.

v nizu udarcev *kidi* sovpada z drugo in četrto dobo ropotulje. Ritem, ki naj bi bil vodilni ritemski pulz glasbe, ni poudarjen.

Lahko ugotovimo, da se glasbeniki "igrajo z ritmom" ali da igrajo na "off-beat", toda šele sposobnost razbiranja osnovnega pulza omogoča, da glasbo lahko cenimo.¹⁷ Afriško glasbo začenjamo "razumeti" šele takrat, ko v naših mislih ali v telesih vzdržujemo ritem, ki je dodan slišanim. Poslušalec se med mnogoterimi ritmi znajde podobno kot glasbenik z razločeno igro. Posluša drug ritem, ki se prilega ritmom ansambla. Richard Waterman je pred petindvajsetimi leti v prelomnem članku o afriški glasbi uvedel pojem "metronomski občutek" (*metronomic sense*). Z njim je opisal za igro in poslušanje takšne ritmične glasbe nujno glasbeno senzibilnost, ki se ni razvila v evropski glasbi.

*"Poslušalčev (metronomski) občutek je zbujena navada pri dojemanju vsake glasbe, ki je strukturirana vzdolž enakomerno razvrščenih dob (beats). Poslušalec se odkrito ali bolj zadržano giba z utripanjem ritmičnega obrazca, četudi dobe niso dejansko izražene v melodijskih in perkusivnih tonih. To preprosto pomeni, da je afriška glasba, z nekaj izjemami, glasba za ples, čeprav je ta 'ples' lahko povsem mentalen."*¹⁸



157 - Dogonska bobnarja

Afričan zatrjuje, da razume določeno skladbo, če pozna z njo povezan ples. Potemtakem so plesalčeve noge, okrog katerih so pogosto ovešene ropotulje, del glasbe: če plesalec z ropotuljami pogreši, to slišimo. V afriški godbi za ritem skrbita tudi poslušalec in plesalec: poslušalec mora *dejavno* osmišljati glasbo. Sama glasba ni središče dogajanja, tako kot je na koncertu. Zato afriške godbe ne moremo preučevati zunaj njenega konteksta kot "glasbo": afriški orkester ni popoln, če na drugi strani ni sodelujočih.

Celoten bobnarski ansambel je spremljava, godba, ob kateri najdeš ritem.

V svojem članku Waterman govori o "subjektivnem ritmu" (*subjective beat*):

*"Afriški glasbenik izpopolnjuje svoje ritme, ko njegovi poslušalci priskrbijo osnovne ritme. V evropski tradiciji se povsem posvečajo njihovem konkretnemu izrazu, tako da je ritmična dovršenost največkrat omejena na ukras."*¹⁹

Glasbeniki med igranjem svoj *dodani* ritem vzdržujejo z urejenim telesnim gibanjem, ki ni podoben sunkovitim kretnjam rapsodičnih violinistov. Tisti, ki trdijo, da bobnarji med igranjem plešejo, imajo prav: z gibi bobnar drži ritem, da je njegovo bobnanje s premeščanjem naglasov (*off-beats*) bolj natančno. Bistveno je, da igra le del tega, kar sliši. Fantski bobnarski mojster Abraham Adzenjah, član plesnega ansambla ganske in wesleyanske univerze ter poznavalec številnih plemenskih slogov, pravi, da med svojimi improvizacijami vedno posluša ali si zamišlja "skriti ritem". V mnogih ansamblih je običajno eno glasbilo določeno za vzdrževan-

je enakomernega ritma. Vsi glasbeniki so odvisni od poslušanja regularnega ritma. Če prosite bobnarja na *kaganu*, naj vam razloži, kaj počne med *agbekorjem*, med dvema udarcema tleskne z jezikom, vodilni bobnar pa med igranjem zapletenih fraz odtleska ritemski obrazec zvonca. Ploskanje, ki tako pogosto spremlja afriško godbo, je udejanjeni “*metronomski občutek*”. Jones trdi, da ploskanje ni “*ritmičen razrez časa v evropskem pomenu, marveč je podtalno oskrbovanje svobodnih ritmov pesmi z metrično osnovo.*”²⁰

Glasbeniki torej držijo stalen ritem le, če zaznavajo ritemska razmerja, in ne, če sledijo poudarjenim dobam. Kot sem že omenil, pri učenju bobnanja skrbiš le za svoj ritem, drugače se izgubiš. Ampak še vedno slišiš druge. Šele ko bobnanje postaja samozavestnejše in, kot pravijo nekateri Afričani, “*boben sam tolče*”,²¹ zaslišite celotno glasbo. Čeprav so ritmi razločeni, je glasba enotna, ker se njeni ločeni deli spletajo s križanjem ritmov.²² Glasba vznikne le s prepletanjem ritmov in edini način, da jo pravilno zaslišimo, poiščemo njen ritmični pulz (*beat*), razvijemo in vadimo “*metronomski občutek*”, je, da *sočasno poslušamo vsaj dva ritma*. Za vajo poskusite poslušati čimveč sočasnih, a jasno ločenih ritmov, in presodite, koliko ritmov sploh slišite, če ste posebej pozorni le na enega samega.

Nekateri učitelji afriške glasbe učence odvrtačajo od potrkanja z ного, ker skušajo poiskati vodilni pulz, ki ukinja dejansko ritmično napetost in nasprotja v glasbi. Afriški poučevalci bobnanja se bojijo, da bodo učenci v glasbi ritem izpeljevali iz lastnih ritmičnih poudarkov namesto iz ritma, ki je nezveneče pulziranje. Hewitt Pantaleoni in Moses Serwadda, ki sta oblikovala sistem notnega zapisa za afriško bobnanje, trdita:

*“Afričan se celote nauči sočasno z deli. Zato ni nikdar odvisen od zahteve po ritmični natančnosti. Ne ‘iztiri’ ga, če zasliši napačno poudarjanje, marveč napaka pri drugem delu ansambla, ki se pripeti ob pravem času. Zahodnjak s pritrkavanjem noge ob tla dobi stalne poudarke, na katere bo obesil svoj del. Afričan z udarci noge oponaša gibe plesalcev ali kateregakoli dela skupine, ki ga hoče dodati k svojemu delu.”*²³

Ameriški tolkalec Russell Hartenberger mi je opisal večer v nekem baru v Bavkuju na severu Gane. Ob glasbi je z ного udarjal ob tla. Prisotni so se hahljali in kazali pod njegove podplate. Končno se mu je nekdo približal: “O, plesati hočeš. Lepo.”

Nezadostnost zahodnih naprežanj z notacijo in nebogljenost v participaciji odražata osnovno težavo: lahko izberemo katerikoli ritem, a še vedno ne moremo presoditi, ali je pravi. Gibka in dinamična razmerja med različnimi ritmi tenkočutnejšemu ušesu pomagajo pri razlikovanju enega ritma od drugega in resnično *en ritem opredeljuje drugega*. Samostojna bobnarska igra vzbuja vtis, da ritem nerodno vandra v brezsmiselnih naglasih. Šele drugi ritem osmišlja prvega. Vzemimo za zgled pogost ritem v Afriki, ki smo ga spoznali kot obrazec zvonca v *agbekorju*. Če ga “*prekrižamo*” na različne načine, ki sem jih spoznal v številnih plesih, lahko povsem spremenimo njegov značaj, načine našega poslušanja in morebitni ples. Različna stičišča, ki jih drugi ritmi delijo s prvim, spodbujajo različne naglase in nove možnosti kombinacij.

Slow Agbekor (supporting drums)

The image shows a musical score for 'Slow Agbekor (supporting drums)'. It consists of six staves, each representing a different instrument. The time signature for all staves is 12/8. The instruments and their rhythmic patterns are as follows:

- Bell**: A series of eighth notes with a 'etc.' label at the end.
- Rattle and handclaps**: A series of dotted eighth notes.
- Kagan**: A series of eighth notes with a '7' (accent) above each note.
- Kidi**: A series of eighth notes with a '7' (accent) above each note and a lightning bolt symbol below some notes.
- Totogi**: A series of eighth notes with a '7' (accent) above the first note and a horizontal line above the second note.
- Kroboto**: A series of eighth notes with a '7' (accent) above each note.

Šele z vzpostavitevijo mnogoterih križnih ritmov, ki podlagajo skorajda vse afriške godbe, postane trdna osnova gibljiva. S prestavljanjem naglasov in poudarkov drugih obrazcev se stabilni ritmični obrazci razlomijo in na videz na novo razvrščajo. Podobna procesna razmerja lahko opazimo pri igri bobnov v *agbekorju* in v drugih skladbah, ki so osnovane na mnogoterih ritmihih. Kompozicijo glasbenega komada določa osnovna organizacija ritmov, kar Afričani imenujejo *beat*. Koherenca nasprotujočih ritmov izvira iz napetosti, ki godbi podeljuje dinamično moč. Učinek krepijo naglasi pevca ali vodilnega bobnarja, ki še bolj zapletajo in poudarjajo različne ritme. Ko enkrat godbo pravilno igraš, svojega dela brez ansambla skorajda ne moreš odigrati. Razporeditev udarcev je povsem odvisna od drugih ritmov.

Ko sem zaradi utrjevanja spomina skušal posneti čimveč slogovnih različic igre vodilnega *dondona* v plesih Dagombov, je prišlo do zanimivega pripetljaja. Odigral jih je Ibrahim

²⁰ Jones, "African Rhythm", str. 32. Glavni razlog za nezadostnost notacije pri predstavljanju afriške glasbe je, da se afriški glasbeniki v igri nanašajo na dodane ritme, na katere dejansko bobnajo. Notacija ne zaznamuje nezvenelih ali vsebovanih dob.

²¹ Cudjoe, "The Techniques of Ewe Drumming", str. 288. Glej Amos Tutuola, *The Palm-Wine Drinkard and His Dead Palm-Wine Tapster in the Dead's Town* (New York: Grove Press, 1953), str. 84-85: "In ko 'Boben' začne tolči sam, vstanejo vsi, ki so bili stoletja mrtvi, da bi bili priče bobnečemu 'Bobnu' ... Ko so trije tovariši (Boben, Pesem in Ples) odšli, so se prebivalci novega mesta vrnili na svoje domove. Od takrat jih nihče ni več ugledal, včasih se po svetu o njih širi glas in dandanes nihče ne zmore tega, kar so storili."

²² Mnogi glasbeniki iz različnih afriških kultur govorijo o ritmihi, ki se "spletajo" in "razpletajo". Tudi Freeman Donkor je pri opisovanju ritmov rad uporabljal metaforo "tkanja". Pogoste zahodne metafore o ritmičnem "tkanju" ali "teksturi" so presenetljivo primerne. Velja tudi nasprotno, z določenimi vrstami glasbenih opisov lažje občudujemo repetitivne motive, barve tkanin in odtise na afriških oblačilih.

²³ "A Possible Notation for African Dance Drumming", *African Music* 4, no. 2 (1968), str. 52.

Abdulai, vodja bobnarjev *takai* v mestu Tamale. *Takai* je pravzaprav skupina različnih plesov, med katerimi samo prvi velja za pravi *takai*. Ibrahimu sem predlagal, naj igra brez spremljevalnega *dondona*. Ta v plesih običajno igra stalen vzorec, ki se križa z delom vodilnega bobna. Primer prikazuje dva dela *dondonov* v *takai*. Ibrahimovi glavni poudarki so razporejeni na *off-beat* ritma spremljevalnih *dondonov*.²⁴

The image shows a musical score for a piece called 'takai'. It consists of six staves. The top staff is in treble clef with a key signature of one flat (B-flat). The second staff is in bass clef with a key signature of one flat. The third and fourth staves are marked with a 7/8 time signature. The fifth and sixth staves are also marked with a 7/8 time signature. The score features a complex rhythmic pattern with accents and 'etc.' at the end.

Ibrahim je tožil, da ne “sliši” svojih variacij, če igra brez spremljevalnega *dondona*. Zgolj s protiritmom, ki bi Zahodnjake vrgel iz ritma, je lahko držal svojega, razločno slišal bobnanje in bil ustvarjal. Verjetno je prvič sam bobnal *takai*. Jones pripominja, da se evejski bobnarski mojster brez drugih bobnov stežka spomni svojih različic,²⁵ kar sem izkusil na lastni koži med kasnejšim učenjem evejskega bobnanja. Freeman Donkor me je podučil, naj med igranjem različic zaradi boljše usklajenosti poslušam *kroboto*, zvonec ali kakšno drugo glasbilo.

Ibrahimovo zagato zgovorno dopolnjuje nasprotni primer. Moja sestrična se je v glasbeni šoli učila igranja klavirja in je celo resno razmišljala o profesionalni glasbeni karieri. Med pogovorom o afriški glasbi sem jo poprosil, naj po mizi udarja enakomeren ritem. Zlahka ga je držala, dokler nisem med njene dobe (*beats*) nanizal nekaj premeščenih naglasov (*off-beats*). Njeno ritmiziranje je postalo neredno, udarce je pospeševala in upočasnjevala. Za nameček me je neupravičeno obtožila namernega sinkopiranja. Odvrnil sem, da bi tako ali tako morala držati svoj ritem. Težave s preprosto nalogo, sploh če upoštevamo njeno glasbeno specializacijo, pričajo o skorajda nasprotnem odnosu do ritma na Zahodu in v Afriki.

Na začetku mojega učenja sem bil primoran ritme šteti počasi, dokler jih nisem razbral in jih začel igrati. Pozneje sem ritem, če sem ga slišal v celoti, brez premisleka poskusil odbobnati takoj. Po povratku v Združene države sem nekaj ljudi učil igrati na bobne Dagombov. S štetjem dob nisem znal pokazati, kako en boben vstopi v igro drugega bobna.

Edini način je bilo kratkotrajno poslušanje in takojšen vstop. Ibrahim me je dobro podučil. Sprva me je usmerjal v igranje naučenih delov, v katere so vstopali drugi bobni. Ko sem ga neučakano skušal prepričati, da bi rad vstopil v godbo, mi je rekel, naj bom potrpežljiv. V tem obdobju učenja bi se zmedel. Pozneje naj bi težave izginile. Imel je prav. Toda pri poučevanju Zahodnjakov sem dojel, da se naši načini poslušanja razlikujejo. Ker niso ujeli ritma, sem se moral znova priučiti štetja in ritem razčleniti, da so ga lahko šteli. Ko sem se tako mučil, sem spoznal, da generativni principi glasbe, iz katerih izvira njeno izvajanje in spoštovanje, niti niso tako zapleteni. Toda celo na osnovni ravni Zahodnjak lažje razmišlja o njeni senzibilnosti, kakor pa jo izvaja. K napredku študenta ni prispevala njegova prejšnja glasbena izkušnja, marveč pridobljena sposobnost, da se je med igro osredotočil na drugi ritem. Iz težave se je izvil na osnovni ravni s preprostimi ritmi ali pa se ni. Študenti so, podobno kot moja sestrična, dobro igrali en ritem in se izgubili, ko sem dodal drugega.

Razlike v senzibilnostih se odražajo v različnem dojetanju ritma - z njim "gremo" ali se nanj "odzivamo". Križni ritmi so dinamično koherentni. Ibrahim je menil, da je njegovo osamljeno bobnanje brez drugega ritma nesmiselno. Brez spremljevalnega bobna ni mogel razviti domišljenih stilističnih različic. Manjkal je *pogovor*. Odzivnost v afriških glasbenih aranžmajih prispeva k polnejšemu izrazu. Iz naše razprave o mnogoterem metru in razločenem igranju, ploskanju in "metronomskem občutku" bi lahko sklepali, da je osnovni ritem skladbe bodisi najhitrejši pulz, ki sovпада z vsemi dobami, bodisi najpočasnejši pulz, ki poenoti vse obrazce.²⁶ Določeni ritmi so resda lahko osnova, toda v afriških godbah prevladuje repeticijska, ki se razvija iz prevladujočega pogovora z natančno opredeljeno alternacijo: zibanje nazaj in naprej, od sola do zbora ali od sola do zanosnega instrumentalnega odgovora. Med etnomuzikologi znan *klic in odgovor (call-and-response)* je poglobljena značilnost afriških glasbenih idiomov. Zlahka ga razumemo, saj ga dobro poznamo iz afroameriške godbe. Ko James Brown zakliče "Get up!", Bobby Byrd odgovarja "Get on up!"; ko Kool kliče "Get down", odgovorijo pihala Ganga. V afriški glasbi je korus ali odgovor ritmična fraza, ki se nenehno ponavlja; ritmi vodilnega pevca ali glasbenika se spreminjajo ob enoličnem ponavljanju odgovora. Ritmična kompleksnost je pravzaprav afriška alternativa harmonski kompleksnosti, ponavljanje odzivnih ritmov je afriška alternativa razvoju melodijske linije. Jones piše, da so za Afričana "naši široki zamahi melodije robati in neumetniški ... Ceni umetniško vrednost dobrega repetitivnega obrazca."²⁷

Preden odgovorimo na vprašanje, kako ljudje v repeticijski poiščejo lepoto, moramo boljše pojasniti pogovorni način ritmov. Ker nimamo opravka z besedili pesmi, bom postregel z nekaj primeri bobnanja pri različnih plesih. V nekaterih evejskih komadih lahko vodilni

²⁴ Del obrazca spremljevalnega *dondona* si lahko zamislimo kot četrtniko, ki ji sledita šestnajstinka in podaljšana osminka in vnovič četrtniko. Razlika je drobna. Občutenje ritemskega utripa tako vznikne iz občutene igre *gongona* in vodilnega *dondona*, ki lahko igrata tridobno ali štiridobno, vseskozi spreminjata udarjanje, si vzajemno sledita ali ostajata razločena. Drugi *gongan* ju preči v 4/4 metru. Spremljevalni *dondoni* lahko pri udarjanju variirajo obrazce višine tona in intervalov.

²⁵ *Studies in African Music*, 1, str. 85.

²⁶ Jones domneva, da izjemno hiter utrip poenoti vse ritme, kar ne drži povsem. Vprašanje je akademsko in v tem kontekstu celo uporabno. Odraža, kako si Zahodnjaki zamišljajo vstop v godbo. Toda ni nobene potrebe po razčlembi ritmiških razmerij glasbe na večje enote od fraz. Kot bomo videli, je godba lahko počasna in hitra, toda to je predvsem odvisno od organizacije ritmičnih fraz.

²⁷ A. M. Jones, "African Music", *African Affairs* 48 (1949), str. 293.

bobnar razkaže svojo spretnost z različnimi improvizacijskimi figurami, ki jih imenujejo “valjenje” (*rolling*). Bobna z dvema palicama namesto s palico in roko. V jevejskem kulturnem plesu *sohu* se figure bobnarja na *sogu* prekrivajo z odgovorom *kidi*. V naslednjem zapisu bodite pozorni na konce figur *soga* na pavzi tik pred dvojno šestnajstinko *kidi*.

Takai (dondon parts)

The image shows a musical score for two parts: 'Lead dondon' and 'Supporting dondons'. The 'Lead dondon' part is written on a single staff with a treble clef and a 12/8 time signature. It consists of a series of eighth notes, with some groups of three notes beamed together. The 'Supporting dondons' part is written on a single staff with a bass clef and a 12/8 time signature. It consists of a series of eighth notes, with some groups of three notes beamed together. Above the 'Supporting dondons' staff, there are vertical arrows pointing up and down, indicating the direction of the drumsticks. The score is labeled 'Lead dondon' at the beginning and 'etc.' at the end.

Značilno je, da *sogo* izvajanje figur končuje povsod, le na pravem mestu ne. Lahko je usklajen z vsemi glasbili, toda očitno je zgrešil ritemski naglas (*beat*). Ko je vzpostavljeno odzivno razmerje med ritmom in protiritmom, vodja svoje fraze podaljšuje prek enega ali več odgovorov, dokler konec fraze ne sovpadе z ritemskim poudarkom. Godba postane še posebej zapletena, ko se solistov ritem prekriva z odgovorom. Medtem ko je odzivni ritem stabilen, solist svobodno razmešča svoje različice v fraziranju in v vstopih. Odločilno je, da pravočasno začenja. V zahodni glasbi vodilni pevec in instrumentalist začenjata na naglašeni dobi. V afriški godbi glasbenik igra uskladi z zadnjim udarcem (*beat*), ki ga odigra, in ne s prvim.²⁸

Naglašena doba torej sovpada z vstopom zbor in ne s solistovim vstopom. V nasprotju z našo glasbo je doba naglašena ob sklepu dinamične fraze, ne na njenem začetku. Moč in zagon afriške godbe delno izvirata iz načina igranja, v katerem afriški glasbeniki *napredujejo proti naglašeni dobi (beat)*. Četudi je Watermanov pojem “subjektivnega občutka” do neke mere uporaben, se afriški glasbenik ne giblje s pulziranjem, marveč igro dinamično *potiska* k naglasu. Zaradi vtisa silovitosti so nekateri začeli govoriti, da Afričani na svoja glasbila, bobne, piščali, kitare, celo na gosli in orglice, igrajo s “*perkusivno atako*”, da ostajajo “*pred*” naglasom (“*on top*”) in da so ritmični moment prenesli v najbolj sladke melodije. V zgradbi klica in odgovora solistove ritmične variacije dobijo drugačen značaj ob zanosnih izjavah, ki jih ponavlja zbor. Čeprav se pri iskanju ključa do godbe radi posvečamo ritmom vodilnega glasbenika, je zbor pomembnejši. Marius Schneider je kritiziral tendenco pri zapisovanju afriške glasbe, ki je sestavljene metre in spremenljive taktovne načine pripisala kompleksnemu bobnanju vodilnega bobnarja:

“Tudi če ‘strogo organizirano’ strukturo 5+5+2+5+5+1 (evejskega ritma) v igri bobna *atsimevu* pripišemo posamični formi, njena dinamika izhaja iz ritma celote v 12/8 taktu. Vzorci v igri bobnov *atsimevu* in *sogo* so krajši ali daljši od 12/8 takta glavnega obrazca. *Neprestano premeščajo naglase, dokler se ne vrnejo v izhodiščni obrazec.*”²⁹

Formalno strukturirana razdelitev vlog med vodjem in zborom v afriških godbah ni pravilo. Zato pa samo prepletanje križnih ritmov vsebuje pogovor.

V delu *kadodo* plesa *adzogbo kidi* ne menja ritma, da bi odgovorila bobnu *atsimevu* (naj spomnim, da sem v notnem zapisu ravno zaključke fraz *atsimevu* označil z X). Zato pa se *kagan* zapleta v improvizacijski pogovor s svojo materjo *kidi*.³⁰ Natančno zložen glasbeni komad omogoča pestro ritmično komunikacijo in dialog. Bolj razločna je, bolj v njej uživata. V plesu *takai* se osnovni ritmi spletajo v jasnih odzivnih razmerjih. Pogovarjata se vodilni *dondon* in vodilni *gongon*. Drugi *gongon* odgovarja na improvizacije prvega.

Sohu

The image shows three staves of musical notation. The top staff is labeled 'Kidi' and contains a sequence of rhythmic patterns: a group of four eighth notes, followed by a quarter note, then a group of four eighth notes, followed by a quarter note, and so on. The middle staff is labeled 'Sogo' and contains a sequence of rhythmic patterns: a quarter rest, followed by a quarter note, then a quarter rest, followed by a quarter note, and so on. The bottom staff is also labeled 'Sogo' and contains a sequence of rhythmic patterns: a quarter rest, followed by a group of four eighth notes, then a quarter note, then a group of four eighth notes, then a quarter note, and so on. Upward-pointing arrows are placed above the notes in the middle and bottom staves to indicate accents.

Vzpostavljena razmerja med ritmi v ansamblu *takai* odpirajo možnosti kombinacij in obenem zamejujejo improvizacijo. Bobnar svoj ritem prekriža z drugimi ritmi, toda ne sme zatavati iz danega razmerja, saj lahko izniči značilnost ritma (*beat*). Ker so bobnarji medsebojno odvisni, jih takšna igra povsem zmede in kaj lahko se zgodi, da bodo nehali igrati in začeli znova. Če se bobnar preveč oddalji od svojega ritma, bo napačno naglasil ali preveč poudaril *beat* in s tem porušil krhko ravnotežje. Če pa z drugim bobnom igra skorajda sinhrono, bo izničil potencialni učinek prepletanja obeh ritmov. Ritmi morajo biti razločni, saj en ritem opredeljuje drugega. Sprememba v delu enega bobna bo izzvala spremembo v celotnem ritmičnem spletu.

Vloga spremljevalnih bobnov v ansamblu določa njihovo igro variacij. Pojasnili bomo, kako bobnar na *kidi* improvizira med *agbekorjem*. Naj spomnimo, da so v obrazcu *kidi* trije prosti udarci, ki jim sledijo trije zadušeni. Bobnar lahko svoj del obogati le z dodatnimi udarci v trajanju prostih udarcev, ki morajo biti v izvirnem metru. Udarce lahko izpusti ali podvoji. Kidijin del se ne sme raztezati na območja, določena za druge bobne, še najmanj na območje vodilnega bobna, ki mu pozorno sledijo plesalci. S predpisano igro bobnar na *kidi* ne bo spodkopal učinkovitosti vodilnega bobnarja. Šele ustaljena igra *kidi* omogoča njegovo odzivnost in učinkovitost. Zato je improvizacija na *kidi* v *agbekorju* omejena na nekaj prikazanih ritmičnih različic.

²⁸ Ples *sohu* je zgled klica in odgovora, ampak obrazci praviloma sovpadajo z zadnjo noto sola in s prvo noto odgovora.

²⁹ Marius Schneider, "Tone and Tune in West African Music", *Ethnomusicology* 5 (1962), str. 207.

³⁰ Glej notni zapis na strani /45/.

Takai

Lead dondon etc.

Lead gongon

Second gongon

Fraze uporabljajo kar se da previdno: bobnar igra le eno ali pa med potekom celotne sekcije igra par različic, ki ga morda odbere v odgovor na določen obrazec vodilnega bobna. Vedno se vrača k osnovnemu obrazcu. Glasbeniki ustaljenega ritma ne spremenijo takoj. Toda brez okraševanja bi bila godba brez potrebnega navdiha. Moj nigerijski prijatelj jo je rad označil: “Čudovita, ampak dolgočasna.” V naslednjem poglavju se bomo posvetili improvizacijskim slogom vodilnega bobnarja. Videli bomo, da bobnarjeva presoja o primerosti igranja različic ni tako preprosta. Za zdaj zadošča pojasnilo, da bobnarjevo svobodo omejuje organizacija glasbe in da je koherenca ansambla odvisna predvsem od ohranjanja ritmičnih razmerij, ki izhajajo iz osnovne skladbe. Vzpostavljeni “beat” usmerja bobnarjevo senzibilnost. V določenem plesu imajo različni bobni več ali manj svobode. Različni plesi terjajo več ali manj ritemskih ukrasov. Tako so v *agbekorju* slogovne različice *krobotota* manj omejene kot *kidijine*, toda oba bobna sta usklajena z zvoncem, nenehno se dražljivo pogovarjata s *totogijem* in nikoli se preveč ne oddaljita od *krobotovega* osnovnega obrazca.

Če bobnar variira svoje bobnanje, se mora zavedati sprememb v skupini. Vsaka različica izstopa, izostri določen ritem in njegova sovpadajoča razmerja. Toda ker je godba sestavljena iz številnih ritmov, bi podaljšano poudarjanje enega ritma v drugih osamilo en sam ritmičen vidik. Premislek o improvizaciji še posebej velja za spremljevalne bobne. Odločilno je spoznanje, da v afriški skupini boben svoje moči in pomena ne črpa zgolj iz križanja z drugimi bobni, marveč iz tega, da ga *drugi bobni prečijo in izostrijo*. Ritmični dialogi so vzajemni. Za koga z zahoda je paradokсно, ker dober bobnar vztrajno poudarja svoj ritem, *da ga bodo bolje slišali*. Tako kot za pestrejši *beat* skupine skrbi vodilni bobnar, tako je bolj zanimiv ritem, ki pusti, da nanj vplivajo drugi ritmi.

Afriški bobnarji se pogosto vztrajno oklepajo različnih križnoritemskih in pogovornih razmerij. Največji mojstri med celotnim plesom pogosto igrajo preprost ritem brez sprememb. Ko so se moji učenci naučili igrati svoje dele in so se hoteli izraziti, med improvizacijo nikdar niso izpuščali not. Bolj ko so bili “izrazni”, glasnejša je bila glasba. Če so se s težavo naučili držati ritme, so se še težje priučili njihovemu kontinuiranemu vzdrževanju. Ritem, ki prekriža in določi drug ritem, mora odpreti prostor, da bodo drugega razločno slišali. *Afriški bobnar se*

ubada tako z notami, ki jih ne igra, kot z naglasi, ki jih razmešča. Kar za Zahodnjaka v glasbenem komadu zveni zapleteno in zmedeno, za Afričana zveni nadvse odprto in jasno. Skladbe so se tekom let v afriški godbi razvile in razbistrile. Obilno udarjanje so izločili in tako ritmi ne posegajo drug v drugega. Pestre improvizacije vodilnega bobnarja osamijo ali pritegnejo pozornost k različnim delom ansambla. Ne poudarjajo lastnih ritemskih linij. Glasbenik ob igri misli na komunikativno učinkovitost.

Upam, da je uvodna razprava opredelila pojem improvizacije. Afriška godba je improvizirana. Toda v nasprotju s prevladujočim zahodnim razmišljanjem se ne odvija na mestu samem, niti ni ohlapno strukturirana. Naj spomnimo, da je večina afriških glasbenih izrazov del tradicije. Vsakdo bo imel težave pri razumevanju ritemskih razmerij ob nekajmi-



nutnem poslušanju posameznega komada na koncertu nacionalne plesne skupine. V afriški družbi ljudje odraščajo ob enaki glasbi, ki jo igrajo ob primernih priložnostih. Večina vodilnih bobnarjev ponavadi več let igra preproste ritme na spremljevalne bobne, ob katerih razvijajo svoje dožemanje ritma in njegovih možnosti. Bobnar posluša druge bobnarje, preden poskuša prevzeti vodilno igro, počasi izpopolnjuje ritmičen "besednjak". Na območju, kjer živijo Dagombi, sem videl le enega bobnarja, mlajšega od tridesetih let, ki je igral na vodilni *dondon*. Večina bobnarjev se začanja učiti in spremljati glasbenike od mladih nog.

Ljudje leta poslušajo isto glasbo. Za njih je še vedno sveža in živahna, saj je afriški glasbeni performans povezan z družbenim dogodkom. Ob tradicionalnih afriških glasbenih priložnostih glasbo običajno poznajo. Poznavalsko spremljajo trud glasbenikov, da bi v pred-

stavo vnesli vznemirjenje in globino. Le malo različic zares izstopa in s tem pomembno prispeva k uspelemu dogodku. Medtem ko umetniška dejavnost utrjuje in revitalizira tradicijo, ljudje od svojih tradicionalnih umetnosti pričakujejo, da so žive oblike. Zato je "tradicionalen" glasbeni komad odprt za inovacijo. Afričani, ki radi slavijo in se spominjajo velikih dogodkov in osebnosti iz preteklosti, so nenavadno ravnodušni do umetniških izvorov, ki tako skrbijo zahodno kulturo. Zanje je vsak nov dogodek priložnost za ustvarjalno izražanje. O mnogih razsežnostih navidez paradokсне naravnosti me je podučil Ibrahim Abdulai, ko sem ga spraševal o zgodovini *takai*. Z njegovimi daljšimi pojasnili bomo podrobneje osvetlili, zakaj je lahko glasbeni slog obenem tradicionalen in improviziran. A izkoristimo trenutek, ko zapuščamo čisto "glasbeno" plat bobnanja, za bolj živ zgodovinski prikaz godbe, ki jo preučujemo. *Takai* je dober in značilen primer.³¹

"Vsak Dagomba se pri odraščanju sreča z njim," je začel. "Zanima te, kdo je iznašel bobnanje *takai*. Nobeden ga ni. Vsakič ko zaslišiš bobnarja, ki udarja po dondonu, in kdo pleše, se moraš zavedeti, da je on tisti, ki je začel z igro. On je iznajditelj bobnanja."

"Sam bobnar?"

"Ja, sam tolkalec na dondonu. On je vpeljal igranje. Veš, udarjalci na dondonu običajno vpeljejo več slogov v bobnanje, torej so ga oni iznašli. V starih časih niso poznali toliko slogov kot danes. Igrali so le na en način. Danes mora vse vsebovati več slogov. Tako smo dodali več slogov v *takai*. *Takai* je med plesi Dagombov bolj priljubljen kot drugi. Ko ga igraš, so vsi srečni. Lahko ga pokličejo k pogrebu ali porokam, k poglavarju ali h komu drugemu. Igramo za denar, zato nas lahko povabi vsakdo."

Povprašal sem ga po regionalnih razlikah.

"*Takai* igrajo po vsem Dagobnu, toda obstajajo slogovne razlike med tistimi, ki živijo v mestih, in tistimi iz vasi. Poglej, imaš par hlač. Nekdo iz Savaluguja ima hlače iz enakega blaga, toda kmalu ugotoviš, da so njegove bolj umazane od tvojih. Tisti iz mesta *takai* igrajo bolje, saj premorejo več slogov. Vsi Dagombi ne znajo igrati *takaia*, naučiti se ga moraš. Nekateri se ga, drugi ne. Med dagombskimi plesi je *takai* nekaj posebnega. Ne igramo ga vedno. V mestih so poroke, pogrebi in slavja. Toda v vaseh ni toliko ljudi in za nameček nenehno kmetujejo. Včasih mine precej časa, preden nas pokličejo k plesu. Če nekaj znaš in tega ne moreš redno početi, boš sčasoma pozabil. Bobnanje terja danes in jutri. Zato imajo pri igranju *takai* tisti iz mest več izkušenj. Več znajo od vaščanov. V Tamale je posebna skupina, ki *takai* zelo lepo igra, brez odvečne zmede. So pravi ljudje za igro, saj so se dobro naučili."



159 - *Takai* ansambel

³¹ Glej notni zapis na strani /49/.

“Je skupina iz Tamale najboljša?”

“Je. Redno vadimo in nenehno potujemo po vseh devetih ganskih pokrajinah, saj ga obvladamo bolje kot drugi. Celo v kolonialnih časih pred Nkrumahom nas je vlada vabila v Akro. Vedno, ko vlada vabi skupino, med vsemi izberejo nas. Premoremo več slogov in spreminjamo beat, zato je naša godba bolj ljubka. Ljudje ne marajo vaščanov, saj ne spreminjajo slogov. Vsakič, ko igramo, nas vaščani pridejo gledat, preučujejo naše igranje in si ga poskušajo zapomniti.”

Izvirni takai je sestavljen iz štirih plesov: iz pravega takai, njagboli, dibsata in kondalia. Običajno jih igrajo v vaseh po celotnem območju, kjer živijo Dagombi. Skupina iz Tamale je dodala še nekaj plesov. Ibrahim Abdulai mi je pojasnil, kako so takaiju prilagodili ples nvundanjuli in ga do podrobnosti ustvarjalno obdelali.

“Tamalčani smo vključili nvundanjuli v takai. Ko hočemo v plesu kaj spremeniti, se najprej odločimo, kaj hočemo, nato odigramo in primerjamo med seboj: ‘Je tole lepo ali ni?’ Ob vsakem elementu, ki ga hočemo vključiti v ples, se usedemo in odločimo, ali je skladen z našim bobnanjem. Pri nvundanjuli smo menili, da bi šlo, saj ima podoben stalen ritmičen pulz kot takai.”

“Si bil med tistimi, ki so odločali?”

“Samo jaz lahko odločim o vključitvi tega plesa v takai. Razglabljal sem z glasbeniki, s katerimi igram. Mnoge poznaš, Fuseinija, Alhasana Abukarija, pevca Salifa. Ravno nvundanjuli ženske plešejo podobno kot Tori, ko poskakujejo in trkajo z zadnjicami. Nvundanjuli je od Torov. Oni so ga prevzeli od Bamajcev, ki so ga oblikovali in ga igrajo. Tudi njagboli pripada plesom Bamajcev, ki pa so ga prevzeli od takaija. Ampak vedeti moraš, da je nvundanjuli bamajski in da smo mi odločili, da ga priključimo plesu takai.”

“Ste ga povzeli v celoti?”

“Nikogar ne posnemamo. Če bi posnemali tebe, ne bi bilo kakor tvoja igra. Bamajci ne igrajo z več dondoni, raje igrajo na gongone z enim dondom in ritmizirajo brez slogov. Ko smo se odločili za nvundanjuli, smo ga začeli vaditi. Nekateri so bobnanje poznali, drugi ne, zato smo jih poučevali, dokler sloga niso do podrobnosti osvojili. Naučili smo se ga v dvajsetih dneh. Nato smo vprašali vodjo plesalcev Amaduja in plesalce, če bodo nanj lahko plesali. Vadili so in sijajno plesali nanj. Ples smo obvladali, še preden smo začeli z njim naokrog nastopati.”

“Kdaj je bilo to?”

“Leta 1966, ko še niso ustanovili umetniškega sveta. Prej smo igrali le prve štiri plese. Nvundanjuli je še vedno nov ples in ga vsi ne poznajo. Med vsemi plesi je takai najbolj profesionalen, zato ni potrebe, da ga nenehno razkazujemo, razen če nas posebej ne povabijo. V časih mine celih pet mesecev brez povabila. Vadimo ga že, toda to še ne pomeni, da ga igramo. Če se kdo poroči ali če komu umre mama ali oče in si ne more privoščiti plesa takai, ga zanj zastonj ne igramo. Nikdar se ne pripeti, da bi si med našim igranjem drugih dagombskih plesov nekdo preprosto zaželel, da bi zanj igrali takai. Ob ustoličenju poglavarja starešine povabijo takai in potem plešejo ves teden. Začenjamo ob petih popoldne in igramo do sončnega zahoda. Pričnemo s plesom takai in v časih ga igramo do konca, ne da bi igrali njagboli in druge plese. Tisti iz vlade si pogosto zaželi, da bi v nekaj minutah odigrali vse plese takai. Odigramo ga počasi ali hitro. Oboje je lahko lepo, toda raje imam počasne prehode, da ljudje ples zaslišijo in ob njem bolje

plešejo. Raje vidim, da en ples igramo dalj časa, preden preidemo v naslednjega. Nvundanjuli igramo, ko je časa na pretek. Če bi ga igrali, ko nam ga skromno odmerijo, bi pokvarili naš ples.”

“Kako pa je s tem, ko v ples vnašate druge sloge ali dele plesov, saj ga spreminjate?”

“Ljudem je všeč. Za to imamo zelo pomembno besedo m-pahija, ki pomeni različne reči. Velja za glasbo ali karkoli drugega. Če boš otroka poslal po pet cigaret, pa se bo vrnil s šestimi, je to m-pahija, saj je prinesel eno več, kot bi jih lahko kupil za isto vsoto denarja. Ta presežek je m-pahija. Ko godbi nekaj dodaš, si jo razširil. Razvijala se je, saj si jo obogatil z nečim, kar ni bilo v izvorni glasbi. M-pahija je vnašanje novih slogov.”

“Gosligu pa imenujemo zvijanje med bobnanjem ali plesom, ko nekaj izvajaš ali se celo pretvarjaš, da bi vzbudil pozornost. Kar spomni se, kako so učenci plesali takai na predstavi umetniškega sveta. Učijo se še. Zato plešejo okorno in plesu ne znajo ničesar dodati. Ne poznajo ga. Ko se bodo sedanji plesalci takai postarali, ga bodo mlajši že znali. Nekateri med njimi bodo še v srednjih letih okorni. Morda bodo vanj celo vnesli kakšne nove slogovne prvine. Nobeden ne pozna izvornega ritma takai in sčasoma bo ritem, ki je za nas takai, zamrl. Morda bo takai povsem nov ritem. Takrat nas ne bo več na svetu. Zanamci pa bodo mislili, da plešejo pravo stvar, saj ne bodo poznali prejšnjega ritma. Pred mano je skupino takai vodil Alhadži. Odraščal sem ob njegovem bobnanju. Igral je na dondon, jaz pa na gongon, tako kot mi sledi sin Alhasan. Nasledil sem Alhadžijevo skupino. Ko posluša naše bobnanje, trdi, da smo preveč spremenili ritem in ga pokvarili. Karkoli se bo primerilo, spreminjal se bo tudi v bodoče. Že danes ni izvorni ritem. Zato je okrog nas.”

“Kaj torej meniš o tem, da bodo ritem takai spremenili?”

“Po mojem je tako bolje. Sprememba je koristna. Smo na ravni, ko lahko trdim, da dobro bobnamo. Kako naj vem, kakšen ritem so bobnali včasih, čeprav mi starec pojasnjuje, da je bil njihov boljši. V prihodnosti bodo drugi mislili, da to počnejo bolje od nas.”

“In kaj jim boš rekel?”

“Nič, saj me ne bo več.”

“Toda, kaj jim boš rekel, če boš še živ?”

“Da so vse spridili.”

Ibrahim podrobno pojasnjuje ozadje glasbene ustvarjalnosti v tradicionalnih afriških kontekstih. Glasbeniki in njihove združbe vnašajo drobne novosti z namenom, da počnejo nekaj novega z isto stvarjo. Tudi Evejci pri predstavljanju tradicionalnih oblik spodbujajo prožnost in raznoličnost. Tako je Gideon v rojstnem mestu organiziral in poučeval nekaj skupin, ki so igrale *agbekor*. Za njih je ustvaril povsem nove sloge bobnanja in plesa. Med različnimi mesti, kjer plešejo *agbekor*, vlada rivalstvo. Funkcija tekmovalnosti je zviševanje ravni izvedbenih standardov. Zaradi osebnega sloga glasbenika in posebnega sloga igranja tradicionalnega komada je vsak performans zares nekaj posebnega. Afriški glasbeniki uravnoteženo črpajo iz tradicije, ki jo v igri že revitalizirajo in prilagajajo novim priložnostim.

Afričani poznavalsko ocenjujejo kakovost in slog izvajanja. Zanimajo jih družbene okoliščine in o godbi razsojajo po uspelosti dogodka. Pričakujejo, da se bo godba odzivala na razvoj dogodkov. Od glasbenika ne pričakujejo, da se bo zanašal zgolj na svojo večino,

marveč tudi na razpoložanje in občutek za pravo mero. V glasbenih zvrsteh, ki niso tako klasične kot *takai* ali *agbekor*, glasbenik svoje ritmične variacije ureja ali širi, da bi se prilagodil gibanju gledalcev in plesalcev. Ibrahim Abdulai me je zvito podučil, naj bom med igro pozoren. Med vajo nekega vročega dne je pot kar lil v oči. Zaprl sem jih, da me ne bi pekle in motile med igro. Ibrahim me je poklical: "John, John, mar spiš. Glej me, ko igram. Mar spim?" Nasmehnil sem se in mu pojasnil, da je morda vaja zanj otročje lahka, ampak zame je precejšnje garanje. Zmajal je z glavo: "Saj ne ležiš v postelji. Če si zaspan, ne udarjaj po dondonu. Raje se ulezi." Bobnar mora poslušati in odgovarjati publikli.

V razpravi o bobnanju v evejskih plesih S. D. Cudjoe opozarja, da določeni plesni koraki sovpadajo z določenimi bobnarskimi ritmi: "Resnična umetnost vodilnega bobnanja ni



160 - Bobojevski godci

igranje prelepih kontrastnih tem, marveč bobnarjeva sposobnost, da svoje teme ponotranji, še preden plesalka vidno opeša. Pravi mojster mora s svojimi 'izjavami' ob primernem psihološkem trenutku napolniti plesalca s telesno in estetsko energijo." Drugače rečeno, bobnar mora igro prilagajati plesalčevi utrujenosti ali nezadovoljstvu in mu omogočiti počitek ali ga navdihniti. Gideon je nekoč pojasnjeval: "Če so plesalci srečni, sam pa se zmrduješ, se bodo zbegani spraševali: 'Kaj je z njim? Je kaj narobe?' Do plesalcev moraš biti pozoren." V plesu *takai* so bobnarji obkroženi s plesalci. "Pri igranju *takai* ne smeš stopicati na enem samem mestu," je poučeval Ibrahim. "Bobnarji morajo slediti plesalcem, da bo njihovo telo bolj čvrsto. Včasih jih zalezuješ v krogu in zvok dondona bo komu vbil v glavo, da se bo premaknil v krog. Lahko mu slediš in zabobnaš vanj. Osrečil ga boš in sijajno bo plesal."

“Delovanje” v afriškem kontekstu je tista vrsta družbene manifestacije, na katero je namigoval Waterman v razpravi o “metronomskem občutku” in o “subjektivnem ritmu” poslušalcev, na katerega se opirajo bobnarji. Plesalci z delom nog označujejo različen ritem in prispevajo h glasbi. Slab plesalec lahko ogrozi glasbeno kakovost, dober navdihne glasbeno popolnost. Ko sem slabo igral, so *plesali-kritizirali* z ravnodušnimi plesnimi koraki ali pa so mi pomagali s poenostavljenimi koraki, da bi poudarili bolj dosleden odzivni ritem. Vzajemno odgovornost pri “ustvarjanju sladkega dogodka” je težko opisati, toda zlahka jo dojamemo kot soudeleženci v godbi. Težko je plesati na slabo godbo, čeprav velja, da zadrege v nočnem klubu nič manj ne zmedejo glasbenike. Tedaj pada kakovost njihove glasbe.

Afriška glasba je improvizirana, saj glasbeniki z novotarijami bogatijo in preoblikujejo tradicionalne ritme. Toda še bolj velja, da se glasbenikova odgovornost iz same glasbe razširi v razgiban družabni prostor. Po naših razglabljanjih o umetniški prepletenosti križnih ritmov, odzivnih ritmov in o medsebojni odvisnosti glasbenikov lažje razumemo, kako glasbene oblike vodijo k premisleku o družbenosti. Toda v afriški glasbi je razmerje še bolj neposredno. Afričan na vprašanje, ali je užival v glasbi, odgovarja: “*Bila je prelepa scena.*” Zanj šteje uspeh družabnega dogodka. Ne glasba, marveč dogodek, ki ga glasba podpira. Na zahodu glasbenika poslušamo. V Afriki se ob glasbi zmeraj še nekaj dogaja. Glasbeni mojster z glasbo komentira dogajanje in vpliva nanj, tako kot govori čez ritme spremljevalnega ansambla. Razlika med koncertno dvorano in plesiščem je očitna. A vsiljuje se še primerjava med folk pevcem v kafiču in jazzovskim combom v baru. V slednjem tudi največji umetnik ne prekinja dogajanja in pogovorov. Raje pomaga, da se scena razživi.

Prevedel Ičo Vidmar

Afrike v godbah



161 - Plesno tekmovanje (1921)

Afriški komad, ki ga je nekdanje širše jugoslovansko občestvo največkrat gledalo, poslušalo in sprejelo kot afriškega, tako smo bili v nagovorih tudi podučeni, je bila *Malajka*. Zdolgočaseni ob sivini nedeljskega programa TV Ljubljana smo raje preklapljali na drugi program razvedrilnih oddaj beograjske, sarajevske in zagrebske televizije, kjer smo jo použili kot sentimentalno popevko, kot sladko estradno pesemco z mehkožno melodijo in razpoznavnim refrenom. Zaljubljeno sta jo v nerazumljivem jeziku odpela Ivica Šerfezi in

Ljupka Dimitrovska. Mladezen, ki ni bila pank in se ni šla jazzovske ekstravagance, je na komad raje plesala v vročicah sobotnih noči. Leta 1981 se je namreč izvozna, v Nemčiji stacionirana mednarodna disko senzacija Boney M še zadnjič zavihtela na plesišča s svojo različico *Malaika*, “*tradicionalne pesmi*”, ki jo je “*aranžiral*” producentski par.

Krister Malm in Roger Wallis (Malm in Wallis, 1984: 182–199)¹ sta v primerjalni analizi glasbenih industrij malih držav sledila usodi prilasčanja popularnih pesmi iz “*glasbenih periferij*” in razgalila vso protislovnost mednarodnega uveljavljanja sistema avtorskih pravic, razmerja gospostva, kapitalske in medijske prevlade transnacionalne (zahodne) glasbene industrije, a obenem sta opozorila na lokalne strategije in glasbene prakse, uperjene proti “*enosmernemu kulturnemu imperializmu*”, na možnosti enakopravne kulturne menjave. *Malaika* je eden njunih zgledov za prvo.

¹ *Big Sounds From Small Peoples* ostaja nepresežena in temeljna primerjalna študija družbenih pogojev glasbenega življenja v 12. državah na štirih kontinentih od začetka sedemdesetih do začetka osemdesetih let. V njej sta zajeti dve afriški državi, Kenija in Tanzanija, in dve karibski, Jamajka in Trinidad. Vse štiri so bile del britanskega kolonialnega imperija. Avtorja sta z okrnjenimi sredstvi v osemdesetih letih nadaljevala s primerjavo med šestimi državami, omenjene so bile vključene, in se osredotočila na razmerje med kulturnimi politikami držav, glasbeno industrijo in glasbenimi mediji. Izšla je v *Media Policy & Music Activity* (1992).

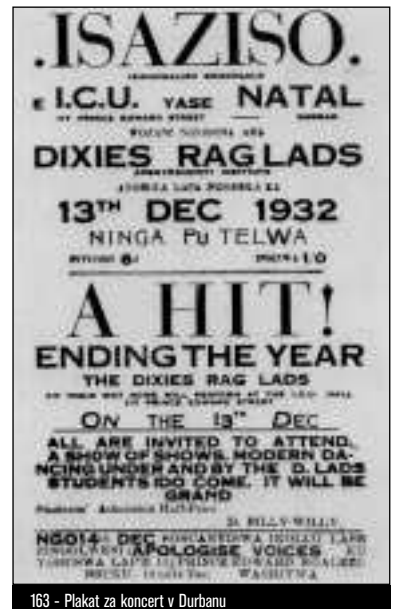


162 - Zulujski zbor (1892)

Leta 1963 jo je med turnejo po vzhodni Afriki na kenijskem radiu zaslišal in "nabral" znani ameriški folk (protestni) pevec Pete Seeger. Svojo založniško hišo Fall River je nagovoril, da je od kenijske proizvajalke fonogramov pridobila založniške pravice. Pesem naj bi zložil Fadhili William, ob Daudiju Kabaku najbolj prodoren nairobijski glasbenik z začetka šestdesetih let. Delal je za manjšo gramofonsko družbo in založniško hišo Equator Sound.

Britanska avtorska organizacija Performing Rights Society (PRS), katere član je bil, ga je priznala kot avtorja pesmi. PRS še steguje tipalke v nekdanjih angleških kolonijah, saj so države večinoma prevzele avtorsko zakonodajo. Fall River je tako od drugih založnikov pobirala avtorske pravice za Equator Sound. Podzaložniki pesmi, ki so jo po znamenitem folkiju *posneli* (v obeh pomenih) številni izvajalci, so polovico vsote iz naslova mehanskih pravic nakazali Fall River, ki je obdržal svojo polovico in drugo nakazal Equator Sound. Le-ta naj bi si s Fadhilijem Williamom preostanek razdelil na pol, samo da avtor ni dobil niti ficka, čeprav so v Nairobiju čeke iz ZDA redno vnovčevali. Lastnik Equator Sound naj bi že nekaj let živel v Južni Afriki. William je vsaj od PRS dobil svoj avtorski delež.

Kakor kaže zgodba z *Malaiko* in njenimi inkarnacijami, Boney M niso bili edini, ki so si prilastili avtorstvo, ko so pesem označili za "tradicionalno" in zraven kasirali kot avtorji priredbe prek nemške avtorske organizacije. Pesem so med drugim posneli Harry Belafonte, Brothers Four, na Švedskem leta 1968 Hep Stars z Bennyjem Anderssonom, kasnejšim članom ansambla Abba, in tudi prva južnoafriška mednarodna popevkarska zvezda, Miriam Makeba. Avtorstvo pesmi je v severnoameriškem eksilu gladko pripisala svoji založbi Makeba Music Corp. Z Belafontejem, ki se je med prvimi izmojstril kot godbeni zlatokop v karibskih, predvsem kalipsovskih "public domains", sta šele deset let kasneje priznala avtorstvo Fadhiliju Williamu. V petnajstih letih, odkar je severnoameriški folkli *Malaiko* slišal v Nairobiju, so prodali prek milijon plošč z njenimi izvedbami. Fadhili William je bil le eden od sedmih mednarodno prijavljenih imetnikov avtorskih pravic. Naj bralki, ki se ji je okradeni Nairobijec že povsem zasmilil, v uteho izdamo, da je avstrijski etnomuzikolog in dolgoletni proučevalec godb v južni in vzhodni Afriki ter afriških diasporah, Gerhard Kubik, stezosledsko razkril, da je *Malaiko* pravzaprav zložil Lukas Tututu iz Mombase.



163 - Plakat za koncert v Durbanu

Saga o "afriški zimzeleni popevki" doživlja vsakodnevne ponovitve na kenijskih hotelskih terasah, kjer jo številni ansambli igrajo za turiste. Šele tam postaja "vsekenijska" in s publiko, ki ne razume svahilskega jezika, zato pa pozna univerzalno glasbeno pop formulo, živi v značilnem nesporazumu. *Malaika* namreč pripoveduje o ljubezni, ki je v opreki z revščino mestnega fanta.²

Nairobi je v šestdesetih letih, ko sta pesem pela William in Tututu, približno enako veliko in po vseh zgodovinskih kazalcih vsaj tako godbeno urbano mesto, kot je današnja Ljubljana. Med drugim premore simfonični orkester in glasbeno šolo po vzoru evropskih konzervatorijev, kar pomeni, da določene družbene skupine institucionalno utrjujejo vrednostni sistem evropske umetne glasbe. Problem je, da ga postavljajo nad druge godbe.

Kenija s svojimi godbami v današnji nacionalizirani topografiji *world music*, kamor so po utečenih mehanizmih utrjevanja glasbenih zvrsti v zahodnih metropolah uvrščene tiste, ki jih igrajo Afričani, ne pomeni ravno veliko. To sicer več pove o kulturni in ekonomski logiki *world music* kot o glasbenem življenju v tej vzhodnoafriški državi, nam pa omogoča mirnejšo sonično odpravo. Drugače bi takoj pristali v Križankah ali na Lentu.

Čas nastanka in predvajanja "izvirne" *Malaike* je za afriške države prelomen. V njih je potekal boj za nacionalno osvoboditev, nekatere so uspešno izvedle socialno revolucijo, druge, z izdatno pomočjo umikajočih se držav kolonizatoric, ne. Po pravilu so se skoraj vse neodvisne države konstituirale v nekdanjih kolonialnih mejah imperijev. Obenem je vsaka posamič spoznavala, da ni avtonomna in da je vključena v ekonomska in politična imperialna omrežja.

Wallerstein³ podaja splošno oceno: "Večji del (populacije v posamezni državi) obdeluje zemljo, proizvaja hrano za svetovni trg in nekaj za svoje preživetje. So najemni delavci ali pa so samozaposleni in morajo zaslužiti denar s kmetovanjem, ki je zanje ekonomska alternativa drugim oblikam meznega dela. Drugi delajo v urbanih območjih in so pogosto vključeni v krožne migracije." (Wallerstein, 1991: 197) V mestih večinoma za vlado dela izobraženi birokratski razred, ki skuša svoje premoženje preletiti v lastnino. Določene družbene skupine med mnogi-



² Turistični vodič po *world music Rough Guide* (1994) v poglavju o kenijski popularni godbi navaja, da je Malaiko v "vznemirljivi soulovski" različici v devetdesetih letih posnela Parizanka iz Benina, Angélique Kidjo, vendar zraven dodaja, da "je na žalost izmalčičila svahilsko besedilo". V dikcijo petja besedila Miriam Makeba, ki jo navaja ob "popularizatorju" Fadhiliju Williamu, se ne spušta, drugih različic sploh ne omenja. Besedilo pesmi je sicer v vodiču natisnjeno v svahilščini in v angleškem prevodu s podnapisom "*authorship disputed*". To pa je tudi vse, kar zremo o njej. O strateški neavtentičnosti Kidjojeve glej Taylor (1997); o popularni pesmi in družbenih spremembah v Keniji glej Gecau (1995).

³ Immanuel Wallerstein slovi kot teoretik (kapitalističnega) svetovnega sistema. Manj je znano, da je v šestdesetih letih svoj premislek o vpetosti držav "tretjega sveta" v svetovni sistem začel kot afrikanist, predvsem kot proučevalec političnih sistemov kolonialne in postkolonialne zahodne Afrike.

mi so vedno nadpovprečno zastopane v birokratskem razredu in druge so nesorazmerno večji del mestnega delavstva. Skorajda v vsaki državi visoko kotira manjša skupina belcev, ki opravlja visoko specializirana tehnična dela. Njihov ugled se je od kolonialne vladavine komaj kje znižal. V državi s formalno politično suverenostjo si elite ali skupine elit zagotavljajo mobilnost na družbeni lestvici s pospešenim razvojem izobraževalnega sistema. Ker je država gospodarsko odvisna, ne more zagotoviti dovolj služb za bolj izobražene. Elitne skupine zato iščejo kriterije za nagrajevanje in zavračajo druge. Razdelitve potekajo vzdolž etničnih, verskih in rasnih meja ali v prikriti kombinaciji vseh. Realni antagonizmi med družbenimi skupinami, ki so dobili razširjeno ime "tribalizem", so izraženi v etničnih kategorijah. (ibid.: 198) Afriški politični predstavniki, običajno voditelji zmagovitih narodnoosvobodilnih gibanj z velikim moralnim kapitalom, ki je kopnel, so jih dolgo zanikali.

Eric Wolf trdi, da je kapitalistični produkcijski način vedno znova porajal temeljno razmerje med kapitalom in delom ter obenem obnavljal heterogenost delovne sile, njeno etnično segmentacijo. "Etničnih in rasnih razločkov, ki med seboj ločujejo različne skupine delavcev, ni ustvaril kapitalizem. Kapitalistična uporaba družbenega dela jim je samo podelila učinkovitost." (Wolf, 1999 II: 163) "Pluralne družbe" v plantažnih naselbinah, v industrijskih ali prometnih središčih so v zaledjih vedno imele dodatno rezervno vojsko dela. Posledica je bila stalno kroženje delovne sile med podeželjem in mesti, sezonske migracije delavcev, etnična hierarhizacija služb in mezd.⁴

Ovinek je bil dolg, vendar nujen. Zanimajo nas zgodovinski pogoji in preobrazbe glasbenega življenja v sodobnem *afriškem mestu*, ki je lokus akumulacije kapitala, rezervoar delovne sile, torišče političnih odločitev, kulturno in medijsko središče. Položaj izseljenca v njem je strukturen. (ibid.: 138) Lahko je britanski vojak, zulujski rudar, protestantski misijonar, lyonska učiteljica, krujski pomorščak, brazilski trgovec, ašantska služkinja, lizbonski bankir, jorubski ali slovenski antropolog, ki kani postati afrikanist. Vsi živijo v urbanih



165 - Zemeljski glasbeni lok *korangue*

⁴ Znale so množične selitve v rudarska naselja v Južni Afriki, kamor so do apartheidske institucije "domačinskih rezervatov" na začetku stoletja množično prihajali neizučeni pogodbeni delavci iz Mozambika in Malaje, ali sezonska preseljevanja 100.000 Mosijcev iz Zgornje Volte (današnje Burkine Faso) v nasade na Slonokoščeni obali in selitve dvemilijonske množice v šestdesetih letih v ganske sadovnjake kakavovcev. (Wolf: 167) Navsezadnje so se na začetku 20. stoletja iskanci dela množično selili iz zahodne Afrike čez Atlantik v karibske države. Za razliko od afriških predhodnikov in njihovih potomcev, ki so 350 let prisilno delali v Novem svetu, so bili svobodni dajalci presežnega dela.

⁵ Pri nas zadnjih dvajset let raznolike glasbe iz Afrike v svoj program redno uvršča edino Radio Študent, predvsem v mesečni oddaji "afriški ghost program", kjer prevladujejo izpod pokrivala *world music* izšle plošče glasbenic in glasbenikov iz Afrike. O afriški glasbi je največ tehničnih člankov objavila *Revija GM*, današnja *Muska*. Če spomin ne vara, je bil prvi popularnogodbeni koncert afriškega izvajalca v Sloveniji oz. nekdanji Jugoslaviji na začetku osemdesetih let v dvorani Šentvid, kjer je ob funkovskem bendu Mandingo Griot Society muziciral večak na *kori* Foday Muso Suso. Na tukajšnje odre je afriške glasbenike ob nekaj redkih koncertih tradicionalnih skupin na ljubljanskem poletnem festivalu redno začel vabiti festival Druga godba.

⁶ Glej prevod besedila J.M. Chernoffa (1981) in njegovo analizo Hornbostelovih tez v pričujočem zborniku.

afrških mestih. Tudi za življenje v njih velja veliko vprašanje Johna Blackinga, kako glasben je človek. Dandanašnji smo zamorci po zaslugi prenašalcev zvoka, posredovalcev godb,⁵ glasbenih enciklopedij in etnomuzikoloških člankov kar domači s konkretnim zvenenjem, opisanim z izrazi, kot so *kvela*, *afro beat*, *sukus*, *svahili jazz*, *mbakanga*, *palm-wine guitar*, *čimurenga*, *mbalaks*, *kongo rumba*, *highlife*, *isikatamija*, *ingoma*, *juju*, *benga beat*, *rai*. Vsak označuje zgodovinski afriški urbani popularnogodbni slog, ki je artikuliral in opredelil vrednote poslušalske skupnosti v različnih afriških družbah. Poimenovanja kažejo, da se je slog ustalil in da vzbuja pričakovanja. A glasbeni slogi in njihove razpoznavne oblike se nenehno

utrjujejo, potrjujejo, dinamično spreminjajo. Glasbeniki in poslušalstvo v afriških mestih niso nič manj dejavno soudeleženi v preoblikovanje godb kot v tradicionalnih vaških skupnostih. Godbe na notranje protisloven način odražajo nov način življenja v razredni družbi in ne ponujajo enoznačnih odgovorov na "večne" dualizme med tradicijo in modernostjo, hegemonijo in odporom, o izomorfiji med socialno strukturo in glasbenimi praksami, o etničnem in nacionalnem ter afriškem in zahodnem v godbah. Urbanizacija je prinesla nove potrebe, ki jih tradicionalne godbe niso mogle zadovoljiti. Ustvarjanje sinkretičnih glasbenih oblik, ki so hkrati "avtentične in sodobne, domačinske, a ne izolirane ali provincialne, afriške, ampak ne etnično ekskluzivne" (Coplan, navedeno v Manuel, 1988: 85), je bil ustvarjalen odziv priseljencev na nove družbene razmere, na "dtribalizacijo" afriških družb.



166 - Mladi improvizator na *kwalla* flauti

Godboslovje sprva ni imelo posluha za afriške popularne godbe. Pri vzpostavljanju polja etnomuzikologije in z njo etnomuzikologijo Afrike se je itak nakopičilo ogromno zagat. Formacijska leta, začenši z znamenitim člankom nemškega primerjalnega muzikologa Ericha M. von Hornbostela o "afriški črnski glasbi" (1928),⁶ so izluščila osnovni problem, ki ga je v zgodovini etnomuzikologije podsaharske Afrike najlepše postavil Bruno Nettl: kako "interpretirati podobnosti in razlike". Literatura o afriških godbah niha med opisovanjem "relativno strnjene glasbenega območja z visoko stopnjo stilistične podobnosti" in "razprostranjenosti z raznolikostjo". Prvi pogled je evrocentričen. Črno, podsaharsko Afriko pojmuje kot geografsko in etnološko enoto. Krepile so ga ameriške študije "afroameriških kultur" in povejnana panafriška ideologija, ki je poudarjala kulturno enotnost črnopolptih v Afriki in "Afriki v Amerikah", predvsem v ZDA.

K utrjevanju drugega sta prispevala razmah glasbenoantropoloških raziskav "tradicionalnih glasb" afriških ljudstev in vzpostavitev polja afriških študij v letih po politični emanci-

paciji afriških držav z zoperstavljanjem stereotipom in poudarjanjem različnosti afriških glasbenih kultur. J.H. Kwabena Nketia je v *The Music of Africa* (1974) še ekumensko pisal o "mreži različnih, a vendarle med seboj povezanih tradicij, v katerih se določeni slogovni aspekti, prakse in rabe prekrivajo". Gerhard Kubik je deset let kasneje pribil, da "ni afriške glasbe, so pa mnoge vrste afriških godb".



167 - Igralec na ustni lok kankarma

A to še ne pomeni, da se je skozi transformacijo etnomuzikološke discipline, tudi v njenem antropološkem, predvsem prevladujočem ameriškem delu spremenil sam predmet analize in preučevanja. Nettlova opredelitev, da so "orientalna", "ljudska" in "prvinska" glasba edini legitimni predmeti etnomuzikoloških raziskav, je pustila sledi. Popularna godba je bila "manjvredno", "prepovedano", "krivoversko" področje.

Stanje v (ameriški) etnomuzikologiji je bilo pravzaprav paradokсно. Projekt antropologije glasbe Alana Merriama (Merriam, 1964, 2000) in kolegov je nadaljevanje boasovske kulturne antropologije, ki jo je zaznamovala prelomna študija Boasovega učenca Melvilla Herskovitsa *The Myth of The Negro Past* (1941). Njen glasbeni del raziskav je prispeval Richard A. Waterman. Potrdile naj bi veljavnost ohranjanja in kontinuitete afriških kulturnih vzorcev v Amerikah proti prevladujočim sociološkim mnenjem svojega časa, da so črnci v ZDA "ljudje brez zgodovine" in so povsem asimilirani v dominantno kulturo. Med drugim tudi s teorijo o "metronomskem občutku" v afriških godbah, ki je izpeljana iz Watermanove praktične izkušnje igranja neworleanskega jazza. Sodobni ameriški godboslovci so se torej formirali ob poslušanju in igranju urbanih afroameriških godb, jazza in bluesa, ter se skozi "afriške godbe" v Amerikah približali tradicionalnim afriškim v Afriki.⁷ Prevladovala so študije godb južne in zahodne Afrike, medtem ko so manj sistematično proučevali tiste iz centralne in vzhodne Afrike (Waterman, 1990, 1991; Blum 1991).

Šele prvi članki Nketie in Davida Rycrofta ob koncu petdesetih letih niso spregledali očitne prisotnosti urbanih popularnih godb. Med prvimi sistematičnimi primerjavami afriških godb izstopajo pionirska knjiga Johna Storma Robertsa *Black Music of Two Worlds* (1972), sistematična razčlenitev teoretskih problemov Davida Coplana v članku *The*

⁷ Keilov *Urban Blues* (1966) je nemara prva sistematična etnomuzikološka študija urbanega popularnogodbenegega sloga. A iniciacija v etnomuzikološko srenjo se je kakopak zgodila s klasičnim afriškim "terenom", s proučevanjem godbe v "brezrazredni družbi" Tivov v Jorubalandu.

Težava godboslovja na tleh ZDA je bila, da je bluesovsko glasbeno tradicijo marsikdaj evolucionistično (premočrten razvoj od preproste h kompleksnejši obliki, prehod s tradicionalnega podeželja v moderno urbano okolje ipd.) postavljalo kot predjazzovsko zgodovino. Prepletanje jazza in bluesa, dveh distinktivnih oblik in njunih kompleksnih razmerij, ostaja med najbolj obdelovanimi temi, a še zdaleč ni zadovoljivo konceptualizirano. Očitno ju je bilo težko misliti sinhrono. Še težje je bilo preseči običajne dualizme in postaviti tripartitna, tricentrična razmerja (Afrika, Evropa, Amerika), kar glasbenoteoretsko prakticira Anthony Braxton. Watermanovo teorijo "metronomskega občutka" v pričujočem zborniku kritično obdeluje J.M. Chernoff. Njen problem je, da značilnosti glasbenih praks zahodne Afrike posploši na celotno Afriko, na "relativno strnjeno glasbeno območje z visoko stopnjo stilistične podobnosti".



168 - Ksilofon *elong*

Urbanization of African Music (1982), ter predvsem zgodnji esejistični zgodovinski pregledi Billyja Bergmana (*Goodtime Kings. Emerging African Pop*, 1985), Johna Collinsa (*African Pop Roots*, 1985; *Musicians of West Africa*, 1985), Chrisa Stapletona in Chrisa Maya (*African All-Stars. The Pop Music of a Continent*, 1987) in Ronnieja Grahama (*The Da*

Capo Guide to Contemporary African Music, 1988). Angleška revija kroga proučevalcev popularne glasbe *Popular Music* je svojo prvo afriško tematsko številko izdala šele leta 1989. Bila je predvsem odziv na razmah *world music* in slišnejši prodor afriških pop glasbenikov na evropsko glasbeno sceno. Uvodničar je citiral Johna Collinsa in Paula Richardsa: "Prve generacije evropskih etnomuzikologov (dodajmo še ameriške, op.) so z zaničevanjem gledale na popularne godbe v zahodni Afriki. Zanje so bile bodisi komercialen pojav brez vrednosti bodisi proizvodi 'kulturnega stika'. Afriški raziskovalci so se posvečali velikim kulturnim tradicijam, ki jih je ogrožal kolonializem. 'Protikolonialno' usmerjeno raziskovanje ni imelo časa za glasbo, ki je vzniknila pod kolonializmom." (Rijven, 1989: 215)

Novo urbane oblike so po eni strani črpale iz tradicionalnih godb. Subtilnejši godboslovci so v njih zaznali vztrajnost "panafriških glasbenih potez": poudarek na tolkalih, kompleksnih ritmih in poliritmih, neločljivo povezanost glasbe s plesom, kolektivno participacijo pri glasbenih dogodkih, tradicionalno družbeno funkcijo glasbe (delovna pesem, obredje, slavja), vlogo repetitive in variacije pri strukturiranju pesmi, stalen tempo, vokalno obliko klic in odgovor, sproščeno glasovno barvo pri petju, polifonijo in v kulturah, v katerih prevladujejo tonalni jeziki, tesno povezavo med peto melodijo in jezikovno zgradbo. Po drugi strani pa je vključevanje in združevanje "zahodnjaških" elementov v novih oblikah zapleteno ritmičnost poenostavilo in jo ohranjalo v bolj ali manj blagem sinkopiranju. Popularne pesmi so ostajale "etnično ekskluzivne", saj so jih peli v lokalnih jezikih, toda druge medijsko posredovane glasbe so vsebovale panetnično privlačnost in so odražale novo senzibilnost v mestih, četudi so bile pete v kolonialnih jezikih ali v razširjeni svahilščini v vzhodni Afriki.

Socialne zgodovine afriških godb običajno navajajo tri glavne zunanje vplive, ki so pripomogli k ustvarjanju novih glasbenih slogov:

RAZLIČNI SLOGI "EVROPSKE GLASBE":

To bile predvsem krščanske himne z zahodno harmonijo in melodijami, ki so jih poučevali misijonarji. Afriške kulture premorejo bogato tradicijo polifonega zborovskega petja. Iz številnih pričevanj afriških glasbenikov o glasbenih poučevanjih v misijonih veje rahla ironija ob spominih na robotost homofonije in nenatančnosti, ki so jo razširjali

prosvetitelji. Številne gospelovske melodije so se preoblikovane preselile v afriške sloge, denimo v ganski *highlife* ali v južnoafriško *isikatomijo*.

Drugi pomemben vir so bile trobilske vojaške godbe kolonialnih sil, ki so Afričanom predstavile evropska glasbila, predvsem pihala in trobila. Domačinom so jih najbolj zagreto razkazovali Britanci. Že sredi 19. stoletja so v zahodni Afriki domači orkestri igrali takratne popularne viže in vojaške koračnice. Po II. svetovni vojni so številni nekdanji afriški vojniki postali člani plesnih orkestrrov. Današnji razpoznavni afriški trobilski slogi so *adaha* v Gani in vzhodnoafriški *beni*.

“AFRO-AMERIŠKE” IN “AFRO-LATINSKE” POPULARNE GODBE:

Ironija je, da so jih na kontinent zanesli kolonialisti. Paul Gilroy trdi, da je gramofonska plošča najpomembnejši vir panafriske komunikacije v črnem Atlantiku po ladji. “Afriške” glasbene poteze v ameriških godbah, predvsem poudarjeni in sinkopirani ritem, asimetrični ciklični ritmični vzorci v afrokubanskih godbah, ki so razširjeni v priobalni zahodni Afriki in kongovskem območju, so bile Afričanom še bližje kot “evropske”. Če so bili severnoameriškim slogom (ragtime, neworleanski jazz, swing, rokenrol) bolj izpostavljeni v Južni Afriki, je bilo za konstituiranje prvih panafriskih glasbenih slogov odločilna godba s

Karibov. *Kalipso* so posnemali in ustvarjalno predelali v angleško govorečih zahodnoafriških državah. Slog, ki je združeval elemente *kalipsa*, njegov ritmični vzorec in melodije, je *highlife*. Kubanska *rumba* in tudi dominikanski *merengue* sta bila priljubljena v francosko govorečem Kongu in v vzhodni Afriki. Ravno kitarska kongovska godba je s svojo različico *rumbe* postala najbolj razširjen panafriski slog po II. svetovni vojni. V šestdesetih letih je v Afriko pljusnil *soul* z gibanjem Black Power in “*rasno solidarnostjo*”. James Brown in

drugi severnoameriški črnski glasbeniki so postali vzor za lokalne bende. Še bolj odločilen pa je bil od konca sedemdesetih let vpliv uporniškega jamajškega reggaeja s svojim afrocentrizmom in sporočilnostjo “*nazaj v Afriko*”.

REGIONALNI SLOGI V AFRIKI:

Pri izoblikovanju regionalnih afriških slogov je središčno vlogo zavzela električna kitara. Njena razširjena raba je v mnogočem določila razvoj in medsebojno prepletanje regionalnih slogov, ki so zajemali iz karibskih, zahodnih ali tradicionalnih afriških virov. Kitaristi so iz sled-



169 - Kitarist v klubu Makuyu Stars (Kenija)



170 – Ahmed poje o brezposelnosti

njih črpali iz melodično-ritmičnih vzorcev razširjenega afriškega prstnega klavirja (*mbira*, *kalimba*), kar velja za kongovsko *rumbo* ali *čimurengo* v Zimbabveju, ali pa iz tehnik igranja na strunska glasbila v zahodni Afriki.

Tehnološka inovacija, raba električne kitare in mikrofonizacija, je omogočila vključevanje številnih tradicionalnih glasbil, predvsem tolkal, ki so v enakomeren ritmičen pulz zahodne popularne formule ponovno vnesla mnogotere ritme. A raba netradicionalnih glasbenih prvin v popularni glasbeni predstavi, kakršna so električna glasbila in nova besedila pesmi, za urbana občinstva ne pomeni, da so kaj izgubila na svoji tradicionalnosti. Glasbene spremembe niso premočrtna sukcesija slogov, zvrsti ali določenih glasbenih elementov. So nepredvidljiv proces. V določenih slogih se zgodijo, medtem ko druge glasbene sestavine ostanejo stabilne.

Oglejmo si tri zgodovinske primere, kakor nam jih razkriva sodobno afriško godboslovje in se sprašuje, kako afriške godbe živijo, se preoblikujejo, postajajo toge ali ostajajo odprte “v kulturi in družbi”.

Juju

Album *Juju Music* lagoškega zvezdnika King Sunnyja Adeja (Island, 1982) je v “zahodno” zvočno pokrajino iniciral afriško popularno godbo. Ista angleška založba je sicer “odkrila” in na zemljevid svetovnih godb uvrstila reggae Boba Marleyja in z njim karibski otok Jamajka kot svetovno glasbeno velesilo. Po Marleyjevi smrti je iskala njegov nadomestek. Album je meril na mednarodno tržišče. Eden izmed odgovorov jorubskih glasbenikov je bil: “Morda je dobra glasba, toda ni juju.” Drugi pa: “Saj boben ne more govoriti. Ima zvezane roke.”

Christopher Alan Waterman (Waterman, 1990) raziskuje *juju*, ki je v sedemdesetih letih že prevladujoč urbani družabni glasbeni plesni stil v Nigeriji. Sprva je bil kontemplativna glasbena oblika, različica *palmwine* kitarske godbe majhnih zasedb. Postal je sodobna električno ojačana godba, ki jo igra osem do deset glasbenikov. V primerjavi z zgodnjim je že upočasnen slog, ki ga odlikuje vključevanje bobnarske tradicije dvajsetmilijonskega ljudstva Joruba. “Govoreči boben” postane nepogrešljivo glasbilo in je identifikacijski “etnični znak”. Druga pomembna značilnost je petje hvalnic “*patronom*”, finančnim pokroviteljem skupin, kar je dediščina sistema, ki se je od začetnega elitnega jedra pismenih kristjanov razprostrl v vse poreversko, etnično, jezikovno in socialno razslojene urbane jorubske družbe.

Juju se je kot sinkretični slog oblikoval v tridesetih letih. Nanj so vplivale slavnostne družabne muslimanske hvalnice *šakara*, njihova krščanska različica *ašiko*, ki je prevladovala med migrantskimi skupinami v Lagosu, vojaške in plesne salonske trobilske godbe in ganski *highlife*. Moderniziran in medijsko posredovan je po II. svetovni vojni postal godba nigerijskega jorubskega nacionalizma (Alaja-Browne, 1989: 231–242).

Ko Waterman analizira *juju* na jorubskih neotradicionalnih praznovanjih *arija* v trimilijonskem mestu Ibadan, pokaže, kako družabno srečanje z deležem igranja *juju* benda, z estetiko in izraženimi vrednotami utrjuje kulturno in socialno hierarhijo, še posebej eksplozivno v postkolonialnem korporacijskem obdobju razcveta naftne industrije v Nigeriji.

Petdesetletna stilistična pot *jujuja* je bil utemeljena na procesu urbanega prilagajanja, ustvarjanja ekonomskih niš, razvoja novih vzorcev socialnih interakcij. Zgodnji *juju* je bil kozmopolitska godba Lagosa, ki ga je oblikovala igra razrednih, etničnih in religioznih identitet. Opešal je, ko so bili družbeni in ideološki vzorci, iz katerih je črpal, preseženi. Moderni *juju* je vzniknil s povojno jorubsko elito, jo pospremil do politične oblasti in vzdrževal, branil in slavil. Tudi v konfliktnem sožitju z “*muslimanskim*” popularnim slogom *fuji* in predvsem z zunanjim, opozicijskim svetovljanskim, “*razredno sovražnim*” *afro beatom* kontroverznega Fela Kutija, ki ga je podpirala manjšina, predvsem mlada izobražena publika, študenti in brezposelni priseljenci. *Juju* sočasno legitimizira družbeno neenakost in zagovarja možnost, da lahko vsakdo postane bogat in močan. Godba reproducira hegemonске vrednote nigerijske družbe. Razkriva “*moč*” in “*servilnost*” popularne ekspresivne kulture v postkolonialni Afriki.

Južnoafriške zvezde

Območje današnje Južne Afrike ni bilo prvo, ki je bilo prisiljeno v stik z evropsko trgovino, tehnologijo, vojaško in politično kolonialno močjo, toda zaradi odkritja mineralnega bogastva (diamantov in zlata) je v kratkem razdobju dvajsetih let, nekako od leta 1870 naprej, doživela vzpon industrijskega giganta, ki je povsem spreobrnil razširjen način življenja, družbeno strukturo in kulturne vzorce. Posledice razpada zulujskega kraljestva po vojaškem porazu so bili proletarizacija podeželskega prebivalstva, selitev v mesta, sesutje tradicionalnih družinskih vezi. Južna Afrika je proces prehoda v razredno družbo doživela bolj silovito in hitreje kakor večina afriških držav, ki so z njo delile podobno kolonialno usodo. Spodbujevalci kulturnih sprememb so bili sprva predvsem evropski misijoni s projektom evangelizacije afriške družbe. “*Toda kljub temu, da so bili imperialni misijoni izjemno učinkoviti pri preobrazbi lokalnega življenja, so evangelisti pogoreli na najmanj pričakovani točki: niso uspeli zasaditi ortodoksnega protestantskega kmetstva na afriški zemlji.*” (Comaroff & Comaroff, 1992: 36).



T71 - Glasbeni klub Makuyu Stars

Na glasbene predstavitvene tradicije so vplivali vojaški orkestri, meščanske glasbene predstave in končno vse bolj razvejana glasbena industrija že na začetku 20. stoletja.

Južnoafriška popularna godba se razlikuje od ostalih v Afriki. Najbolj očiten razloček je v zunanjem glasbenem vplivu. Poglavitni vir navdiha je bil afroameriški in ne kubanski ali kongovski. Tradicionalna godba v Južni Afriki je predvsem vokalna z značilnim zborovskim petjem s kompleksnim prekrivanjem odzivnih vzorcev. Razen Vendov, južnoafriška ljudstva ne premorejo bogate bobnarske tradicije. Zato so bile črnski populaciji bližje afroameriške oblike, ki so jih poslušali številni afrikanerski in angleški naseljenci. A še pomembnejši dejavnik afilacije z afroameriško godbo je bila identifikacija s segregirano, deprivilegirano črnsko populacijo v Združenih državah in njenim političnim bojem za državljanske pravice.

Že ob koncu 19. stoletja so v Južni Afriki gostovale številne ameriške črnske glasbene skupine, ki so izvajale gospele, spirituale, minstrelske točke in ragtime. Med drugimi leta 1890 tudi pevec gospelov Orpheus M. McAdoo s skupino The Virginia Jubilee Singers. V letih 1890–1898 je nastopal za belo in nastajajoče črnsko meščanstvo ter za delavstvo južnoafriških mest. Ideološki vpliv afroameriškega misijonarstva na oblikovanje afriških krščanskih kultur skoz popularne oblike in načine predstavljanja je bil močan, učinki pa protislovni. Južnoafriška kultura se je hierarhizirala, a s posnemanjem “črnske misijonske” godbe je rasel “*rasni ponos*” med južnoafriškimi glasbenimi skupinami.

Za Veita Erlmanna (Erlmann, 1991) so afriške glasbene zvezde, kakor je šla v dvajsetih letih popularna pesem v Durbanu, “*zvezde vodnice, ki so Afriko obsijale z mogočno in drugačno svetlobo.*” Zato se sprašuje, kako je popularna glasbena predstava (*popular performance*)⁸ prepredena s strategijami glasbenikov, plesalcev, glasbenih kritikov, glasbenih učiteljev, delavcev in pastorejv v delovanju družbe, na katerega nimajo vpliva. Odločilni razlog vidi v odpornosti glasbenih simbolov za spremembe, zato je bila tradicija v južnoafriških črnskih skupnostih močan identifikacijski dejavnik (ibid.: 11). To pomeni, da premiki v družbeni razredni strukturi na predstavitvene dejavnosti vplivajo manj kot na politično kulturo.

Zgled je raznovrstno in pestro glasbeno življenje v vzhodnem rudarskem območju pokrajine Natal z glavnim mestom, pristaniščem Durban. “*Iznajdevanja*”, prepletanja neozuljskih



⁸ Skorajda neprevedljiva sintagma *popular performance* zajema popularne tradicije predstavljanja, uprizarjanja, prenašanja, izvajanja, nastopanja in plesanja ob glasbi. Že razširjen južnoafriški izraz (*lingoma*) pomeni glasbo, ples, dramo.

tradicij s sodobnimi popularnimi oblikami v njem so proizvedle številne plesе, pesmi, inštrumentalne sloge. Durban je bil družbeno razslojen, a je delil skupno homogeno glasbeno kulturo. Tu je iskati tudi vzrok za konstitucijo in vzdržljivost *isikatamije*, moškega zborovskega vokalnega sloga, ki je postajal slog migrantskega delavstva in sindikalnega gibanja ter se je vse bolj oddaljeval od starega misijonskega sloga. Med popularnimi komadi je znameniti *Mbube* ("Lev") Solomona Linda.



174 - Izdelovanje kore

Na zahodu so prek posredovalcev postali znani odlični predstavniki tega vokalnega sloga Ladysmith Black Mambazo. Potrebno pa je dodati, da je skupino radio SABC pod nadzorom apartheidske vlade od šestdesetih let naprej načrtno predvajal, saj so bila njihova besedila bolj "metaforična in religiozna" in niso bila uperjena proti obstoječemu redu, kar je bila praksa moških zborov (Ballantine, 1993).

Drugače je bilo z *ingomo*, urbanim plesom, glasbeno dramo zulujskih migrantskih delavcev, ki je v razdobju od leta 1929 do 1939 iz grozečega, militantnega, opozicijskega, zatiranega plesa urbanih mladcev z borbenimi palicami, postal nadzorovana turistična atrakcija na množičnih štadionskih predstavah z "novo zulujsko ikonografijo". *Ingoma* je bila proizvod dramatičnih družbenoekonomskih sprememb v zulujski družbi po padcu kraljestva. Odražala je konflikte v pojmovanju plesa. Vladajoči razred jo je razumel kot izpoved starih plemenskih pripadnosti, mlado delavstvo pa kot ritualizirano in institucionalizirano izražanje klanovskih nasprotij. (Erlmann, 1991: 16, 95–99).

V primerjavi z Durbanom se je v "pluralnih priseljeniških družbah" zaprtih črnih getov, *townships* Johannesburga oblikoval izvorni subkulturni inštrumentalni slog *marabi*. Izvajali so ga nešolani pianisti in orglarji, ki so bili inventar v ilegalnih četrtnih *shebeens*, špelunkah, kjer so točili alkohol. Jazzovski slog, ki je črpal iz različnih virov, predvsem pa z ameriških jazzovskih plošč, je odlikovala razpoznavna ritmika in krožno ponavljanje enakovrednih harmonskih sekvenc. V tem je bil *marabi* neotradicionalna oblika.⁹ Edward Sililo, ki ga je igral v dvajsetih letih, je melodije označil za mešanico sesotske, zulujske in ksoške slavnostne glasbe. Viže so črpali tudi iz protestantskih himn in jih po jazzovsko obarvali, "zmigali k plesu". Slog je bil stigmatiziran. Črnski srednji razred ga je povezoval z vsem najslabšim v getu, z nelegalnostjo, policijskimi racijami, spolnostjo in obubožanim delavstvom. Oblasti so ga preganjale zaradi prepovedanega druženja, kriminala, kršitev policijske ure.

⁹ Gerhard Kubik trdi, da so "ostinato harmonski vzorci", "kratke krožne oblike" značilnost večine afriških podsaharskih glasbenih tradicij. Zato afriški glasbeniki v evropskem funkcionalnem harmonskem sosledju ne poznajo toničnega in njemu podrejenih akordov. Da so tovrstni kulturni vzorci persistentni, dokazujejo številne "afroameriške oblike", denimo *riffs* v jazzu in R&B ali sekcija *montuno* v afrokubanskem *sonu*. (Kubik, 1999: 175–177)

Gramofonske založbe ga niso hotele snemati. Končni udarec mu je zadala vladna uredba o mestnih območjih iz leta 1923. Mestne četrti so razglasili za "bele" in iz njih izgnali 6000 Afričanov. Leta 1933 so bile vse mestne četrti razen treh razglašene za bele. Ob dovoljenju za bivanje, dovoljenju za stanovanje, potrdilu delodajalca in policijski prepustnici je bilo "beljenje mestnih četrti" eden izmed instrumentov politike nadzora delovne sile. Z njim naj bi zavrla rast stalnega afriškega delavskega razreda v mestih (Wolf II, 1999: 145–146). Marabi kot klavirska umetnost ni mogel preživeti v novih skupnostnih plesnih dvoranah, kjer so prevladovale vaudevilske glasbene skupine za naraščujoče črnsko meščanstvo. Marabi je s svojimi inovativnimi glasbeniki postavil temelje bogati južnoafriški jazzovski tradiciji, ki se je ponovno razbrstela ob swingovski noriji. Postala je del kulture in družabljenja črnskih elit.

Odmev marabija z latentno ciklično harmonsko obliko se je dobro desetletje kasneje ponovno razširil na ulici. Igrali so ga deški poulični bendi. Mladi jazzovski oboževalci so na doma narejenih glasbilih igrali najnovejše komade. Ob spremljavi kitare in doma narejenih enostrunskih basov so pihali v otroške piščalke. Fantje so virtuosno oponašali Lesterja Younga, Counta Basieja, Glenna Millerja in s polnim, predirljivim tonom z najno-

vejšimi jazzovskimi vižami služili na avtobusnih postajah, trgovinah, tržnicah, predvsem v "belih" četrtih. "Domači" glasbeniki so nanje gledali prezirljivo in zviška. Njihov jazz je prijal starševski generaciji, saj je jazz za mnoge postal simbol družbenega napredovanja, ni pa jim ugajala razcapana podoba dečkov s "primitivnimi" nadomestnimi saksofoni. Tudi ta godba je imela predznak potepuške kulture band, revščine, pomanjkanja izobrazbe. K družbenemu ugledu muzike, klicali so jo *jive*, je prispeval film *The Magic Garden* z boogiejem na piščalki, ki ga je odigral nek deček. Izraz za slog so poiskale gramofonske založbe. *Kvela* v zulujskem jeziku pomeni "plezati", "jezditi", "povzpeti se". Izraz se je dokončno ustalil, ko je *kvelski* komad *Tom Hark*, ki ga je leta 1958 posnela skupina *Elias and His Zig-Zag Jive Flutes*, prišel na vrh angleške *Hit Parade* lestvice. Iskalci talentov so se razpršili po mestu, iskali dečke s piščalmi in jih snemali pod nalepkami *new sound*, *flute jive*, *pennywhistle jive*, *kvela*, *township jazz*. V studiu so jim dodali kontrabasista in jazzovskega bobnarja, fantom komaj kaj plačali in mastno služili. Od leta 1958 je piščali, pravzaprav prirezane "blokflaute", za Johannesburg po vzorčnih primerkih z ulice izdeloval nemški Hohner, ki je v času največjega navdušenja prodal do 100.000 primerkov na leto. Že način igranja na piščal s prirezanim ustnikom, obrnjeno za 45 stopinj, potisnjene skoraj pod levo lice s poševno držo glave, je posebnost.



Piščalkarji so imeli poln, okrogel in izredno glasen ton, ki so ga uspeli modulirati na razne načine, oponašati saksofonske *glissande* in kromatične prehode v melodiji. Tradicionalne tehnike igranja in pojmovanje tona so se ponovno spojile z modeli iz tujine. Poševna drža glave pri igranju je bila obenem predvsem oponašanje drž jazzovskih saksofonistov, največ Lesterja Younga. Dečki so posnemali tudi njegov slog oblačenja. V poznih petdesetih letih se je *kvela* razširila v današnji Zimbabve, Zambijo in Malavi (Kubik 1999: 164–178). Zaton popularnega inovativnega sloga je bil motiviran. S svojo politiko so ponovno postregle južnoafriške založbe v pričakovanju prodaja glasbe ob električnih kitarah, ki so jo sprva igrali studijski glasbeniki. V mestih je hitro dobila nadimek *mbakanga* in osvojila publiko. SABC (South African Broadcasting Corporation) jo je od začetka šestdesetih let promovirala zaradi apolitičnosti. Če so popularnogodbene skupine hotele priti na radijske valove, so morale "*cenzurirati*" besedila pesmi, peti o ljubezni in miroljubnem podeželskem življenju ter se na daleč izogibati urbanega "*slenga*". Izvajanje družbeno angažiranih pesmi ni bilo zgolj cenzurirano, marveč je njihovim avtorjem grozila ječa.

Robustni rockovski slog *mbakanga*, ki je ohranjal nekatere elemente *kvele*, se je sprva zgledoval po kongovski rumbi. Ob vzorčastem igranju kitar je izstopalo predvsem spremljevalno žensko polifono petje. Sčasoma je vključeval vse več "*etničnih*", "*tribalnih*" elementov. Njegovega najbolj znanega izvajalca, Mahlatinija in žensko vokalno skupino Mahotella Queens, so predvajali na radiu. Je zgled, kako sodobna godba v specifičnih političnih razmerah z dodajanjem tradicionalnih glasbenih in kostumskih prvin lahko postane orodje za spodbujanje "*plemenskih*" občutij in slabi medetnično solidarnost (Manuel, 1988: 106–111). Progresivni jazzovski glasbeniki, Dollar Brand, Miriam Makeba in Hugh Masakel so bili že zdavnaj v političnem eksilu. Južnoafričani so jih skupaj z Bobom Marleyem, Petom Seegerjem in Pink Floyd¹⁰ lahko slišali le na radijskem programu Afriškega nacionalnega kongresa *Radio svoboda*, ki je oddajal iz Tanzanije.

Nelson Mandela je ob svojem prvem obisku v Združenih državah obiskal Detroit. V govoru je na realna tla postavil afrocentrična pričakovanja občinstva. S tovariši v ječi si je težke trenutke lajšal s poslušanjem detroitskega zvoka. Poslušali in občudovali so soulovski godbo založbe Motown, Marvinina Gaya.

Glas Kenije

V nairobijskih popevkih je na začetku šestdesetih let običajno ob spremljavi kitare prevladoval moški glas, ki je pripovedoval in občinstvu zastavljal vprašanja o modernih življenjskih slogih v mestu, se spraševal o novih pomenih, vrednotah, ki jih je prinesla urbanizacija, in ponujal implicitne rešitve. Kot navaja Gecau (Gecau, 1995: 570–572), je kolonialni Nairobi v pesmih Williama in Kabaka



176 - Domaci bobni v klubu Makuyu Stars

kruto mesto velikanskih socialnih razlik, v katerem revež, najemni delavec težko preživi, saj nanj na vsakem koraku prežijo prevaranti. Denar kupuje užitke in uravnava medčloveške odnose. Celo ljubezen je kupljiva. Lepa, moderna Afričanka se ozira samo za premožnimi in je nedosegljiva za hrepenenje uboge pare.

Po razglasitvi kenijske neodvisnosti leta 1963 so številne popularne pesmi izžarevale optimizem. Glasbeniki so se odzivali na družbene spremembe, ki so se odražale v odnosih med spoloma, v družini in v politiki in jih z naklonjenostjo komentirali. Kikujski muzikant in glasbeni podjetnež Joseph Kamaru ob pogledu na krasotico v oprijetih hlačah v "afriški četrti" Nairobijska ostri in se ne more premakniti. Pevčeva doživljanja mesta, svojega položaja v njem so v ljubezenski popevki metonimija širših družbenih razmer.¹¹

Povojna Kenija je bila pod britansko kolonialno oblastjo v stalnem stiku z najnovejšimi zahodnimi popularnimi oblikami, s swingom, mambom, rokenrolom, twistom in po razglasitvi

neodvisnosti s soulom, rockom, diskom in s transnacionalnimi afriškimi popularnogodbenimi oblikami, predvsem s kongovsko *rumba*. Kenija je ostajala liberalno odprto lovišče za tuje gramofonske družbe, ki so prodajale "zahodne plošče".

Nairobi je bil vzhodnoafriško glasbenoindustrijsko središče z edino tovarno plošč od leta 1952. V njem so snemali domači in tuji glasbeniki. Do srede petdesetih let so večino produkcije obvladovale britanske založbe. Toda že leta 1957 je bilo v Keniji blizu 50 manjših založb, ki so jih večinoma upravljali indijski podjetneži in trgovci, potomci delavcev na železniški progi od Mombase v središče države ob koncu 19. stoletja. Z južnoafriško založbo



177 - Skupina *kwela* (Malavi)

Gallo so prihajali zvoki iz Južne Afrike, Zambije in Zimbabveja. Dedič kolonialnega radia, ki se je sredi petdesetih let odprl in začel predvajati afriške glasbe, je postal državni radio *Voice of Kenya*. Po vzoru BBC je oddajal štiri programe¹². Sprva je načrtno promoviral, sne-

¹⁰ Komad benda Pink Floyd *The Wall* so šolajoči južnoafriški otroci alternativno rabili kot protestno pesem proti apartheidskemu solskemu sistemu.

¹¹ Pevke prevladujejo v gospelu. Sredi sedemdesetih let je vlada prepovedala predvajanje plošče ženskega cerkvenega gospelskega zbora, ki je kritično pel o družbenih in političnih razmerah. Danes v času krščanskega revivalizma prevladuje gospel v posodobljeni pop obliki. Prve popularne (sekularne) pevke so prihajale z obale. Tako priljubljena Malika poje v moderniziranem arabskem slogu *tarab*. V priljubljenem komadu *Vidonge* ženskam svetuje, naj z ljubezenskimi napitki zasnujijo svoje moške, da bodo bolj svobodne. Odgovor pevcev je bili silovit in je sprožil popevkarsko vojno o razmerju med spoloma. Pevke so največkrat zastopane v nekaterih "etničnih popularnih slogih".

¹² Nacionalni program je v svahilskem jeziku in vrti "kenijsko godbo". Splošni program je v angleščini, na njem prevladuje angloameriški pop. Preostala dva sta vernakularna programa v treh jezikih največjih etničnih skupin s "tradicionalno glasbo". Oblikujejo ju regionalni oddelki VoK. Izobraževalne oddaje pripravlja Kenijski izobraževalni inštitut. Glasba na VoK v povprečju zavzema približno polovico programskega časa.

V časih osvobodilnega gibanja Mau Mau v petdesetih letih so skupnosti izdelale posebno strategijo recepcije in posredovanja novic. Modri starešine so se zbirali v redkih gospodinjstvih, ki so premogla radijski aparat. Radijska poročila so skrbno premleli, ocenili njihovo verodostojnost in se odločili, kaj bodo posredovali širši skupnosti.

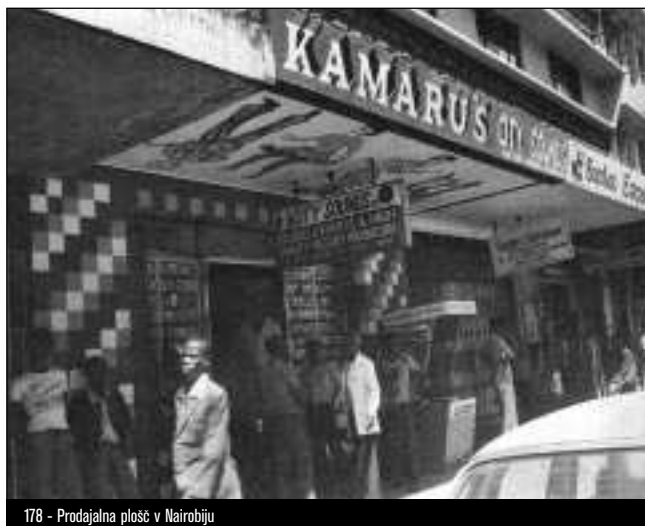
mal in predvajal lokalne popularne pesmi in “*tradicionalne glasbe*”. Ščasoma je na prvih dveh programih vse več prodajal programski čas, ki so ga zakupljale podružnice multinacionalk. Glasbeni program je bil didžejski. Vsaka plošča je morala prestati državni komisij-ski test primernosti.

Glasbeni podjetneži in glasbeniki so sicer ustanavljali lastne založbe in snemali v prirejenih slabše opremljenih studijih. Njihova posneta godba se je komajda prebijala na valove VoK, kupna moč potencialnih kupcev plošč je bila šibka.¹³ Nova tehnologija shranjevanja in reproduciranja glasbe je z električnim gramofonom z malimi in velikimi ploščami od novih glasb odrezala podeželje in dobršen del mestne populacije. Osrednji glasbeni posrednik je bil radio. Tranzistorski sprejemnik je bil glavna vez z “*modernim glasbenim svetom*”. Šele ob koncu sedemdesetih letih je fonografsko vrzel zapolnila cenejša, dostopnejša kasetna tehnologija in z njo razcvetela kasetna kultura.

Napetost med evropsko in afriško perspektivo, ki je prežemala javni prostor v stalnih debatah o napredku in zaostalosti, modernosti in tradicionalnosti, je pogojevala odločitve v zvezi z glasbo in mediji. Vlada je z neskončnimi birokratskimi nategovanji in neuresničljivimi velikopoteznimi načrti odlagala kakršnokoli dejavno kulturno politiko in sistem glasbenega izobraževanja v šolah.¹⁴

Kenijski glasbeniki so se najtežje kosali s kongoško godbo, ki je sredi šestdesetih let preplavila vzhodno Afriko. Že prej prek uvoženih plošč iz Kinšase, posnetih še na 78 obratov, med prvo kongovsko državljansko vojno pa s pribežalimi glasbeniki, ki so zavzeli plesišča in studije. Če bi avtoritarna kenijska oblast ob proklamirani moderni, prozahodni usmerjenosti k napredku prisluhnila, kakšno godbo poslušajo njeni državljani v delavskih četrtih mest in na podeželju, bi iz njihovih poslušalskih navad lahko potegnila kakšen poduk. Na programu VoK je prevladovala “*anglofonska zahodna glasba*”. Zato so mnogi protestno poslušali Radio Tanzanija, tedanji zairski radio in programe iz sosednjih držav, ki so predvajali popgodbo v lingalščini in svahilščini, večinoma kongoško *rumbo* različnih odtenkov.¹⁵ Svahilski jezik, nekdanji trgovski jezik ozkega obalnega pasu pod arabskim vplivom, danes pa *lingua franca* celotne vzhodne Afrike, govorita ali razumeta dve tretjini Kenijcev, drugi uradni jezik, angleščino, le 16 odstotkov.¹⁶ Do srede sedemdesetih let je razbohoteni srednji razred v Nairobiju raje poslušal kongoško *rumbo* v lingalščini kakor “*surove*” kenijske ali tanzanijske pevce v svahilščini. Kongovci so na začetku sedemdesetih let obvladovali 80 odstotkov kenijskega glasbenega tržišča. Z njimi so začeli tekmovati tanzanijski bendi s svojo različico “*svahilskega jazza*”, ki je po prodoru prek radijskih valov začel osvajati še nairobijske nočne klube in hotelska plesišča ter prevladoval v osemdesetih letih.

Malm in Wallis (Malm in Wallis, 1992: 84–107)¹⁷ popisujeta paničen odziv oblasti, predvsem zaradi očitnega vpliva sprte Tanzanije, ki je dejavno pripomogla k strmoglavljenju kenijskim oblastnikom prijateljskega režima Idiija Amina v Ugandi. Tako je marca 1980 kenijsko ministrstvo za informiranje Glasu Kenije ukazalo, da mora predvajati 75 odstotkov “*kenijske glasbe*”. Didžeji o njej niso imeli pojma. V radijski fonoteki niti ni bilo dovolj kenijskih plošč. Zato so začeli predvajati stare plošče iz petdesetih let, celo viže, ki so slavile bri-



178 - Prodajalna plošč v Nairobiju

tansko krono. Burno so se odzvali prozahodni novinarji, predstavniki gramofonskih multinacionalk in uslužni srednji razred, ki je imel dostop do javnih občil. Opozicijski intelektualci so nasprotovali enostrankarski vladavini stranke KANU, ki se je ohranjala z obvladovanjem napetosti in razdeljevanjem statusnih privilegijev med kikujsko in luojško etnično-politično elito. Zagovarjali so "afriško" programsko usmeritev, bogato glasbeno-kulturno dediščino proti prevladi evropske oziroma zahodne kulture. Sporno ured-

bo so umaknili po 14 dneh. Lokalni glasbeniki in manjše založbe so Glas Kenije obtoževali, da je v navezi z multinacionalkami sabotiral uredbo. Žgoče javne polemike o kenijski glasbi in vsebinah na radiu niso pojenjale: "Le zakaj vananči (državljeni) ne bi uživali v glasbi z vsega sveta?", "Kaj je narobe, če se vananči zabavajo ob glasbi v njihovih jezikih?"

1. avgusta 1982 je skupina letalskih častnikov poskušala izvesti državni udar proti vladavini kenijskega predsednika Arapa Moiija. Eden prvih ukrepov upornikov je bilo zavzetje Glasa Kenije in sprememba glasbene politike. Tisto jutro so se kenijski državljani zbudili ob

¹³ Tudi v vaseh, ki so bila brez elektrike, so že pred II. svetovno vojno poslušali glasbo s plošč na mehaničnih gramofonih. Zgodovinar godb v Afriki John Collins navaja, da je HMV (His Master's Voice)/Zonophone leta 1939 v vzhodni Afriki prodal preko 80.000 plošč na 78 obratov z glasbo v regionalnih jezikih in okrog 120.000 "zahodnih".

¹⁴ Ambiciozni kenijski nacionalni glasbeni učni šolski program iz leta 1984, ki je le del velikopoteznega načrta "predsedniškega sveta za nacionalno glasbo", je zgled miselne blokade in ideološkega izključevanja "afriške tradicionalnosti" in "evropske modernosti", med ohranjanjem tradicionalne glasbe in plesa ter posodabljanjem glasbene dejavnosti. Po njem bi se morale najprej 15.000 učiteljic in učiteljev glasbe doobraz spoznati tako z afriško (ustno tradicijo) kot z evropsko glasbo (pisne tradicije) in spraviti skupaj tradicionalno pojmovanje in praktiranje glasbe s poučevanjem v razredu. Pri osnovnošolskem pouku se je zapletalo že pri viži-aviz-u, ki je označevala začetek pouka. Prevladovalo je mnenje, da morajo uporabiti "afriški napev". Ker pa bi uporaba luojške ali kambij-ske melodije privilegirala glasbo ene etnične skupine ("plemena" v razširjeni in žurnalistični rabi), so ostali pri kompromisnem "naj-manjšem primernem skupnem imenovalcu". Vrteli so angleško božično pesem *Joy to the World*. Argument koordinatorkice šolskih radijskih oddaj je bil, da je "tudi zahodna glasba del naše glasbe in da ne pripada samo eni družbeni skupini". V šoli, ideološkem aparatu države, so prek "zahodnega" avizza diskriminirani "poganski" učenci, nekristjani. V Keniji je 38 % protestantov, 28 % katoličanov, 26 % je "animistov", pripadnikov lokalnih verstev, in 6 % muslimanov.

¹⁵ Raziskava poslušalskih navad med podeželani in prebivalci revnih mestnih četrti iz leta 1985 je pokazala, da se od sedemdesetih let niso spremenile. Kar 46 % je poslušalo oddajanje Deutsche Welle prek relejne postaje v tedanjem Zairu (danes DR Kongo) in 22 % Radio Tanzanija.

¹⁶ Po popisu iz leta 1980 tretjina Kenijcev govori samo en jezik, dve tretjini ob enem jeziku govorita svahilsko, 18 % govori tri jezike, 5 % štiri jezike. 29-milijonska nacija je sestavljena iz 40 etničnih in jezikovnih skupin, največje so Kikuji (21 %), Luojci in Luhji (14 %), Kalenjini (11 %), Kambi (11 %), Kiši (6 %), Merujci (6 %). Arabci in Indijci na nižinskem območju ter "Evropejci" so manj številne, a zato ekonomsko in politično močnejše skupnosti. Dve tretjini prebivalstva sta bili rojeni po razglasitvi neodvisnosti. Raven pismenosti je 60 %. 20-odstotni delež premožnejšega sloja prebivalstva v BNP se je od leta 1961 do 1976 povzpela od 22 % na 60 %. BNP je leta 1996 znašal 320 USD na prebivalca. Polovica prebivalstva živi na meji preživetja. Četrtnina živi v mestih. Navajamo po Gecau (1995: 501). O vlogi radijskega nagovora pri tvorjenju etnije Kalenjino, nove zamišljene skupnosti iz skupine nilotskih "plemen" glej Vogrinc (1998: 193). O poroki statistike in politike v oblasti tehnologiji, ki je v moderni državi cenzus, in tenki meji med nacionalizmom in etnijami glej prepričljive argumente Benedicta Andersona (1998: 30-45). V Nigeriji so oblasti nekaj let zavlačevale s štejetjem zaradi strahu, da bo pokazalo "resnične" številske samozamišljenih etničnih skupin, kar bi zahtevalo novo distribucijo politične moči in ekonomskih ugodnosti. (ibid.: 43)

¹⁷ O medijski politiki in glasbeni dejavnosti v Keniji glej tudi Gecau (1995), P. Manuel (1988), C. Stapleton & C. May (1987).

ritmih vzhodnoafriškega popa in ne ob disko ritmih Boney M ali Abbe. Eden glasbeno subtilnejših komentarjev preživelega uradnika *Glasa Kenije* o vzrokih za ponesrečeni udar je bil, da letalci na svojo stran niso uspeli pridobiti armadnega vrha ravno zaradi "svahilskega popa". Po njem bi morali vrteti vojaške koračnice.

LITERATURA

- ALAYA-BROWNE, AFOLABI (1989). "A diachronic study of change in juju music", V: *Popular Music (Africa Issue)*, Vol.8., No. 3.
- ANDERSON, BENEDICT (1998). *The Spectre of Comparisons. Nationalism, Southeast Asia, and the World*. London & New York: Verso.
- BALLANTINE, CHRISTOPHER (1993). *Marabi Nights. Early South African Jazz and Vaudeville*. Johannesburg: Ravan Press.
- BLUM, STEPHEN (1991). "European Musical Terminology and the Music of Africa", V: B. Nettl & P.V. Bohlman (ur.), *Comparative Musicology and Anthropology of Music*. Chicago: The University of Chicago Press.
- CHERNOFF, JOHN MILLER (1981). *African Rhythm and African Sensibility. Aesthetics and Social Action in African Musical Idioms*. Chicago: University of Chicago.
- COLLINS, JOHN (1985). *Musicmakers of West Africa*. Washington: Three Continents Press.
- COMAROFF, JOHN & JEAN (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. San Francisco & Oxford: Westview Press.
- ERLMANN, VEIT (1991). *African Stars. Studies in Black South African Performance*. Chicago & London: University of Chicago Press.
- GECAU, KIMANI (1995). "Popular Song and Social Change in Kenya", V: *Media, Culture & So*
- MANUEL, PETER (1988). *Popular Musics of the Non-Western World*. New York & Oxford: Oxford University Press.
- MAY, CHRIS & STAPLETON, CHRIS (1987). *African All-Stars. The Pop Music of a Continent*. London & New York: Quartet Books.
- MERRIAM, ALAN P. (2000/1964/). *Antropologija glasbe*. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- NKETIA, J.H.KWABENA (1974). *Music of Africa*. New York: W.W. Norton.
- RIJVEN, STAN (1989). "Introduction", v: *Popular Music (Africa Issue)*, Vol.8., No. 3.
- TAYLOR, TIMOTHY D. (1997). *Global Pop. World Music, World Markets*. New York & London: Routledge.
- VOGRINC, JOŽE (1998). "Zamišljene skupnosti danes" (spremna beseda), V: Benedict Anderson, *Zamišljene skupnosti*. Ljubljana: Studia humanitatis.
- WALLERSTEIN, IMMANUEL (1992). "Social Conflict in Post-Independence Black Africa: The Concepts of Race and Status-Group Reconsidered", V: E. Balibar & I. Wallerstein, *Ambiguous Identities. Race, Nation, Class*. London & New York: Verso.
- WATERMAN, CHRISTOPHER (1990). *Juju. A Social History and Ethnography of a West African Popular Music*. Chicago: University of Chicago Press.
- WATERMAN, CHRISTOPHER (1991). "The Uneven Development of Africanist Ethnomusicology: Three Issues and a Critique", V: B. Nettl & P.V. Bohlman (ur.), *Comparative Musicology and Anthropology of Music*. Chicago: The University of Chicago Press.
- WOLF, ERIC R. (1999). *Evropa in ljudstva brez zgodovine*. Ljubljana: Studia humanitatis.





tretji film

Vpliv (post)kolonialne politike na razvoj filmov v Senegalu in Nigeriji na primeru Sembeneja in Baloguna

Ker bi rada čim temeljiteje predstavila afriški film¹ in ker nimam na voljo prav veliko prostora, sem sklenila, da to storim s pomočjo dveh precej različnih "kinematografij", in sicer senegalske in nigerijske, prek njunih dveh najbolj znanih filmskih ustvarjalcev, Ousmaneja Sembeneja in Ole Baloguna. Menim, da lahko skozi njun filmski opus odnos do filma in način filmske produkcije sledimo nekaterim bistvenim značilnostim in razlikam v frankofoni in anglofoni zahodni Afriki. Zdi se, da je velik del razlik pogojen prav z različnimi produkcijskimi možnostmi, na katere sta v veliki meri vplivali obe nekdanji kolonialni velesili. Zato se bomo najprej posvetili njuni kolonialni in postkolonialni filmski politiki in nadaljevali s filmsko politiko novonastalih držav po neodvisnosti, preden si bomo ogledali delo Sembeneja in Baloguna.

KOLONIALNA FILMSKA POLITIKA

V času kolonializma je bila angleška in francoska politika do filmov v kolonijah izrazito različna.² Medtem ko so Francozi z Lavalovim dekretom onemogočali snemanje Afričanom, so Angleži ustanovili *Colonial Film Unit*, kjer so delali filme skupaj z domačini.

Namen Lavalovega dekreta, ki ga je francoska vlada sprejela leta 1934, je bil, da bi preprečili pojavljanje antikolonialnih idej v filmih, posnetih v Afriki. Nikakor niso hoteli, da bi kakšen Afričan pokazal, kako vidi Afriko. Za francoske snemalce so dekret sicer redko uporabili, kadar pa so ga, se je potrdila njegova namembnost. Prepovedali so dva francoska filma, posneta na skrivaj: *Afrique 50* (1950) prikazuje francosko zatiranje osvobodilnega

¹ Izraz "afriški film" uporabljam zgolj kot zasilen okvir, znotraj katerega lahko razpravljamo o različnih aspektih filmov, za katere naj bi veljala maksima, da so jih posneli Afričani na afriški celini za Afričane. Na le, da je samo maksimo kaj hitro mogoče postaviti pod vprašaj, tudi idejna izhodišča, občinstva in še bolj filmi so zelo raznoliki. A to ne pomeni, da ni mogoče najti nekaterih skupnih potez.

² Seveda pa so tako Angleži kot Francozi in poleg njih še Američani "Afriko" izdatno uporabljali kot prizorišče za igrane filme. Ti seveda niso imeli kaj dosti skupnega z afriško realnostjo, ampak so odsevali interese in ideologije njihovih producentov. Podobno je veljalo za dokumentarne filme, ki so bili večinoma uporabljeni kot propagandna za upravičevanje kolonizacije. Američani so pričeli z žanrom filmov o živalih, ki so prav tako reproducirali podobo Afrike kot divjega kontinenta (več o tem glej Cameron, 1994).

gibanja na Slonokoščeni obali, *Les statues muerent aussi* (1955) pa ropanje predmetov za evropske muzeje (Diawara, 1992: 21–23).

Angleži so, nasprotno, že leta 1937 pričeli snemati skupaj z domačini v okviru Bantu *Educational Cinema Experiment*, ki ga je vodil Major Nottcut v Tanzaniji. Toda motivi so bili jasni; Angleži so hoteli imeti nadzor nad tem in vpliv na to, kar gledajo domačini. Skrbelo jih je, da bi se iz evropskih in ameriških filmov utegnili navzeti slabih navad, zato so hoteli “*neukim domorodcem*” pokazati svetle plati britanske civilizacije. Skratka, šlo je za vzgojne filme, kot so *Tax, Progress, Post Office Savings Bank, Coffee under Banana Shade, Infant Malaria* ipd., prek katerih naj bi odrasli Afričani doumeli blaginjo kolonializma in se mu prilagodili. Vmes so bili tudi filmi, ki naj bi spodbujali ohranjanje izbranih delov tradicij, na primer *The Hare and the Leopard* (Diawara, 1992: 2, Mgbejume, 1989: 9).

Kot so bili ti filmi paternalistični in celo rasistični, saj so predvidevali, da Afričani lahko razumejo le najpreprostejše oblike filmske pripovedi, je treba priznati, da je bil to prvi in dolgo edini projekt, kjer je celotna produkcija potekala na terenu (s 16-mm opremo), v sodelovanju z Afričani in v lokalnih jezikih. Produkciji je sledila takojšnja distribucija s projektorji na kamionih.

Leta 1939 je bila ustanovljena *Colonial Film Unit* (CFU), s podružnicami v različnih angleških predelih Afrike. V Nigeriji je leta 1952 propagandna sekcija CFU pričela z *Nigerian Rural Film Experiment*. Del vzgojnih filmov so dobili iz Anglije, del pa so jih posneli v Nigeriji. Tokrat je filme posredoval interpretator, projekt pa naj bi spremljali sociologi in antropologi, da bi preučili reakcije občinstva (Mgbejume, 1989: 11–14).

Že leta 1949 je Grierson v poročilu za Unesco zapisal, da je že čas, da bi filme snemali



180 - Kino Kadiogo v predmestju Ouagadougouja

Afričani sami. Zato je v Akri ustanovil filmsko solo (Diawara, 1992: 3). Česa podobnega se Francozi niso spomnili, niso pa preprečevali, da bi Afričani študirali v Parizu³.

Po koncu kolonializma je Anglija prepustila kolonijam, naj si filme financirajo same. Na to se je pripravila že leta 1955, ko je CFU preimenovala v *Overseas Film and Television Centre* in skušala ohraniti materialno odvisnost kolonij, ko bodo razvijale svoje produkcijske zmožnosti. Francija je imela ravno nasprotno strategijo. Šele z neodvisnostjo kolonij jo je začelo zanimati sodelovanje pri snemanju filmov.



181 - Sprehod pred hollywoodskimi kulisami

PRODUKCIJSKE RAZMERE V SENEGALU IN NIGERIJU PO NEODVISNOSTI

Francija je prav z namenom, da bi ohranjala povezavo (beri nadzor) z nekdanjimi kolonijami po njihovi neodvisnosti leta 1961 ustanovila Ministrstvo za sodelovanje (*Ministère de la Coopération*) (Andrade-Watkins, 1996: 113). Na področju filma je Francijo najprej zanimalo sodelovanje pri snemanju novic. Sedaj, ko je bila Francija pripravljena podpreti afriško filmsko produkcijo, so začeli poudarjati, kako pomembno vlogo ima film za izobraževanje in razvoj (Diawara, 1992: 25). Vieyra nam na primeru Senegala razkrije motivacijo za nastanek *Consortium Audiovisuel International* (CAI), ki je v prihodnjih letih podpirala snemanje novic in dokumentarnih filmov. Senegal je kot samostojna država seveda želel imeti svoje novice. Zahtevali so, da se v kinodvoranah predvajajo samo senegalska poročila *Actualités Sénégalaises*. Zato so se vse francoske družbe, ki so prej ponujale novice, združile v *Consortium Audiovisuel International* (CAI), ki je ponudila pomoč pri oskrbovanju z novicami. Senegal je prvi podpisal pogodbo z njim. CAI je priskrbelo snemalca reporterja in poskrbelo za montažo, v Parizu, skupaj z drugimi afriškimi in tujimi dogodki (Vieyra, 1983: 20). Komentar je bil menda narejen v skladu z željami senegalskega Ministrstva za informiranje (Diawara, 1992: 56). CAI je skupaj s posameznimi državami postavila delne produkcijske zmogljivosti v večini glavnih mest frankofonih držav, postprodukcija pa je ostala vezana na Pariz. Mladi afriški režiserji so sicer lahko dobili službo v Ministrstvih za informiranje svojih držav, vendar snemanje novic in izobraževalnih programov ni bilo dovolj za razcvet igranega filma.

³ Nekateri (Oumarou Ganda, Safi Faye, Moustapha Alassane) je za film navdušil Jean Rouch, etnografski filmar, ki ima med afriškimi intelektualci in filmarji precej kontroverzen status. Obtožujejo ga vzvišenega in znanstvenega pristopa v filmih, medtem ko so njegove ideje ravno nasprotno (glej Eaton, 1979; Loizos, 1994; Stoller, 1992; Ukadike, 1994).

⁴ Seveda ni šlo le za zlohotne namene velesile, ampak tudi za prizadevanja angažiranih posameznikov (tudi Roucha), ki so si prizadevali, da bi prispevali k razvoju afriškega filma in popravili krivico, ki jo je ugotovil George Sadoul: da je šestdeset let po nastanku filma velik del človeštva prikrajšan za svoje filme (Diawara, 1992: 24).

Medtem ko se je CAI usmerila v pomoč pri izdelavi dokumentarcev in poročil, je bil leta 1963 v Franciji v okviru Ministrstva za sodelovanje ustanovljen *Bureau du cinéma* (Diawara, 1992: 25), ki je imel namen omogočiti realizacijo filmov posameznim afriškim režiserjem. V ta namen so imeli poleg sredstev na voljo montažni center s honorarno zaposlenimi montažerji in montažerkami (Andrade-Watkins, 1996: 114, 119). Na čelo *Bureauja* je bil imenovan Jean-René Dèbrix, ki se je zavzemal za čimvečjo podporo filmu kot mediju z največjim potencialom za povrnitev kulturne identitete Afričanom (Diawara, 1992: 25). Dèbrix je imel od afriškega filma sicer precej romantično orientalistična pričakovanja. Razočaran nad "dekadenco" evropskega filma je menil, da bodo afriški režiserji filmu povrnili njegovo izvorno magično moč (Diawara, 1992: 26).

Bureau je filmarjem pomagal na dva načina: lahko je, navadno v obliki pomoči v materialih in montaži, sodeloval že med snemanjem ali pa je film odkupil na koncu, v zameno za nekomercialne distribucijske pravice. Najraje se je *Bureau* odločal za sodelovanje v pozni fazi nastajanja filmov, saj se je tako izognil morebitnim presenečenjem (Andrade-Watkins, 1996).

Med filmi, ki jih je podprl *Bureau*, že med leti 1963 in 1969 najdemo odlične filme režiserjev, kot sta Moustapha Alassane in Oumarou Ganda iz Nigra, Timite Bassori in Désiré Ecaré iz Slonokoščene obale in Ababakar Samb in Momar Thiam iz Senegala (Diawara, 1992: 26, 27, Andrade-Watkins, 1996: 118). Čeprav so si filmi zelo različni, jim je skupna precejšnja mera eksperimentalnosti pri iskanju načinov za posredovanje afriških izkušenj. Prvi je sredstva dobil Sembenejev film *Borom Sarret* (1963) (Diawara, 1992: 24, 25).

Odločitve za financiranje filma so bile odvisne predvsem od Dèbrixa, ki je načeloma sprejel vsak predlog za film, če je bil le tehnično izvedljiv v okviru možnosti *Bureauja* (Andrade-Watkins, 1996: 116). Na podlagi scenarija je Dèbrix zavrnil edino Sembenejev film *La noire de ...* (1966), ki je bil kritičen do novodobnega suženjstva. Zanimivo je, da je *Bureau* odkupil pravice za nekomercialno distribucijo tega filma, potem ko je bil končan (Diawara, 1992: 25–27), kar nakazuje na to, da je hotel obdržati nadzor nad distribucijo.

V prispevku o politiki Ministrstva za sodelovanje med letoma 1961 in 1977 se Claire Andrade-Watkins vpraša, zakaj se je Francija sploh odločila za podporo afriškemu filmu. Ugotavlja, da se Francija ni mogla odreči nadzoru nad nekdanjimi kolonijami in da je na ta

način nadaljevala asimilacijsko politiko pod pretvezo podpiranja kulturnega izraza⁴ (Andrade-Watkins, 1996: 126). Dejavnost *Bureauja* je imela več stranskih učinkov in pomanjkljivosti. Ker je plačeval na koncu in premalo, so filme lahko delali le tisti, ki so bili zmožni zbrati začetna sredstva. Filme so v Franciji distribuirali le nekomercialno, tako da si film sam ni mogel povrniti stroškov. Medtem pa je bila v Afriki distribucija skrajno omejena zaradi monopolov tujih,



182 - Drugi razred v kinu

francoskih družb. K temu je treba prišteti še možnost posrednega vpliva *Bureauja* na vsebino filmov, ki naj bi jo filmarji nehotе prilagajali pričakovanjem, da bi si zagotovili sredstva. Poleg tega je bila za tiste filmarje, ki niso imeli formalne filmske izobrazbe, montaža nekakšen izobraževalni proces, v katerem so se le najbolj nadarjeni lahko izognili vplivu montažerjev na gradivo (Andrade-Watkins, 1996: 116, 119–122).

Po začasni prekinitvi zaradi pritiskov afriških vlad, ker so financirali tudi filme, ki so bili do njih odkrito kritični, je *Bureau* leta 1979 prekinil delo. Pod Mitterandovo vlado je prišlo do reorganizacije pomoči. Poudarek naj bi se iz podpiranja posamičnih ustvarjalcev preselil na oblikovanje lastnih produkcijskih zmožnosti v Afriki. Pomoč naj bi bila posredovana prek *Organisation Commune Africaine et Mauretanie* (OCAM), v kateri so bile združene vse frankofone države. Znotraj te organizacije naj bi se vzpostavila tudi dovolj široka distribucija, ki bi lahko povrnila stroške filmov. V tem času so prek *Ocama* ustanovili tudi filmsko šolo *Institut Africain d'Education Cinématographique* (INAFEC) s sedežem v Ouagadouguju. Slabše pa je bilo, da so morale filmarje priporočiti njihove vlade, preden so bili upravičeni do pomoči. Francosko Ministrstvo za sodelovanje je v tem obdobju pričelo tudi s širšo promocijo afriških filmov, ki so se začeli pojavljati na francoski televiziji in v kinodvoranah (Diawara, 1992: 29, 30).

Kot že rečeno, so bili distribucijski monopoli ena najbolj ključnih ovir za osamosvojitev afriškega filma. Obvladovali sta jih francoski družbi COMACICO (*Compagnie Africaine Cinématographique Industrielle et Commerciale*) in SECMA (*Société d'Exploitation Cinématographique Africaine*), ki jima je pripadala tudi več kot 80 % dvoran v frankofoni Afriki. Druge so bile v domeni indijskih in libanonskih poslovnežev, katerih oskrba pa je bila prav tako vezana na obe veliki družbi. Ti sta iz central v Parizu dobavljali ameriške, evropske in indijske filme (Diawara, 1992: 105, 106).

Zaradi zasedenosti dvoran s tujimi filmi, ki so jih velike družbe poceni kupovale in v blokih zasedale termine za predvajanje, afriški režiserji svojih filmov niso mogli predstaviti doma v komercialni distribuciji ali pa so imeli pri tem velike težave. Tuji monopol nad prikazovanjem in distribucijo je onemogočal, da bi iz teh virov lahko priskrbeli sredstva za snemanje filmov. To je bil eden bistvenih razlogov, da so se afriški filmarji organizirali v FEPACI (*Fédération Panafricaine des Cinéastes*), ki je bila iniciirana na festivalu Afriških kultur v Alžiru leta 1969. Njihova zahteva je bila, da se distribucija vsaj delno nacionalizira in da se denar od davkov na prikazovanje filmov porabi za razvoj produkcijskih zmožnosti, izobraževanje filmskih tehnikov, obnovo dvoran, izgradnjo arhivov in organizacijo festivalov. Da bi omogočili predvajanje afriških filmov, so zahtevali kvote, ki bi urejale razmerje med prikazovanjem afriških in drugih filmov. Panafriška organizacija, ki je združevala organizacije filmarjev iz posameznih držav, naj bi povečala učinkovitost pritiska na vlade. V prvih letih Fepacija je pomembno vlogo zavzemala ideološka opredelitev za dekolonizacijo na vseh ravneh, tudi vsebinski in slogovni. Če naj afriški film prispeva k temu, mora biti družbeno kritičen, prikazovati mora afriške realnosti in iznajti sloge, ki se razlikujejo od dominantnih načinov reprezentacije.



183 - Otvoritev FESPACO 1999

Čez dobro desetletje je FEPACI doživel kritiko mlajše generacije, ki se je pod vodstvom senegalskega režiserja Cheikha Ngaido Baha združila v *Le Colectif l'oeil vert*. Ugotovili so, da je produkcija še vedno vse preveč odvisna od Evrope in začeli popisovati opremo v afriških državah, da bi spodbudili sodelovanje juga z jugom.

V manifestu Niamejskega kongresa iz leta 1982 je vse bolj poudarjena ekonomska neodvisnost afriškega filma, ki je prvi pogoj za kulturno neodvisnost. Da bi si lahko povrnili stroške, je bilo nujno, da bi distribucija afriških filmov preseгла meje ene države. Druge zahteve so ostale podobne kot prej (Diawara, 1992: 35–51).

Nekatere države, kot so Gvineja, Burkina Faso in Mali, so poskušale nacionalizirati distribucijo, vendar sta jih COMACICO in SECMA takoj kaznovali z bojkotom. Nazadnje je prišlo do različnih kompromisov, kot na primer v Gvineji, ki si je s tujimi distributerji razdelila pravico do prikazovanja tako, da je zase obdržala polovico dvoran, poleg tega pa je od njih pobirala davke (Diawara, 1992: 68–70). Burkina je leta 1979 prevzela upravo šestih dvoran. Zaradi zavzetosti vlade za film je Burkina postala sedež vseafriških filmskih institucij, kot so filmska šola (INAFEC), distribucijska družba (CIDC), produkcijska centra (CINAFRIC in CIPROFILM) in najpomembnejši afriški filmski festival (FESPACO) (Diawara, 1992: 70).

Francoska vlada se je zbala, da bi njene filme v Afriki izrinila nacionalizacija in ameriška distribucijska družba AMPEA (*American Motion Picture Export Association*), ki se je utrdila

v anglofoni Afriki in leta 1969 pod imenom *AFRAM Films Inc.* vstopila tudi v Dakar, zato sta COMACICO in SECMA postali bolj poslušna sogovornika. Pristali sta na davke in SECMA je celo koproduciral, promovirala in distribuirala film *Deguebi* Mahama Traoreja (1971). Da bi ohranila prisotnost v zahodni Afriki, je francoska vlada ustanovila novo distribucijsko družbo SOPACIA (*Société de Participation Cinématographique*), ki je uporabljala strukture prejšnjih dveh družb, s to razliko, da so dvorane poskušali v čim večjem številu prodati privatnim lastnikom. Da bi to preprečil, je Senegal nacionaliziral dvorane (Diawara, 1992: 105–110) in ustanovil svojo distribucijsko družbo SIDEDEC (*Société Internationale de Distribution et d'Exploitation Cinématographique*).

Na prizorišče je stopila tudi švicarska družba SOCOFILMS, ki je sicer koristila razbijanju monopolov, vendar ni kazala zanimanja za afriški film. Že leta 1972 sta bili COMACICO in SECMA v frankofoni Afriki poraženi, tako zaradi političnih pritiskov filmarjev ter nacionalizacije in povečanih davkov, kot tudi zaradi prisotnosti novih distributerjev (Diawara, 1992: 109).

Poskus francoske vlade, ki se je zavezala za afrikanizacijo filmske industrije in leta 1974 ustanovila novo interafriško distribucijsko družbo CIDC (*Consortium International de Distribution Cinématographique*), se ni obnesel, ker CIDC ni imela monopola v državah članicah (Diawara, 1992: 111,112).

Pomembna afriška distribucijska družba je bila senegalska SIDEDEC, ki je nastala kot polprivatna družba leta 1973. Čeprav je bil večinski delež v lasti senegalske vlade, je francoska SOPACIA nadzorovala vse transakcije in prisilila SIDEDEC, da je ohranila vse francoske uslužbenke. SIDEDEC je možnost pridobivanja filmov od drugih distributerjev izkoristila za popolno nacionalizacijo distribucije. Od takrat mu SOPACIA ni hotela več prodajati filmov, zato je SIDEDEC začela sodelovati s SOCOFILMS (od katere lahko dobi tudi francoske filme) in z ameriško družbo AFRAM. Slednji je bila prisotnost v Afriki, enako kot Francozom, bolj kot zaradi trga pomembna zaradi kulturnega vpliva (Diawara, 1992: 110, 115). SIDEDEC je imela monopol na distribucijo in predvajanje v Senegal, to ji je omogočalo preživetje. S tem, ko je postala mednarodni distributer v Maliju, Mavretaniji in Gvineji, in z odjemalci v nekaterih drugih državah ter z delom davkov na distribucijo in predvajanje tujih filmov, je imela dovolj dobička, da je lahko vzdrževala in gradila svoje kinodvorane in subvencionirala senegalski *Centre National de Production Cinématographique* (CNPC) (Diawara, 1992: 113–115).

Če se vrnemo k produkciji, moramo dodati, da je poleg *Bureauja* na pritiske senegalskih filmarjev odgovorila tudi senegalska vlada, ki je v okviru Ministrstva za kulturo leta 1972 ustanovila *Centre National de Cinématographie* (CNC). Ta je financiral šest filmov, med

⁵ Jom (1981) Ababakar Samba je bil na primer financiran s pomočjo državnega posojila, nemške televizijske hiše ZDF in Sambove produkcijske hiše Baobab films (Pfaff, 1987: 229).

⁶ Mahama Johnson Traore je že od konca sedemdesetih let znal izkoristiti različne vire financiranja (med njimi je bila celo SECMA, sicer pa si je pomagal z tunizijskim natečajem, CNC, Švedi in z lastnimi sredstvi) (Vieyra, 1983: 80). Safi Faye je posnela svoj drugi film *Kaddu Beykat* z lastnimi sredstvi, ki jih je zaslužila s svojim prvim kratkim filmom in s pomočjo francoskega natečaja in Ministrstva za sodelovanje. Ker je bil film v Senegal prepovedan, je tudi v bodoče sodelovala z evropskimi financirji, med njimi z ZDF (Pfaff, 1987: 116).

njim tudi Sembenejevo *Xalo* (1974), vendar je bil že leta 1976 ukinjen. Menda zato, ker so bili le trije filmi (*Xala*, *Le Bracelet de bronze* in *Njangaan*) razmeroma komercialno uspešni (Diawara, 1992: 61), vendar, kot pravi Vieyra, ni nobeden prinesel dobička (Vieyra, 1983: 43). Del razloga za ustavitev državne podpore je bil verjetno tudi v tem, da so bili nekateri filmi zanje preveč kritični, saj sta bila *Xala* in *Njangaan* pred predvajanjem cenzurirana.

Prišlo je tudi do spora med SIDEK in CNC. CNC se je pritoževal, da SIDEK ne promovira dovolj njegovih filmov, SIDEK pa je bila proti vmešavanju v njeno delo. Diawara ugotavlja, da bi neskladja zlahka odpravili, če bi bili obe instituciji pod istim ministrstvom, tako pa je SIDEK spadala pod Ministrstvo za trgovino, CNC pa pod kulturo (Diawara, 1992: 60–62).

Po propadu CNC je leta 1978 država oživila idejo o skladih za pomoč filmu pri Ministrstvu za kulturo. Po dolgih dogovarjanjih z Nacionalno razvojno banko se je odločila za garancijo bančnih posojil, ki so bila sklenjena osebno z režiserji, katerih filme je izbrala nacionalna komisija. Leta 1980 in 1981 je bilo tako realiziranih kar nekaj filmov, ki pa so poleg državnega posojila potrebovali še druge koproducente⁵ (Vieyra, 1983: 44).

Večina filmskih ustvarjalcev je po letu 1979 nadaljevala z individualnimi rešitvami za financiranje vsakega filma posebej. Sredstva so pridobivali s prijavi na tuje razpise, namenjene Afričanom, in z iskanjem koproducentov, med katerimi so se vse pogosteje pojavljale evropske televizije s kulturnimi programi.⁶

V Nigeriji se je po umiku Britancev del filmskih produkcijskih struktur razvil kot nadaljevanje kolonialnih nastavitev, del pa je bil po neuspešnih poskusih dodatnih državnih centrov prepuščen kar samim režiserjem. Distribucija je po *Indigenisation Act* iz leta 1972 formalno sicer prešla pod nigerijske lastnike, v resnici pa je nadzor ostal bolj ali manj v rokah libanonskih, indijskih in ameriških distributerjev.

Tako je na primer *American Motion Picture Export Company* (AMPEC) zaposlila nigerijsko osebje in prodala večji delež domačinom, sami pa so obdržali nadzor nad nakupom filmov (Mgbejume, 1989: 49). Ko je državna družba *National Film Distribution Company* (NFDC) leta 1981 prevzela mesto AMPEC, je še vedno uvažala predvsem ameriške filme. Namesto da bi izkoristila privilegij za prikazovanje v najbolj reprezentativni dvorani Narodnega gledališča za to, da bi promovirala nigerijske in druge afriške filme, je tem oteževala dostop do dvorane, čeprav so tisti, ki so bili prikazani (ganski *Love Brewed in an African Pot* ter nigerijska *Ouron Mooru* in *Money Power*), prinesli dobičke (Balogun, 1984: 24–26). *Nigerian Motion Pictures Company*, ki je od indijskih lastnikov vsaj uradno prešla v nigerijsko last, je prikazovala hongkonške, indijske, ameriške, italijanske in francoske filme. Podobno je veljalo za druge nigerijske distribucijske družbe. Vsaka družba je iskala svoje poti za nakup, distribucijo in prikazovanje. Težava je bila v tem, da so nigerijski filmi zelo težko prišli v obtok, tako da so



184 - Generalni sekretar FESPACO-a

morali za distribucijo poskrbeti kar režiserji sami. Davki na prikazovanje filmov pa so bili zelo visoki. S tem je bila otežena možnost, da bi si domači režiserji lahko povrnili stroške za film, pa tudi lastnikom dvoran je primanjkovalo sredstev za vzdrževanje (Balogun, 1984: 36–39).

Zakonsko je bilo prikazovanje uravnavano predvsem na področju cenzure, ki naj bi doletela filme, ki so vsebovali seksualne prizore, kriminal ter religiozno in raso sporne teme. Leta 1979 se je Ministrstvo za notranje zadeve začelo zavedati pomena množičnih medijev in filma za ideološki, politični in socialni vpliv na množice (Balogun, 1984: 15). Zato je bil junija istega leta ustanovljen komite, v katerem so sodelovali publicisti, bančni predstavnik in filmarji, med njimi tudi Balogun, ki naj bi revidirali prejšnji zakon. Komite je predlagal projekt, ki bi opredeljeval cenzuro (pomembna točka cenzure je bila, da bi preprečevala prikazovanje filmov, ki se norčujejo iz Afričanov), uravnaval uvoz filmov s kvotami, da bi dali možnost nigerijskim filmom, uravnaval distribucijo in prikazovanje in navsezadnje ustvaril strukture, ki bi omogočale financiranje nigerijske produkcije filmov (Balogun, 1984: 14–18).

Nigerijska filmska družba (*Nigerian Film Corporation*, NFC), ki je bila ustanovljena z dekretom leta 1979, je začela delovati šele leta 1981. Od predlogov omenjene komisije se je bistveno razlikovala po tem, da je obrnila poudarek; medtem ko se je komisija zavzela, da bi se najprej uredila distribucija in s tem možnosti za prodor ter financiranje nigerijskih filmov, je NFC na prvo mesto postavila produkcijo, ne da bi prej poskrbela za strukture financiranja.

Zapleti so nastali že pri načrtih za izgradnjo velikega produkcijskega centra v Josu, za katerega niso dobili dovoljšnjih sredstev (Balogun, 1984: 22–24).

Najbolj razmahnjena državna filmska institucija pa je bila *Federal Film Unit* (FFU), ki je leta 1947 nadomestila *Colonial Film Unit* (CFU). Čeprav je do tega prišlo le leto po prihodu CFU v Nigerijo, to ne pomeni, da CFU nanjo ni imela nobenega vpliva. Nigerijska FFU je že pred neodvisnostjo nadaljevala z izobraževanjem tehni-

čnega osebja in s snemanjem dokumentarnih filmov ter pomembnih lokalnih dogodkov. Tuje novice so komercialni distributerji priskrbeli iz Britanije. V Lagosu so jih prikazovali enkrat na teden, izven mesta pa so krožile s premičnimi kini (Mgbejume, 1989: 43–44). Po neodvisnosti (leta 1960) je FFU spadala pod okrilje Ministrstva za informiranje in nadaljevala s produkcijo in prikazovanjem dokumentarcev in izobraževanjem.

Njena struktura in velikost sta se močno razrastli in razdelili na različne sektorje, od scenarističnega in montažnega do projekcijskega in vzdrževalnega. Medtem ko Mgbejume poudarja pomen prisotnosti filmov FFU po vsej državi za enotnost Nigerije, je Balogun kritičen do nepopolne distribucije in slabega sodelovanja s televizijo. Meni, da bi bila FFU potrebna reorganizacije, ki bi ob manjšem številu uslužbencev omogočala večjo učinkovitost



185 - Borom Sarret (1963)

(Balogun, 1984: 20, 27, Mgbejume, 1989: 48). Vendarle je treba FFU priznati, da je proizvedla precejšnje število dokumentarnih, informativnih in izobraževalnih filmov in nastopila tudi kot producentka, sicer enega samega, igranega filma v jeziku hausa, filma *Shehu Omar Adamuja Haliluja* (Balogun, 1984: 21,22). Laboratoriji FFU so bili prvi v zahodni Afriki. Material so uvažali iz Anglije, za vzdrževanje pa so bili zmožni poskrbeti sami (Mgbejume, 1989: 51, 52). Izobraževalne kapacitete FFU niso zadoščale vsem potrebam po filmskih tehnikih, ki so se tako učili ob delu ali v tujini.

Tudi prve nigerijske privatne družbe so se posvetile informativnim in propagandnim filmom. *Clappeny Nigeria Limited*, ki jo je ustanovil Oladele leta 1965, je imela namen producirati vse žanre filmov, in to ne le v Afriki, distribuirati filme in prodajati filmsko opremo. Producirala je dva celovečerna filma. Čeprav je imela 16 in 35mm opremo za snemanje, je potem ostala pri dokumentarcih (Balogun, 1984: 40,41).

V tem pregledu lahko ugotovimo, da so bili tisti nigerijski režiserji, ki so hoteli ustvarjati igrane filme, odvisni od lastne iznajdljivosti. Tako je imel tako rekoč vsak filmar svojo produkcijsko družbo. Zaradi pomanjkanja državne podpore je moral režiser zaslativati svoja osebna sredstva in najeti bančna posojila. Zato je bil seveda močno odvisen od komercialnega uspeha filmov. Kako težko jih je bilo prikazovati, pa smo že povedali.

Nigerijskim filmarjem bi delo olajšala državna podpora, pa četudi le v obliki nastanitve filmske ekipe ali dostopa do tehničnih uslug državnih družb. Seveda pa bi bilo bolje, če bi se uredile možnosti distribucije, financiranja in državnih subvencij. Primanjkovalo je tudi ustrezno izobraženega osebja, zato so se režiserji pogosto obračali na tuje tehnike. Nerodno je tudi, da je bil režiser pogosto bolj v vlogi poslovneža kot pa ustvarjalca. Filmsko združenje nigerijskih filmarjev, ki bi se zavzemalo za izboljšanje razmer, pa je žal obstajalo le na papirju (Balogun, 1984: 41–44).

SEMBENE IN SENEGAL

Večina afriških režiserjev se je izobrazil v tujini, predvsem v Franciji, nekateri, na primer Malijski režiser Cissé, pa tudi v Moskvi in drugod. Nekaj bodočim režiserjem je dala izobrazbo filmska šola v Akri, ustanovljena pred koncem kolonializma. *Institute Africain d'Education Cinématographique* (INAFEC), s sedežem v Ouagadouguju, pa je bil ustanovljen šele leta 1976. Čeprav je bil njegov namen zapolniti primanjkljaj afriških kritikov in tehnikov, so se



186 - Xala (1974)

v njem formirali tudi nekateri pripadniki druge generacije afriških režiserjev, kot na primer Idrissa Ouedraogo. Posebno v začetku so bili nekateri režiserji samouki. Ousmaneja Sembeneja je k filmu pripeljala njegova življenjska pot in potreba po razsvetljevanju množic. Podobno kot njegov sodobnik Med Hondo,⁷ rojen v Mavretaniji, je moral tudi on najprej prijeti za vsako delo, preden se je odločil za film in prišel do možnosti za izobrazbo.

Sembenejeva upornost se je pokazala že v njegovi rani mladosti. Zaradi spora z ravnateljem je s štirinajstimi leti zapustil šolo in se soočil z iskanjem možnosti za preživetje. Loteval se je vsakršnih opravil, od tesarstva do zidarstva. Že takrat je rad hodil v kino in na predstave griotov, ob tem pa so s prijatelji ustanovili gledališko skupino. Z devetnajstimi leti se je pridružil francoskim kolonialnim četam in se v drugi svetovni vojni štiri leta boril v Afriki in Evropi. Po vojni je sodeloval v stavki na železniški progi Dakar-Niger, ki jo je pozneje uporabil kot osnovo za roman *Božje drobtinice* (*Les bouts de bois de Dieu*, 1960).

Kot slepi potnik na ladji se je leta 1948 odpravil iskat delo v Francijo. Iz Pariza je odšel v Marseilles, kjer se je kot pristaniški delavec priključil sindikatom. Opredelil se je proti francoski prisotnosti v Indokini in sodeloval v trimesečni stavki pristaniških delavcev, ki so zavračali prevoz orožja v Indokino.

Takrat je začel iskati primeren način za izražanje svojih prepričanj in občutij. Prišel je pisati poezijo in sodelovati v gibanju afriških študentov. Izkušnje afriškega delavca v Franciji je opisal v romanu *Črni pristaniški delavec* (*Le docker noir*, 1956). V naslednjih petih letih je izdal še dva romana in zbirko kratkih zgodb. Ko se je zavedel omejene dostopnosti pisne literature v zahodni Afriki, se je usmeril k filmu kot primernejšemu sredstvu za doseganje množic. Leta 1962 je za eno leto odšel na filmsko šolo v Moskvo, kjer se je pri Marku Donskoju in Sergeju Gerasimovu seznanjal s sovjetskim realizmom (Pffaf, 1987: 237–239).

Že leta 1955 je Sembenejev rojak Vieyra posnel prvi senegalski film *Afrique sur Seine* (1955), ki hkrati velja za prvi afriški film. Ker so proti Vieyrovemu poskusu, da bi posnel svoj film v Senegal, uspešno uporabili Lavalov dekret, se je Vieyra odločil, da bo film posnel skupaj s prijatelji, združenimi v *Le Groupe Africain du Cinéma*, kar v Parizu, kjer je študiral na IDHEC (*Institute des Hautes Etudes Cinématographique*) (Diawara, 1992: 23). *Afrique*



187 - Na snemanju Sarraounije (1986)

⁷ Hondo je bil izučen v Maroku kot šef kuhinje. V Franciji je moral delati kot obiralec sadja in pristaniški delavec, preden je dobil delo v kuhinji. Na lastni koži je občutil rasističen odnos do priseljencev. Ker je v njem rasla želja po izražanju, je študiral gledališče in ustanovil lastno gledališko skupino. K filmu je prišel kot statist in se je ravnarja s kamero naučil brez formalne izobrazbe, s prakso, kot asistent režije (Pffaf, 1987: 157-160).

⁸ Vieyra se je usmeril predvsem v snemanje dokumentarnih in informativnih filmov, kot je na primer *Une nation est née* (1961). V tem času so začeli snemati tudi Senegalec Blaise Senghor, Kamerunec Jean Paul N'Gassa in Nigerijec Mustapha Alassane (Ukadike, 1994: 69).

⁹ Alassanejev *Aoure*, ki ima letnico 1962, je Bureau odkupil in promoviral, ko je bil že končan (Pffaf, 1987: 2). Čeprav je tudi *Aoure* vsaj delno igrani film, je Borom Sarret nekako obveljal tudi za prvi, sicer kratki, a igrani film subsaharske Afrike.

sur Seine tako pričinja s pozneje pogosto tematiko imigracije in alienacije, ko sledi izkušnjam Afričanov, ki so prišli študirat v Pariz (Ukadike, 1994: 69). Na splošno so takoj po neodvisnosti, torej na začetku šestdesetih let, nastajali predvsem dokumentarni filmi, s katerimi se je začela oblikovati prva generacija afriških filmarjev,⁸ ki so jih podpirala domača Ministrstva za informiranje v sodelovanju s CAI (Ukadike, 1994: 69). Tudi Sembene je po vrnitvi v Afriko najprej posnel kratek dokumentarec *L'Empire Songhai* po naročilu malijske vlade (Pfaff, 1987: 239).

Sembenejev drugi film *Borom Sarret* je bil eden prvih, ki ga je podprl novoustanovljeni *Bureau du cinéma*⁹ francoskega Ministrstva za sodelovanje (glej prej, Diawara, 1992: 24). Že za *Borom Sarret* (1963), prvi kratki igrani film, je Sembene ustanovil produkcijsko hišo *Domireew*, ki je potem producirala skoraj vse njegove filme s pomočjo drugih koproducentov (Pfaff, 1987: 239). Iz Sovjetske zveze je prinesel nekoliko izboljšano verzijo 35 mm kamere *Bell and Howell*, ki pa je bila še vedno precej okorna. Za snemanje mu je v Senegal po prijateljskih vezeh od *Service de Cinéma* uspelo dobiti nekoliko boljšo kamero. *Borom Sarret* skozi dan prevoznika z vozom razkriva neskladna razmerja v postkolonialni družbi. Podobno kot v Sembenejevem naslednjem filmu, *La noire de ...* (1966), dogajanje spremlja notranji monolog glavnega junaka (oziroma junakinje v *La noire de...*), ki filmu dodaja dimenzijo intimnosti, ki učinkuje poetično in obenem ponuja neposreden pogled v protagonistovo doživljanje. Prav zato se zdi nerodno, da je pripoved v francoskem jeziku. Na začetku se je Sembene odločil za francoščino, da bi bil film čim širše dostopen (Vieyra, 1983: 61), po drugi strani pa nekateri menijo, da je šlo za zahteve francoskih financerjev (Ukadike, 1994: 87).

Kot smo že omenili, je *La noire de ...* (1966) edini film, ki ga je *Bureau* zavrnil na podlagi scenarija. Film prikazuje francosko družino postkolonialnih tehničnih sodelavcev, ki ob vrnitvi iz Afrike s sabo pripelje črno služabnico Diouano. Z njo ravna vse drugače, kot so ji obljubili in začne jo razjedati občutek odtujenosti, ki ga ne more zdržati. Prvotna zavrnitev *Bureauja* ni mogla preprečiti, da *La noire de* ne bi osvojila več nagrad na mednarodnih festivalih in bila prikazana v Cannesu. Že *Borom Sarret* je bil prikazan na festivalu v Toursu, kjer je prejel nagrado. Med obema filmoma je nastal manj znani Sembenejev film *Niaye* (1964), tragična zgodba o deklici, ki je žrtev incesta (Pfaff, 1987: 239, 240).

Za realizacijo *Mandabija* (1968) je lahko Sembene kot tujec le izjemoma kandidiral na francoskem državnem razpisu, kar zopet dokazuje, da so bili Francozi pripravljeni medse sprejeti



188 - "A nous deux, France!" (1970)

samo izbrance. Dobil je denar in koproducenta *Comptoir Français du film*, s katerim pa je bilo še precej težje sodelovati kot z *Bureaujem*. Sembene je najprej hotel črno-beli film, da bi se izognil pompoznemu učinku barv. Zahtevi francoskega koproducenta po barvah se je vdal, vsebine pa kljub pritiskom ni spreminjal. Film je kritičen predvsem do neodgovornih uradnikov in pohlepa. Mož prejme ček od sorodnika iz



189 - Ousmane Sembene in Idrissa Ouedraogo

tujine, a ko ga skuša vnovčiti, mu to nikakor ne uspe, saj ga vsakič pošiljajo drugam ali pa se hočejo z njim okoristiti. Z *Mandabijem* je bil storjen preboj z rabo afriškega jezika: vzporedno sta bili posneti francoska in wolof verzija. Wolof je bil izbran kot najbolj razširjen jezik v Senegalu. Tudi *Mandabi* je doživel mednarodni uspeh (Vieyra, 1983: 72).

Leta 1969 je Sembene posnel dva dokumentarca za evropske televizije, naslednje leto pa kratki film *Taw* o mladem človeku iz delavskega predmestja Dakarja, ki se sooča z brezposelnostjo.

V *Emitaju* (1971), tretjem celovečercu, se je Sembene lotil nove teme, obdobja kolonialnega izkoriščanja. Na snemanje se je pripravljajl dve leti. Film temelji na resničnih dogodkih iz druge svetovne vojne, ko so se ženske iz etnične skupine Diola uprle, da bi kolonialistom oddale riž. Dogodek je po tem zadobil mitske razsežnosti in ustoličil junakinjo, toda Sembene se je odločil, da bo junaštvo vrnil vsem ženskam iz vasi (Hennebelle, 1978: 117). Do izraza pride Sembenejevo verovanje v revolucionarni potencial žensk, ki se v poznejših filmih vedno znova vrača v katerem od ženskih likov. Film je Sembene posnel z naturščiki v Casamanci, senegalski pokrajini ob meji z Gvinejo Bissau, od koder prihaja zgodba (Hennebelle 1978: 112, 119). Uporabljen je jezik prizorišča, to je Diola, ki ga razume manj kot 20 odstotkov prebivalcev Senegala (Vieyra, 1983: 78). Zaradi antikolonialne vsebine je bila distribucija filma *Emitai* v zahodni Afriki otežena, v Franciji pa so ga prikazali šele po šestih letih, medtem ko je v Moskvi prejel nagrado in potoval po festivalih (Pfaff, 1987: 241).

Xala (1974) je bil eden od tistih šestih filmov, za katere je sredstva prispeval senegalski CNC. Kot že rečeno, je bil film v Senegalu podvržen cenzorjem, ki so izrezali nekaj prizorov. *Xala* pomeni začasna impotenca, ki je v tem filmu simbol za neučinkovitost postkolonialne elite, ki svojo nemoč skriva za razkošjem. El Hadž se kot uspešen poslovnež skuša poročiti s tretjo ženo, vendar ga na poročno noč doleti impotenca, kot posledica prekletstva, ki ga nadenj prikljiče preganjani berač. El Hadž postopoma zgubi vse, razen prve žene, in se zateče k *marabuju*. Edino zdravilo zanj je, da se izpostavi pred berači, ki ga popljujejo, to simbolizira upor ljudstva proti skorumpirani eliti. *Xala* je bila komercialno distribuirana tudi v Parizu in Združenih državah in gostja še številnejših festivalov po svetu kot prejšnji filmi.



Sembene ob filmski ustvarjalnosti ni opustil pisanja. Nasprotno, med obojim je iskal povezave. Tako so *Xala*, *Mandabi*, *La noire de...* in *Niaye* priredbe njegovih književnih del, kratkih zgodb in romanov. Razen *Niaye*, za katero ni bilo na razpolago dovolj časa, so vse adaptacije odlične, saj uspešno upoštevajo posebne zahteve filmskega medija (Pfaff, 1984).

Po ukinitvi senegalskega CNC je država sodelovala s filmarji tako, da jim je v navezavi z banko omogočala posojila. Takšno posojilo, ki pa je pomenilo le dobro šestino stroškov filma (Pfaff, 1987: 241), je Sembene dodal k sne-manju *Ceddo* (1976), ki ga je producirala njegova produkcijska hiša Domireew. Dogajanje filma je postavljeno v čas prodora islama v subsaharsko Afriko, za katerega Sembene

pokaže, da je ena od oblik kolonizacije. *Ceddo*, ki jih v grobem lahko označimo kot svobodne ljudi, zaradi nasprotovanja islamizaciji ugrabijo princeso (Hennebelle, 1978: 125). Imam da medtem ubiti kralja in ljudstvo spreobrne v islam. Ko mu uspe dobiti tudi princeso, ga ta nepričakovano ubije. Sembene je tako zopet dal ženski v roke moč odločanja in sprememb. V filmu se pojavlja tudi predstavnik merkantilizma, evropski trgovec s sužnji, ki ga spremlja francoska "glasba bodočnosti". Drugi evropski lik je katoliški duhovnik, ki je povsem odrinjen in doživi vizijo prihodnosti natrpamo obiskanih maš, predstavljeno v *flash forwardu*.

Ukadike Sembeneja skupaj z mavretanskim režiserjem Medom Hondom umešča v širša prizadevanja za dekolonizacijo duha, panafrikanizem in marksizem, ki izhajajo iz afriških političnih mislecev, kot so Fanon, Cabral in Nkrumah. Četudi niso bili vsi drugi senegalski in zahodnoafriški režiserji enako radikalni, je imel Sembene nanje velik vpliv (Ukadike, 1994: 90–105). Večinoma so se ukvarjali s podobnimi tematikami kot on, se pravi s paradoksi postkolonialne družbe, kritiko novih elit in predstavljanjem pozabljenih ali utišanih delov kolonizacije, čeprav so se nekateri še najbolj temeljito posvečali spopadam med tradicijo in modernostjo ter med življenjem v mestu in na podeželju.

Za dekolonizacijo duha je morala biti seveda dekolonizirana tudi filmska forma, se pravi, da bi bilo vsakršno posnemanje prevladujočih filmskih narativnih praks, zlasti hollywoodske komercialne formule, popolnoma nesmiselno. Formo je bilo mogoče osvoboditi na dva načina, in sicer z iskanjem navdiha v afriških tradicijah ali pa z iznajdevanjem povsem novih oblik. Prvo je bližje Cabralovim (Cabral, 1980) idejam, drugo pa Fanonovim (Fanon, 1963); obema je skupno prepričanje, da je revolucija možna le z bojem množic. Za Meda Honda je bilo bistveno, da slog podpira vsebino, to se ujema tudi s širšimi zahtevami Tretjega kina¹⁰ (Ukadike, 1994: 102). Sembene je skušal biti stilistično dostopen gledalcu. Če je *Xala* podobna basni s tipičnimi liki in naukom, v *Ceddu* najde svoj prostor afriška tradicija go-

¹⁰ Tretji kino je koncept revolucionarnega pristopa k filmu, ki so ga konec šestdesetih let artikulirali južnoameriški filmarji (glej Pines in Willemen, 1990).

vorništvu. Vpliv ustne tradicije naj bi bil prisoten tudi v umirjenem, a zato nič manj močnem ritmu filmske pripovedi (Gabriel, 1990: 41–43, Pfaff, 1984: 32). Françoise Pfaff Sembenejevo vlogo primerja z vlogo griota, ampak ne tistega, ki opeva vladarje, pač pa tistega, ki pripoveduje zgodbe, ki odsevajo stanje družbe (Pfaff, 1984: 29–43). Čeprav je v Sembenejevih filmih mogoče najti elemente ustne tradicije, moramo poudariti, da je bil sam izrazito proti stališčem *négritude*, ki so se nagibala k opevanju predkolonialnih tradicij (Hennebelle, 1978: 119).

V Senegalu in tudi sicer v zahodni Afriki so bili filmi stilistično izredno raznoliki, od povsem eksperimentalnih do različnih izpeljav uporabe ustne tradicije, kot jo najdemo na primer v filmu *Jom* (1981) senegalca Ababakarja Samba. Samba prepleta griotovo zgodbo o preteklih vrednotah z junakom, ki jih ponovno uveljavlja v sodobnem delavskem gibanju. S stilistično izvirnostjo pa je afriškemu filmu dal novo dimenzijo Djibril Diop Mambety.¹¹

Sembene je imel močan vpliv na sodobnike, čeprav bi težko trdili, da so ga posnemali. Ideološko izhodišče dekolonizacije, družbene kritike in iskanja lastne identitete pa je bilo vsaj v prvem obdobju skupno. Vieyra v študiji senegalske kinematografije začrta (prvo) obdobje razcveta filma v frankofoni Afriki nekje med letoma 1966 in 1976 (Vieyra, 1983: 68). To se nekako ujema z zlatimi leti *Bureauja*, ki jih Andrade-Watkins postavlja med leti 1969 in 1977 (Andrade-Watkins, 1996: 117). To seveda ne pomeni, da so vsi avtorji v tem času izdelovali filme le po zaslugi *Bureauja*, saj so iskali in potrebovali tudi druge vire financiranja. Videti pa je, da je *Bureau* vendarle prispeval k večjemu številu filmov v frankofoni Afriki. V tem delu subsaharske Afrike so se filmi namreč najprej in najbolj bogato množili.

V Senegalu so v tem obdobju poleg Sembeneja in Vieyre vzniknili novi filmarji Momar Thiam, Mahama Johnson Traore, Tidiane Aw, Thierno Sow in Ababakar Samba, ki sta jim v sedemdesetih letih sledila Safi Faye¹² in Djibril Diop Mambety. Konec sedemdesetih let in v začetku osemdesetih let sta se k filmu usmerila vsaj še dva Senegalca, Moussa Bathily in Cheikh Ngaido Bah. Bah vodil kolektiv mladih filmarjev (*Le Collectif l'Oeil Vert*), ki se je v začetku osemdesetih zavzemal za takojšnjo rešitev afriške filmske produkcije s sodelovanjem juga z jugom (Diawara, 1992: 43). Pozneje sta oba začela opozarjati na komercialno plat filmov. Bathily je v začetku devetdesetih let menil, da so afriški trgi premajhni, zato naj bi se afriški režiserji lotevali dovolj popularnih in univerzalnih tem, da bi vstopili na svetovni trg (Pfaff, 1990: 28).

Ker Boughedir meni, da so veliki svetovni trgi že zasičeni, vidi perspektivo afriških filmov v kombinaciji afriške distribucije in sodelovanja na (predvsem evropskih) speciali-

¹¹ Mambety je že konec šestdesetih ustvaril kratka filma *Contras-city* in *Badou boy* in leta 1973 nadaljeval preboj z igranim filmom *Touki Bouki*.

¹² Safi Faye je prva senegalska ženska režiserka. Za film se je navdušila, ko je sodelovala z Jeanom Rouchem. V Parizu je študirala etnologijo in film in v filmih, kljub nestrinjanju z Rouchem, odlično uporabljala pristop *cinéma vérité* (glej tudi opombo 5).

¹³ V tem sklopu Diawara izpostavlja *La vie est belle* (1987) Mwezeja Ngangure in Lamyja Benoita, ki je pravzaprav glasbena komedija s socialnimi podtoni z zvezdo Papom Wembo v glavni vlogi, ki je prispeval k uspehu filma. Tendence k obravnavanju socialne problematike skozi zabavne oblike je prisotna tudi v nekaterih drugih filmih, vendar je še vedno dovolj tudi resnejših problemskih filmov (Diawara, 1992: 141–152).

¹⁴ Podobno obračunava s preteklostjo Med Hondo v Sarraouniji (1986), kjer prikazuje okrutnosti francoskega osvajanja Afrike.

ziranih festivalih, ki bi zagotovili evropske koproducente. Zato se zavzema za avtorski film, ki bi ugajal Afričanom in evropski specializirani publiki posebnih festivalskih in televizijskih programov; v tem vidi celo priložnost za razvoj kvalitetnega afriškega filma (Boughedir 1987: 52–55). Ukadike prav tako opaža, da so koprodukcije postale tako rekoč edina rešitev, saj se je situacija glede financiranje zaradi gospodarske recesije, povezane z dolgovi MDS (Mednarodni denarni sklad), od sedemdesetih let kvečjemu poslabšala (Ukadike, 1994: 306).

V osemdesetih letih je tako ena od tendenc v filmu oziranje v preteklost, ki naj bi zadostilo tako potrebam po avtentičnem izrazu in umetniškem festivalom. Poleg tega Diawara opaža nadaljevanje socialno-realističnih pripovedi¹³ in tematike kolonialne konfrontacije. S to tematiko je začel Sembene že leta 1971 v *Emítaiju* in se ji ponovno posvetil konec osemdesetih let v *Camp de Thiaroye* (1988), ki je senegalsko-tunizijsko-alžirska koprodukcija. Film razgalja grozljivi dogodek v taborišču Thiaroye, kamor so strpali afriške vojake, ki so se borili za Francijo v drugi svetovni vojni. Ko so zahtevali izboljšanje razmer bivanja, jih je francoska vojska zmasakrirala.¹⁴

V devetdesetih letih se je Sembene v *Guelwaaru* (1988) ukvarjal s sožitjem religij in s kritiko tuje pomoči. Gonilo dogajanja je truplo Guelwaara, ki že na začetku izgine. Izkaže se, da je bilo pomotoma dodeljeno muslimanski družini, ki ga je pokopala na svojem pokopališču. Guelwaarovi krščanski sorodniki hočejo truplo nazaj, pri čemer pride do številnih zapletov, ki privedejo skoraj do spopada. Medtem ko se nam v flash backih razkriva Guelwaarovo življenje, lahko zaslutimo, da njegova smrt ni nepovezana z njegovim javnim nasprotovanjem sprejemanju tuje pomoči.



191 - Muzik Man (1976)

Elizabeth Mermin primerja vsebino *Guelwaara* in še dveh drugih senegalskih filmov devetdesetih let z usodo senegalskega filma (lahko bi posplošili na večino filmov iz frankofone zahodne Afrike), ki je tako rekoč obsojen na tujo pomoč (Mermin, 1999). Pri tem se ponovno postavlja vprašanje, koliko lahko tuja pomoč vpliva na vsebino filmov in ali niso filmi delani predvsem za evropsko publiko. Stopnjo navdušenja za afriške filme med frankofonim afriškim občinstvom je težko ugotoviti iz več razlogov; ker so afriški filmi le redko na sporedu, ker okus oblikujejo

predvsem tuji akcijski filmi in ker afriško občinstvo seveda ni homogeno, še manj pa so homogeni filmi. Ngaido Bah je v začetku devetdesetih let vse bolj nasprotoval tudi domačim državnim subvencijam in se zavzemal za samostojnost režiserjev, ki naj bi se potrudili, da bi bili njihovi filmi komercialno uspešni pri afriškem občinstvu. Sam je, tako kot drugi, iskal vse mogoče evropske in afriške koproducente (Pfaff, 1990). Ukadike po drugi strani opaža, da financiranje države ali Francije ne onemogoča izdelave filmov, katerih srž je prav kritika poli-



192 - Ade Folarin

tike lastnih financerjev (Ukadike, 1994: 306, 307). Kot primer bi lahko navedli kar *Guelwaar*, ki so ga koproduciral evropske in ameriške produkcijske hiše. Ukadike še vedno vidi eno od možnih rešitev v dosedaj precej neuspešnih poskusih za osamosvojitve afriškega filma, vendar mora nazadnje priznati pot afriških filmov v zabavo in internacionalizacijo, pri čemer pa se mu zdi najpomembnejše, da je, kot meni, pri vsej raznolikosti afriškemu filmu uspelo uporabiti zahodno tehnično iznajdbo za uveljavljenje lastnega filmskega jezika, ki po njegovem izhaja iz bogastva ustne tradicije (Ukadike, 1994: 305, 310).

BALOGUN IN NIGERIJA

Balogunova pot je bila precej drugačna od Sembenejeve. Medtem ko je bil Sembene sin ribiča in je po ločitvi staršev živel pri ujcu učitelju, ki mu je zbudil spoštovanje do afriških tradicij, je bil Balogun sin odvetnika. Lahko je šel študirat najprej v Dakar, preden se je leta 1963 vpisal na filmsko šolo v Parizu (*Institute des Hautes Etudes Cinématographique*, IDHEC). V tej instituciji se je izobraževal marsikateri bodoči režiser iz francoske zahodne Afrike, Balogun pa je bil edini iz anglofone zahodne Afrike.¹⁵ Balogun se je specializiral za režijo in se v Franciji poročil s Françoise, ki je potem postala tudi njegova poslovna družabnica. Študij je nadaljeval v Nanteresu, kjer je leta 1970 doktoriral iz dokumentarnega filma. Vmes se je leta 1967 vrnil v Nigerijo, kjer je nekaj časa delal kot pisec scenarijev za *Federal Film Unit*, preden so ga zaradi znanja francoščine povabili, naj postane nigerijski tiskovni predstavnik v Parizu. Na tem delovnem mestu je postal zagovornik enotnosti Nigerije, to je razvidno iz njegovega prvega dokumentarca *One Nigeria* (1969), kjer mu enotnost Nigerije predstavlja izhodišče za bodočo federacijo Zahodnoafriških držav (Pfaff, 1987: 21, 22).

V času, ko je Balogun končal izobraževanje in pričel s snemanjem dokumentarnih filmov, torej v začetku sedemdesetih let, so se v Nigeriji šele pričeli prvi resni poskusi, da bi posneli igrani film, ki ga dotlej še ni bilo, čeprav je televizija delovala že od leta 1959. Toda prvi nigerijski film, *Son of Africa* (1970), ki mu nihče ne priznava prvenstva zaradi prevelikega sodelovanja Libanoncev, je produciral Segun Olusola, ki je bil prej prav producent na

¹⁵ Ganski režiser Kwaw Ansah se je izobraževal v ZDA.

¹⁶ Zanimivo je, da je bilo neposredno doživljanje rituala preko medija filmske kamere tisto, za kar si je prizadeval Jean Rouch, slavni francoski etnografski filmar. Vendar je skupaj z drugimi etnografskimi filmarji prav on najpogostejša tarča ostrih napadov afriških kritikov in režiserjev. Se res ni znal znebiti pokroviteljskega odnosa, lastnega kolonialistom, ali so kritiki zaslepljeni s prepričanjem, da o sebi lahko govorijo le "domačini" (četudi so se rodili v Ameriki)?

¹⁷ Na tem mestu je že čas, da bralko in bralca opozorim, da sem doslej videla en sam Balogunov film, in sicer Ajani Ogun. Zato se moram pri drugih opisih in celo mnenjih zanašati na druge zapisovalce. Več sreče sem imela s Sembenejevimi filmi, od katerih sem si jih lahko ogledala večino.

¹⁸ Toda Hondo nastopi bolj družbeno kritično in notranje iskanje osrednjega lika združi s političnimi konotacijami.

televiziji. Zares velja za prvi nigerijski film istega leta predvajani *Kongi's Harvest*, ki so ga sofinancirali Američani, a je vsaj vsebinsko bolj nigerijski, saj se opira na dramo Woleja Soyinke (Balogun, 1984: 49, Ukadike, 1984: 144–145).

V tem času, torej leta 1971, se je Balogun vrnil v Nigerijo in postal raziskovalec na področju kinematografije na univerzi v Ifeju. Dve leti pozneje je postal zadolžen za vzpostavitev avdiovizualne enote Narodnega muzeja. Na tem delovnem mestu je začel snemati etnografske dokumentarce o socialno-religioznih tradicijah, predvsem na jorubskem področju, od koder je izhajal tudi sam in kjer je živel. Naj za primer omenim le *Thundergod* (1972), ki je posvečen čaščenju Šangoja, jorubskega božanstva groma, in *Owuama, A New Year Festival* (1973), kjer skuša gledalcu približati razpoloženje animističnih verovanj z uporabo posebnih leč. Ti etnografski filmi se razlikujejo od večine zahodnih dokumentarcev, saj je nji-

hov komentar skrčen na minimum ali sploh povsem odsoten, tako ima gledalec možnost, da se bolj neposredno vživi v mistično izkustvo na platnu (Pfaff, 1987: 24).¹⁶

Zvrst dokumentarcev, ki se ukvarjajo s političnimi in ekonomskimi problematikami njegove dežele, je Balogun po *One Nigeria* nadaljeval z *Eastern Nigeria Revisited* (1973) in *Nigersteel* (1975) (Pfaff, 1987: 24).

Prvi igrani film *Alpha* (1972) je Balogun posnel v Parizu. Gre za izrazito eksperimentalno in menda nekoliko hermetično delo.¹⁷ Tematsko se ujema s filmi režiserjev frankofone zahodne Afrike, ki so jih posneli med študijem v tujini ali pa na podlagi izkušnje življenja v eksilu. *Alpha* se osredotoča na občutke izkoreninjenosti in umetnikovega iskanja vrednot. Dialoge so improvizirali igralci iz Afrike oziroma afriške diaspore. Narativna struktura je razdrobljena v zaporedje vinjet (Pfaff, 1987: 24). Videti je, da je mogoče ta film tudi glede stilističnega

iskanja primerjati s filmi angažiranih režiserjev, kot je na primer *Soleil O* (1969) Meda Honda.¹⁸ Tudi prvi filmi Desiréja Ecaréja (*Concerto pour un exil*, 1968, *A nous deux, France*, 1970), ki so posneti v Franciji, imajo, tokrat na humoren način, za cilj kritiko alienacije afriških izseljencev in so stilistično podobno kot *Alpha* sestavljeni na podlagi eksperimentalne interakcije nastopajočih in brez linearne strukture (Pfaff, 1987: 95–101). In vendar se zdi, da je Balogunov film bolj oseben in manj neposredno družbeno kritičen. Iskanje glavnega junaka pri Balogunu se konča z odločitvijo za vrnitev domov, kjer upa, da bo našel svoje mesto.



Tudi Balogunov drugi igrani film, *Amadi* (1975), se po tematiki ujema s filmi prve faze v frankofoni zahodni Afriki. Amadi se iz mesta vrne na vas, kjer poskuša vpeljati sodobnejšo kmetijsko tehnologijo. Pogosto obravnavani konflikt med tradicijo in modernostjo tu išče rešitev z ohranjanjem tradicionalnih kultov ob sprejemanju uporabne sodobne tehnologije.¹⁹ Raba lokalnega jezika *igbo* dodatno vzporeja *Amadi* s širšimi prizadevanji na področju osamosvojitve afriškega filma. Domači jezik je pritegnil precej občinstva in s tem se je Balogunu razkril eden od pogojev za uspeh filmov (Ukadike, 1994: 147).

Tudi Ola Balogun je za produkcijo filmov potreboval lastno produkcijsko družbo. *Afrocult Foundation* je bila registrirana leta 1974. V njeni pristojnosti sta bili poleg produkcije filmov tudi distribucija in prikazovanje, pa tudi izdaja knjig in plošč in prodaja opreme. Družba je (ko)producirala devet celovečernih filmov in en dokumentarec ter izdala tri plošče. Imeli so 16- in 35-mm kamero, naprave za snemanje zvoka, osvetlitev in montažno mizo za oba formata. Poleg svojih je distribuirala tudi nekaj tujih filmov. Kljub vsem aktivnostim je morala za snemanje filmov najemati bančna posojila in iskati koproducente, zato je bil celoten sistem odvisen od uspeha filmov. Prva produkcija *Afrocultra Amadi* je izjemoma dobila državno pomoč v obliki transporta in nastanitve ekipe (Balogun, 1984: 41–44).

Z naslednjim filmom po *Amadiju* se je Balogun želel še bolj približati občinstvu. Zato se je ponovno odločil za lokalni jezik, tokrat joruba. V smeri popularizacije filmov, ki bi obenem izhajala iz že obstoječe kulturne prakse, se je Balogun lotil skupnega projekta z Durom Lapidom, slavnim vodjem ene od skupin jorubskega gledališča, ki je uživalo veliko priljubljenost. Sodelovanje med Durom Lapidom, ki je napisal glasbo in besedila za film, in Balogunom, ki je prevzel scenarij in produkcijo, se je izkazalo za plodno. Film, ki velja za prvi musical subsaharske Afrike, je pri jorubskem občinstvu doživel nesluten uspeh. *Ajani-Ogun* (1976) je zgodba o mladem lovcu, ki se bojuje proti skorumpiranemu staremu politiku, ki je njegovi družini vzel zemljo, zdaj pa se hoče polastiti še Ajanijeve ljubezni. Čeprav je film precej lahkoten z veliko glasbe, petja in plesa, ne zanika politične realnosti.

Zaradi velikega uspeha *Ajanija Oguna* je indijsko-nigerijska distribucijska družba Balogunu ponudila koprodukcijo njegovega naslednjega filma. Toda Balogun se ni želel ponavljati, zato je ubral nekoliko drugačen pristop; hotel je narediti popularen film vsenigerijskega značaja, zato je v glasbeni komediji *Musik-man* (1976) uporabil pidgin angleščino in slavne nigerijske osebnosti. Gre za zgodbo natararja, ki postane slaven glasbenik. Film pri publiku ni uspel, delno zaradi tehničnih težav med snemanjem, ki so preprečile dosleden razvoj humorne dimenzije tega filma (Balogun 1984: 64).

Medtem je jorubsko občinstvo že čakalo na novega *Ajanija Oguna*. Tudi velemožje gledaliških skupin so bili željni sodelovanja in uspeha, ki so se ga upravičeno nadejali, in so v ta namen pričeli ustanavljati svoje produkcijske družbe, ki so obstajale le na papirju. Balogun je sprejel ponudbo Adeja Folayana, znanega gledališkega igralca, za koprodukcijo in režijo *Ilja Ominira* (*Boj za svobodo*, 1977). Film je adaptacija Faletijevega romana o tiranskem kralju, ki

¹⁹ Zanimivo je, da so takšen princip propagirali tudi angleški kolonialni filmi: posodobitve z ohranjanjem "pozitivnih" tradicij. Toda takrat so to, kaj od novega sprejeti in kaj od starega spremeniti, vsiljevali angleški kolonizatorji.

ga je prej priredila Folayanova skupina. Če sta pri prvem jorubskem filmu filmar in gledališčnik usklajeno sodelovala, je pri drugem med Folayanom in Balogunom nenehno prihajalo do konfliktov (Balogun 1984: 63, 64, Ukadike 1994: 150). Ta vzorec napetosti med interesi igralcev jorubskega gledališča, ki so film videli predvsem kot sredstvo promocije svoje skupine in vir zaslužka, in med režiserjevimi zahtevami po ustrezni adaptaciji za filmski medij se je ponavljal v naslednjih sodelovanjih med Balogunom in predstavniki gledališča in preprečeval, da bi se lahko nova zvrst filma razvila v vsem potencialu.

Na podlagi uspeha *Ajani Oguna* so Baloguna k skupnemu projektu povabili tudi Brazilci, ki naj bi pokrili celotne stroške produkcije. Na mestu samem, v Braziliji, pa se je moral Balogun bolj ali manj znajti sam in poiskati koproducente (Balogun 1984: 65). A *Deusa Negra* (1978), za katero je scenarij napisal Balogun, je zgodba o iskanju korenin potomcev afriških sužnjev, ki so se iz Brazilije vrnil v Afriko. Babatunde na očetovo željo odpotuje v Brazilijo, da bi poiskal sorodnike. Preko mističnih razodetij skupaj z Eliso odkrijeta, da sta reinkarnaciji svojih prednikov, ki so jih pripeljali v Brazilijo, in lahko skupaj nadaljujeta, kar so oni zamudili. Film je bil prikazan na več mednarodnih festivalih, vendar pri domačem občinstvu ni dosegel priljubljenosti jorubskih filmov (Pfaff 1988: 21–28).

Konec istega leta se je na Baloguna obrnil Chief Hubert Ogunde, starosta jorubskega gledališča, da bi skupaj posnela njegovo uspešnico *Aiye*. Gre za dobro znani boj med dobrim, ki ga zastopa tradicionalni zdravilec, in zlim, ki je poosebljeno v čarovnicah. Film, opremljen s specialnimi efekti in zvezdniško prisotnostjo Ogundeja, je zopet pritegnil množice.

Toda napetosti med Ogundejem in Balogunom so bile večje kot kdaj prej (Balogun 1984: 67).

Potem je Balogun zopet poskušal posneti nekaj svojega. Tokrat je odšel v Gano in po romanu kenijskega pisatelja Meje Mwangija o gibanju Mau Mau ustvaril film z afriškim pogledom na osvobodilna gibanja. *Cry Freedom* (1981), ki je odkrito želel prenesti politično sporočilo, so afriški intelektualci dobro sprejeli, čeprav so mu evropski kritiki očitali pomanjkanje stilistične inventivnosti. Toda množice niso kazale zanimanja za vzgojne podtöne. Poleg tega so se Baloguna navadile kot režiserja zabavnih filmov in niso bile prizanesljive do odstopanj. Ukadike opaža, da je publika hotela gledati ali filme v slogu tujih akcijskih filmov (kung fu, karate, westerni), ki jih je bila vajena, ali pa jorubske filme, katerih vsebina jim je bila kulturno blizu (a to velja le omejeno, za jorubsko publiko) (Ukadike, 1994: 153).



194 - Trg afriških filmarjev v Ouagadougou

Tako je Balogun zanihal nazaj na utečeno pot in sprejel ponudbo Mosesa Olaiya Adejuma, znanega kot Baba Sala, za adaptacijo njegove igre *Orun Mooru* (1982). Obubožani junak se hoče ubiti, toda smrt še ni pripravljena nanj in ga iz podzemlja pošlje nazaj, z dvema jajcema. Ko razbije prvo, ga obda veliko bogastvo. Iz pohlepa razbije še drugo, iz katerega stopi smrt. Film odlikuje komična igra Babe Sale. S tem, ko smeši pohlep in razsipanje denarja, celo blago kritizira novo nigerijsko mentaliteto. Ni treba ponavljati, da gledalcev ni manjkalo.

Money Power (1982), ki ga je Balogun končal istega leta, je posnet v jeziku joruba, z angleškimi in francoskimi podnapisi, brez jorubskih igralcev, vendar z drugimi znanimi imeni zopet skuša doseči čim več gledalcev. Zgodba je podobna kot pri Ajaniju: mladi novinar se upre skorumpiranemu politiku in se hkrati bojuje za svojo ljubezen. Ukadike filmu ponovno očita premalo spretno rabo filmskih izraznih sredstev in preveliko dolžino (Ukadike, 1994: 158).

Zaradi gospodarske recesije, ki je dodatno podražila uvoz filmskih materialov, se je potem Balogun zatekel k snemanju reklam in drugim dejavnostim. Polje jorubskega filma je tako povsem prešlo v roke vodij gledaliških skupin, ki so ga vključile v svojo ekonomijo. Pri tem je filmska dimenzija tega sodelovanja še bolj nazadovala.

Kot že rečeno, je večina "šefov" gledaliških skupin ustanovila svoje produkcijske družbe. Ade Folayan, Chief Hubert Ogunde in Moses Olaiya Adejumo, ki so prvi film posneli skupaj z Balogunom, so v osemdesetih nadaljevali s produkcijo filmov, ki so bili večinoma priredbe njihovih gledaliških predstav in v katerih so igrali glavne vloge. (Balogun, 1984: 82–87)

Seveda Balogun in jorubski filmi niso bili edini proizvajalci filmov v Nigeriji. Ukadike se najbolj navdušuje nad Sanyo Dosunmunjem, ki pa je žal posnel le en film. *Dinner with the Devil* (1975) obravnava sicer pogosto tematiko korupcije, toda menda ni nikjer drugje življenje tako realistično prikazano in protagonisti tako dodelani (Ukadike, 1994: 159). Tudi Jab Adu je bil videti perspektiven, saj je posnel povsem nigerijski film brez tujih investitorjev *Bisi, Hči reke* (1976), z ljubezensko zgodbo, tradicionalnim božanstvom in sodobnimi razmerji moči. Omeniti moramo tudi Eddija Ugbomaha, ki je posnel veliko število filmov akcijskega žanra, v katerih sicer uporablja holywoodske klišeje, vendar se loteva sodobnih nigerijskih problemov. Čeprav je Ugbomah pripadnik etnične skupine Igbo in je delal v Lagosu, ki ga obdajajo Jorube, se je odločil za angleščino in pidgin angleščino, se pravi, da je hotel doseči celotno nigerijsko publiko (Ukadike, 1994: 160–166, Balogun, 1984: 75–82).

Splošna gospodarska recesija je v Nigeriji proti koncu osemdesetih let povsem onemogočila nadaljnjo filmsko produkcijo. Ostala je le cenejša videotehnologija, ki so jo najprej začele uporabljati prav jorubske gledališke skupine, ki so že imele občinstvo. Z zategovanjem pasov (zaradi *Structural Adjustment Programme*) so jorubske skupine opustile predstave v živo in jih povsem nadomestile z video posnetki, ki pa so jih še vedno javno prikazovali (Haynes in Okome, 1997: 24, 25). Tudi organizacija produkcije jorubskih videov je specifična. Pri produkciji sodeluje družinsko organizirana gledališka skupina, ki si z drugimi skupinami izmenjava igralce. Vloge so tipizirane, vendar je scenarij vedno odprt, da lahko sprejme

nepričakovane igralce. Zgodbe so zapletene, vendar je karakterizacija likov navadno dokaj površinska. Tehnično znanje je minimalno. Poleg tradicionalnih tem jorubskega gledališča posegajo po novih, urbanih temah, ki se prepletajo z magijo in nenavadnimi zasuki usode. Še najbolj spominjajo na televizijske soap opere, tudi v tem, da imajo več delov. Vsemu navkljub je v zgodbi še vedno mogoče najti elemente ustne pripovedi in celo družbene kritike.

Vsebinsko podobni, le da z manj elementi tradicionalne mitologije, so igbo in pidgin video filmi, ki so nastali iz posnemanja hollywoodskih žanrov in prav tako pristali v nekakšnih soap operah. Na voljo imajo precej večji kapital poslovnežev, ki jih video zanima le kot sredstvo za pranje denarja. Nastaja tudi video produkcija v angleškem jeziku, ki jo producirajo *nouveau rich* in je tudi namenjena novi buržoazni eliti.

Poleg navedenega nigerijske video filme od drugih afriških filmov ločuje etnična raznolikost. Najbolj izrazito ekskluzivistično uporabo jezika in lokalnih tradicij in legend zasledimo prav v jorubskih videih, medtem ko so igbo in angleški etnično bolj odprti, zato pa so bolj izpostavljeni vse bolj izrazitim razrednim delitvam. Haynes je mnenja, da je nigerijska video industrija vsem pomankljivostim navkljub bogato izhodišče za razvoj filma, ko bodo to spet omogočale okoliščine (Haynes in Okome, 1997).²⁰

SKLEP

Za konec bom primerjala odnos, ki sta ga imela do filma Sembene in Balogun, in skušala povezati njuno delo ter nigerijske in senegalske filme nasploh s razmerami za delo.

Sembene je ena najvidnejših osebnosti afriškega filma nasploh. Film je od začetka vse do danes videl kot sredstvo, s katerim lahko množicam omogoča, da se zavedo družbeno-politične situacije, v kateri živijo, in se odločijo za spremembe.

“Poznam svoje sanje in vem, kaj želim svojemu ljudstvu, ampak ni dovolj, da si jaz to želim, da bi tudi prišlo do tega. Samo pokažem lahko, v kakšnih okoliščinah živite, ne morem pa narediti več kot vi ... Vem, da se je treba vedno bojevati, da bi izboljšali razmere v katerih živimo. Vem tudi, da ljudje ne bodo gledali mojih filmov zato, da bi se razvedrili, ampak zato, da bi se poučili. Mislim, da (moji filmi) omogočajo, da se izpostavijo problemi in to lahko posledično omogoča debate. To je to, kar lahko izhaja iz umetniškega dela. Svoje filme spočenjaj kot predstavitev univerzuma, ki ga lahko spremenimo.” (Hennebelle, 1978: 124)

Seveda je prav zaradi hotenja, da bi s filmi vplival na ljudi, da se odločijo za spremembe, Sembene želel, da jih vidi čim več ljudi.²¹ Ob tem pa je bil izrazito proti komercializaciji afriških filmov, saj je menil, da se tako izgubi njihovo temeljno poslanstvo; postali bi podobni tujim filmov, katerih namen je bežanje od vsakdanjih problemov, namesto soočanje z njimi

²⁰ Kratki film (35-mm) *A Barber's Wisdom* (2000) nigerijske režiserke Amake Igwe, prikazan na letošnjem festivalu v Milanu, kaže, da je vendarle mogoče tudi v Nigeriji (v tem primeru z južnoafriškimi koproducenti) posneti film na filmski trak. Poleg tega se v Angliji kalijo nigerijski talenti, kot je Newton I. Aduaka, ki je v Londonu posnel prvi celovečerec *Rage* (2000).

²¹ Iz pogovorov z različnimi afriškimi filmarji lahko sklepam, da so njegovi filmi, kadar jih je mogoče videti, v frankofoni Afriki dobro obiskani.

(Hennebelle, 1987: 124). Sembene se prav tako noče zatekati v idealizacijo preteklosti:

“Nočem idealizirati Afrike pred prihodom belcev: napačno bi bilo slikati idiličen portret. Danes, ko kontradikcija ni več med kolonizatorji in koloniziranci, pač pa med lokalno buržoazijo in ljudstvom, lahko prvi izrečemo to resnico.” (Hennebelle, 1978: 119)

Če se vrnemo k afriškim političnim mislecm dekolonizacije, bi Sembenejevo delo lahko primerjali s Fanonovo usmeritvijo, ki vidi rešitev iz kolonializma v boju množic, medtem ko bi bilo Balogunovo stališče bližje *négritude* (ki je zagovarjala obujanje tradicij) ali vsaj Cabralu, saj je bil Balogun mnenja, da so pomembne vrednote lastne kulture, ki jih lahko najdemo v preteklosti:

“Afriški filmar upravlja s pomembnim komunikacijskim sredstvom, ki lahko veliko prispeva k spremembam Afrike. Toda v tem oziru se pri nas razmišlja o filmu kot o sredstvu za poučevanje: ‘politično’ in didaktično. Ne razmišlja se dovolj pogosto, da pravi boj v Afriki predstavlja ponovno odkrivanje vrednot, načinov mišljenja, pristopanja k problemom, ki se naslanja na ponovno odkrito zaupanje v nas same, našo civilizacijo in naše tradicije. Ne v vračanju v preteklost, ampak v kontinuiteti.” (Ruelle, 1978: 23)

Medtem ko se je Sembene v združenju afriških filmarjev zavzemal za osamosvojitve distribucije in za državne filmske fonde, predvsem pa se je posvečal dekolonizaciji skozi vsebino, je bil Balogun bolj ali manj prisiljen na film že spočetka gledati s komercialne plati:²²

“Po drugi strani je (film) industrija: za njeno vzdrževanje so potrebni gledalci ... Vlade pogosto ne razumejo kulturne vloge filma in niso pripravljene pomagati filmarjem. Ustvariti moramo ekonomsko bazo, ki bo omogočala, da se film sam vzdržuje. Torej moramo najti popularne oblike.” (Ruelle, 1978: 23)

Balogun je našel zelo uspešno obliko jorubskih filmov, ki je edinstven pojav v spektru afriških filmov. Temelji na lokalni popularni kulturi, je izjemno priljubljena pri lokalnih gledalcih, to ji omogoča tudi finančno samozadostnost. Toda Balogun se ni hotel omejiti le na eno formulo in je iskal druge možnosti za izražanje umetniških in družbenokritičnih ambicij, kar pa ni naletelo na odobravanje občinstva, ki ga je potreboval. Obžalovanja vredno je, da mu jorubskega filma ni uspelo še bolj razviti in prilagoditi filmskemu mediju. Čeprav se zdi omejitev jorubskih filmov in nigerijskega filma nasploh na video format neke vrste nazadovanje, to trmasto vztrajanje filma kot zabavne industrije predstavlja preživetveno sposobnost in gojišče za potencialni razvoj nigerijskega filma v bodočnosti, v kolikor bi se ekonomske razmere popravile.

Medtem ko je Balogun očitno obupal nad možnostjo za snemanje filmov in se preusmeril v produciranje glasbe, je Sembeneju še lani uspelo dokončati nov film.²³ V filmu *Fat Kiné* (2000), ki ga je produciral Sembenejeva družba *Domireew*, Sembene ponovno položi usodo Afrike v roke afriškim ženskam in mladim. Sporočilo je logično nadaljevanje *Guelwaara*: le če se potruš sam, doma v Afriki, lahko uspeš.

Kar zadeva kolonialno politiko, je Francija skušala z novimi sredstvi nadaljevati kulturno

prevlado, Anglija pa je film bolj ali manj prepustila “*poslu*”, ki je predstavljal že njeno kolonialno poslanstvo.²⁴ V nekdanjih francoskih kolonijah je prišlo do zanimivega paradoksa, ko je pomoč nekdanjih kolonizatorjev omogočala razcvet izrazito družbeno kritičnih in eksperimentalnih filmov, katerih ost je bila pogosto usmerjena na njihovo ravnanje v kolonijah ali na neokolonialne odnose, ki so jih vzdrževali s pomočjo lokalnih elit. Celo Sembene, ki je bil zelo kritičen do francoske pomoči, je pri nekaterih filmih vendarle sodeloval tudi s francoskimi institucijami, saj je potreboval denar. Vsem slabostim francoske pomoči navkljub je vendarle treba priznati, da bi brez nje v frankofoni Afriki nastalo manj filmov, oziroma bi nastajali počasneje. Po drugi strani pa so prav francoske distribucijske družbe z monopoli dolgo preprečevale, da bi se razvile samostojne produkcijske možnosti v zahodni Afriki. Navsezadnje se je izkazalo, da niti pomoč lastne države ni nujno idealna, saj omogoča nadzor nad vsebino.

V Nigeriji ni bilo na voljo niti pomoči nekdanjih kolonizatorjev, niti pomoči lastne države, ki jo je sicer obljubljala, vendar so med mnogimi državnimi udari prevladale druge prioritete. Tako je produkcija nigerijskih filmov zaznamovana s podjetniškim in pridobitniškim duhom, ki mora imeti za prvi cilj zabavanje občinstva. To sicer ne pomeni, da se socialne in politične tematike ne pojavljajo, vendar niso v ospredju. Prednost tovrstnega sistema je samozadostnost nigerijske filmske in video produkcije, ki pa je seveda vsebinsko in stilistično omejena. Vendar je vseeno obarvana z lokalnim družbenim okoljem in kulturo in lahko do neke mere nadomesti tuje produkte zabavne industrije. To je “*dobro*” za nacionalizem, ne pa za razredno revolucijo.

Seveda bi bilo odlično, če bi se končno uresničile zahteve FEPACI-ja po afriškem filmskem trgu in možnostih za neodvisno ali interafriško produkcijo. Obenem pa je treba priznati, da so filmi povsod po svetu različni: eni se nagibajo v komercialno plat tega medija, drugim gre za iskanje novega in za upor. Slednji imajo navadno manjšo publiko in težje zberejo sredstva. Ali je kje na afriški celini mogoče združiti oboje, pa bi videli šele, če bi bili afriški filmi bolj dostopni afriškemu občinstvu.

²² S tem je povezana še ena razlika med njima: če je Balogun ves čas uporabljal zvezde ali znana imena, je Sembene praviloma delal z naturščiki.

²³ Ne enega ne drugega ni zanimal niti video niti 16-mm trak kot cenejša možnost za izdelovanje vizualnih pripovedi. Širše gledano je namreč upati, da bodo prav cenejše moderne tehnologije, kot je video, omogočile širšo dostopnost “filmskega” izražanja v Afriki.

²⁴ V Gani je po osamosvojitvi sicer ostala filmska šola in Nkrumah je dal zgraditi veličastne studie, a vse kapacitete so bile le malo izrabljene. Režiserji igranih filmov (to sta predvsem Kwaw Ansah in King Ampaw) so tudi tam prepuščeni predvsem lastni iznajdljivosti. Ansah se nikakor ni hotel spuščati v koprodukcije, da bi ohranil popolno ustvarjalno svobodo, zato je trajalo več kot desetletje, preden mu je uspelo posneti dva filma, ki sta bila deležna navdušenega sprejema publike in kritikov (Ukadike, 1994: 27-141, Diawara, 1992: 5-7, 118).

LITERATURA

- ANDRADE-WATKINS, CLAIRE (1996): France's Bureau of Cinema - Financial and Technical Assistance 1961–1977. Operations and Implications for African Cinema. V: Bakari, Imruh in Mbye B. Cham (ur.), *African Experiences of Cinema*. London: British Film Institute, str. 112–128.
- BACHY, VICTOR (1983): Panoramique sur les cinémas africaines. V: *Cinéma Action*, št. 26, str. 23–44.
- BOUGHEDIR, FERID (1987): *Le cinéma africain de A – Z*. Bruxelles: O.C.I.C.
- CAMERON, M. KENNETH (1994): *Africa on Film. Beyond Black and White*. New York: Continuum.
- BALOGUN, FRANÇOISE (1984): *Le Cinéma au Nigeria*. Bruxelles: O.C.I.C.
- CABRAL, AMILCAR (1980): *Unity and Struggle: Speeches and Writings*. London, Nairobi, Ibadan: Heineman.
- CONVENTS, GUIDO (1986): *Prehistoire du cinéma en Afrique 1896–1918: À la recherche des images oubliées*. Bruxelles: O.C.I.C.
- DIAWARA, MANTHIA (1992): *African Cinema: Politics and Culture*. Bloomington, Indianapolis: Indiana Univrsity Press.
- DICTIONNAIRE (1991): *Dictionnaire du cinéma africain. Tome 1*. L'Association des trois mondes. Editions Karthala.
- EATON, MICK (1979): *Anthropology-Really-Cinema: The films of Jean Rouch*. London: British Film institute.
- FANON, FRANTZ (1963): *Upor prekleth*. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- GABRIEL, TESHOM H. (1994): Towards a Critical Theory of Third World Films. V: Pines, Jim in Paul Willeman (ur.): *Questions of Third Cinema*. London: British Film Institute.
- HAYNES, JONATHAN IN ONOOKOME, OKOME (1997): Evolving Popular Media: Nigerian Video Films. V: Haynes, Jonathan (ur.): *Nigerian Video Films*. Jos: Nigerian Film Corporation by Kraft Boks Limited, str. 21–45.
- HAYNES, JONATHAN (1999): Nigerian Cinema: Strucural Adjustments. V: Harrow, Kenneth W. (ur.), *African Cinema: Postcolonial and Feminist Readings*. Trenton, Asmara: Africa World Press, str. 143–177.
- HENNEBELLE, GUY (1978): Sembene Ousmane. V: *Afrique Littéraire et artistique*, št. 48, str. 111–127.
- LOIZOS, PETER (1994): *Innovation in Ethnographic Film: From Innocence to Selfconsciousness, 1955–1985*. Manchester: Manchester University Press.
- LUNAČEK, SARAH, in VAN DAELE, KOEN (2000): *Kino Afrika*. (Katalog retrospektive). Ljubljana: Kinoteka.
- MGBEJUME, ONYERO (1989): *Film in Nigeria: Development, Problems and Promise*. Nairobi: African Council on Communal Education.
- PAFF, FRANCOISE (1984): *The Cinema of Ousmane Sembene. A Pioneer of African Cinema*. Westport, London: Greenwood Press.
- PAFF, FRANCOISE (1988): *Twenty-five Black African Filmmakers*. New York, Westport, London: Greenwood Press.
- PAFF, FRANCOISE (1990): What's New in the Cinema of Senegal. V: *Black Film Review*, vol. 6, št. 2, str. 16–19 in 28–29.
- RUELLE, CATHERINE (1978): Ola Balogun. V : *Afrique littéraire et artistique*, št. 49, str. 22–25.
- STOLLER, PAUL (1992): *The Cinematic Griot: The Etymology of Jean Rouch*. Chicago, London: The University of Chicago Press.
- TOMASELLI, KEYAN G. (1996): "African" Cinema: Theoretical Perspective on Some Unresolved Questions. V: Bakari, Imruh in Mbye, B. Cham (ur.), *African Experiences of Cinema*. London: British Film Institute, str. 165–175.
- UKADIKE, NWACHUKWU FRANK (1994): *Black African Cinema*. Berkely, Los Angeles, London: University of California Press.
- VIEYRA, PAULIN SOUMAROU (1983): *Le Cinema au Senegal*. Bruxelles: O.C.I.C.



A black and white photograph of a textured wall. In the upper right, there is a dark, irregular shape. Below it, the word "vpisave" is written in a bold, white, sans-serif font. The wall has a grainy, mottled appearance with various shades of gray and black. The word "vpisave" is positioned in the upper right quadrant of the image.

vpisave

Ženske v afriški literaturi

ZAČETKI ROMANA V AFRIKI

V članku bom spregovorila o samih začetkih afriške književnosti, kdaj je nastala in v katero smer se je razvijala, dotaknila se bom problematike jezika in delitve afriške književnosti na posamezna obdobja. Moje zanimanje pa je predvsem usmerjeno v ženske v afriški literaturi: kaj nam skozi ženske like v romanih pripovedujejo avtorji in avtorice o odnosu do položaja žensk.

Chinua Achebe, priznan nigerijski pisatelj, je nekoč dejal, da želi z deli zapolniti vrzel v pisanju o Afriki in njenih ljudeh, kajti svet je Afriko poznal le po opisih tujcev, ki so hodili v Afriko ali bivali v Afriki. To so bili popotniki in uradniki kolonizatorskih režimov, ki so objavljali svoje vtise, posamezniki, ki so izhajali večinoma iz Evrope, kjer je prevladovalo mnenje, da je bila Afrika do prihoda kolonizatorjev dežela brez zgodovine; afriške narode so imenovali 'nerazviti narodi', ker je razvoj predpostavljaj zgodovino, ki je afriški narodi naj ne bi imeli.

"Okrajni komisar je odšel s tremi ali štirimi vojaki. V mnogo letih, ko je poskušal po različnih krajih Afrike sejati blagoslov kulture, se je naučil marsičesa. Sem je sodilo spoznanje, da se okrajni komisar ne sme nikoli sam ukvarjati z malenkostmi, kot je na primer snemanje obešenca z drevesa. Tako bi lahko zgubil spoštovanje domačinov. To je želel posebej poudariti v knjigi, ki jo je nameraval napisati. Med potjo proti sodišču je razmišljal o tej knjigi. Vsak dan je prinašal novo gradivo. Zgodba moža, ki je umoril sodnega pomočnika in se zatem obesil, je bila napeta in sočasno poučna. Morda bi ji lahko posvetil celo poglavje, morda le daljši odstavek ... Tako mnogo bi lahko napisal, da se ni kazalo muditi pri podrobnostih. Naslov knjige, o katerem je dolgo razmišljal, pa je že vedel: Prispevki k civilizaciji preprostih plemen na področju spodnjega Nigra." (Achebe, 1964: 159)

Odlomek je vzet iz knjige *Okonkwo*, ki govori o uporuh afriškega posameznika proti kolonizatorjem. Boj konča s samomorom, ki je za njegovo tradicionalno okolje sramoten. Za okrajnega komisarja je to zgodba imperialnega gospostva, ki bo prispevala k pomiritvi 'preprostih plemen', uničenje njihove sofisticirane kulture pa označi kot spravo, medtem ko je

za Achebeja ta zgodba boj posameznika, da bi ponovno pridobil dostojanstvo in samospoštovanje afriškemu ljudstvu, ki ga je evropski imperializem poteptal in uničil. Gre za dva različna pogleda na en dogodek, na zgodbo, katere problematiko je Achebe tako dobro predstavil bralcem. Tudi pri Achebeju sta bila povod, da je sploh začel pisati, dva konkretna literarna izdelka avtorjev Josepha Conrada in Joyca Caryja, ki sta pisala o kolonialni Afriki; Conrada je celo označil za rasista.

V viktorijanski Angliji je delovalo Londonsko etnografsko društvo, kjer so se med drugim ukvarjali tudi s problemom, kako obravnavati afriška ljudstva. V društvo so vabili



196 - Pričeska sopotnice

popotnike in na podlagi njihovih zgodb sklepali različne sodbe. Povabili so znanega popotnika, kapitana Richarda Burtona (Davidson, 1969: 18), ki je na podlagi doživetij in stikov z domačini povedal, da se ljudstva na afriški celini niso uspela premakniti iz primitivizma na višjo raven. Prepričani so bili, da jim tudi ne bo uspelo brez tuje pomoči. Na lestvici hierarhičnega napredka (kot so si jo zamišljali konservativni viktorijanci) z Evropo na vrhu Afričani sploh niso tekmovali. Kolonizatorji in popotniki so opazovali življenje, kjer je večina prebivalstva živela v vaseh, v skromnih bivališčih z malo materialnimi dobrinami, večina tudi ni znala pisati.

Po Burtonovem mnenju se je Afričanu, ko je odrasel, umski razvoj ustavil, nato je samo še nazadoval. Splošno prepričanje tistega časa o prebivalcih afriške celine je bilo, da so kot otroci, ki ne bodo nikoli odrasli.

Afriški človek v delih Burtona in podobnih avtorjev po mnenju mnogih ni bil verodostojno prikazan, to pa so želeli Chinua Achebe in njegovi somišljeniki s svojimi deli popraviti. Da so za sredstvo izbrali ravno roman, ni naključje: ta uvožena literarna zvrst je domačim piscem omogočila realistične opise afriškega življenja. Afriški roman so kritiki delili na dve obdobji: roman petdesetih in šestdesetih let ter na roman sedemdesetih let in naprej, in sicer glede na prelomno leto 1960, tako imenovano 'leto Afrike', v katerem je večina afriških držav dosegla neodvisnost. Romani prvega obdobja so bili večinoma avtobiografski: avtorji so se z nostalgijo vračali v dneve otroštva (Camara Laye, Chinua Achebe). Večina avtorjev je v delih obravnavala temo rasizma in kolonializma. Prvi romani so nastali v času velikih družbenih in gospodarskih sprememb; ena teh je bilo tudi širjenje pismenosti na celini, kjer je kulturna tradicija temeljila na ustnem izročilu. Moderna literatura se je začela šele z latinico, ki so jo v Afriko prinesli misijonarji različnih narodnosti; v začetku se je vsebinsko in oblikovno slepo ravnala po evropskih zgledih. Pisce je zanimala analiza in

kritika kolonialnih odnosov; zlasti v delih, pisanih v francoščini, pa se je kazal odpor do civilizacije in kulture kolonizatorjev, ki sta tako uničujoče delovali na Afriko. Wole Soyinka je zapisal, da se afriški romani delijo na čas pred neodvisnostjo in po neodvisnosti, v katerem niso v ospredju odnosi med kolonizatorji in koloniziranimi, ampak odnosi med Afričani. Pišejo o problemih sodobnega življenja, opisujejo nezaposlenost, korupcijo, nezakonito bogatenje, porajanje elite. Nastajali naj bi 'romani razočaranja', da politična osvoboditev ni prinesla tudi resnične osvoboditve, ampak se je spremenila samo barva kože izkoriščevalcev. Leto neodvisnosti naj bi pomenilo prelomnico med dvema zgodovinskima obdobjema, med katerima naj bi bile bistvene razlike. Vendar se je izkazalo, da ni bilo tako, kajti za ljudstvo se ni nič bistvenega spremenilo: kolonizatorje so zamenjali domači ljudje, najpogosteje z njihovo pomočjo. Opraviti so imeli z neokolonializmom, kar so razkrivali tudi pisatelji v svojih delih. Ob 'romanu razočaranja' se je kasneje razvil 'roman spoznanja', ko ni šlo več za razliko med kolonizatorji in koloniziranimi, ampak za razredno razlikovanje.

Achebe je tako v prvem romanu za razpad tradicionalne družbene ureditve krivil vdor tuje civilizacije



197 - Naslovnica knjige



198 - Del slika v jurski palači

v Afriko, medtem ko je v drugem romanu opisal spopad med evropsko civilizacijo in afriško tradicijo, med evropskim načinom življenja in med plemenskimi institucijami, moralo in religijo. Vendar si za opise, tako kot mnogi drugi, ni izbral svojega - afriškega jezika, temveč je (tako kot večina) pisal v jeziku kolonizatorjev. Znana je usoda tistih posameznikov, ki so pisali v afriških jezikih; te pisce je zunaj domovine komaj kdo poznal, čeprav so doma dosegali visoke naklade. Podatki o delih v afriških in kolonialnih jezikih kažejo, da je bila večina del v domačem jeziku napisana na angleškem ozemlju; Belgijci in Francozi so izvajali politiko asimilacije, medtem ko je britanska posredna vladavina spodbujala razvoj pismenosti in književnosti v domačih jezikih, vendar le pod strogo britansko misijonarsko cenzuro. Pojavi se vprašanje, ali sploh lahko govorimo o nacionalnih književnostih v Afriki, če ni bilo rešeno vprašanje nacionalnega jezika. Vemo, da večina afriških jezikov ni opismenih, standardiziranih, niso jih uvedli v šole, zato so še vedno vezani na tradicijo, ne na novosti, kot je na primer roman. Nekateri domači kritiki so menili, da je bilo v jeziku kolonizatorjev nemogoče misliti 'afriško', a to so pisatelji zavračali. Eden izmed kritikov pisanja v tujem jeziku je tudi kenijski pisatelj Ngugi Wa Thiong'o, ki je začel pisati v kikuju, jeziku svoje etnične skupine; meni, da literatura, ki je napisana v evropskem jeziku, ne more biti 'afriška literatura', ampak jo je sam imenoval 'afroevropska' literatura. Po njegovem je kenijska nacionalna literatura lahko le tista, ki bo z jezikom, kulturo in zgodovino dosegla večino kenijske populacije, delovnega ljudstva, ki prevladujejo v vseh etničnih skupinah znotraj kenijskih meja. Uveljavljeni nigerijski pisatelj pa je bil mnenja, da bo angleščino "pripravil do tega, da bo prenesla težo afriške izkušnje. To bo nova angleščina, v popolni skladnosti z domom, domom prednikov, spremenjena le toliko, da bo ustrezala novemu, afriškemu okolju" (Cvjetičanin, 1978: 262). Afriška književnost je bila, izhajajoč iz jezika, v katerem je bila pisana, namenjena izobraženemu prebivalstvu, to je tistim, ki so znali brati v tujih jezikih. Taki bralci so v Afriki pomenili družbeno elito, zato je bila afriška literatura takoj razredno razslojevalna.



199 - Baulski torzo

ETNOGRAFIJA V LITERaturi

Koliko si lahko antropologi pomagajo z afriškimi romani? Avtorji so v opisih zelo natančni opazovalci in realistični pripovedovalci; ravno to, kar antropolog potrebuje, da jih vzame kot dopolnilo svojim ugotovitvam in opažanjem. Proces je bil tudi obraten, kajti tudi nekateri afriški

književniki so se seznanjali z deli antropologov in jih preučevali; v mislih imam predvsem Achebeja, ki je knjigi *Okonkwo* skušal rekonstruirati preteklost. V tem delu je bil očitno tako dosleden in prepričljiv, da so ga celo obtoževali, da je bil v opisih vsakdanjega življenja v tradicionalni igbojevski vasi in družini preveč etnografski. Nasploh je afriški roman v prvem obdobju izpovedoval zanimanje za zgodovino, v glavnem je skoraj vedno ostajal v okviru etnografskih izpovedovanj. Quayson v članku opozarja na nevarnost, da se afriška literatura bere kot dokument o afriškem življenju in kulturi. Tudi avtor spremne besede k prvi izdaji Achebejevega romana *Človek iz ljudstva* (*A Man of the People*), ki je izšel leta 1966, je zgodbo označil kot zgled dokumentarnega novinarstva in sprožil številne polemike. Zlasti Miller, s katerim se tudi osebno strinjam, je bil prepričan v posebno povezavo med afriško literaturo in antropologijo, saj govori o posebni 'antropološki retoriki' v afriškem pisanju; medtem ko Quayson nastopa proti tako imenovanemu etnografskemu odnosu do afriške literature, ki se že vnaprej bere z namenom testiranja avtentičnosti in z zavestjo o kulturnih razlikah znotraj take literature. Bralec afriškega romana prav gotovo zaseda poseben položaj, ker je opredeljen s svojo drugačnostjo, zato je

potrebno neko antropološko zavedanje, ki nas obvaruje pred slepim prebiranjem teh del.

Antropolog (po Millerju) naj bi zavzel poseben etnični (zato tudi etičen) pristop, kajti prav s tem podpira kulturne specifičnosti prostora in ugotavlja, zakaj je afriška literatura nekaj posebnega. Po drugi strani pa gledajo zlasti marksistični kritiki na te antropološke poglede kot na poskuse izolacije Afrike na podlagi njenih kulturnih posebnosti, zato ne vidijo nekaterih širših vzorcev, ki se pojavljajo v obdobju po končani kolonizaciji, denimo, da je rasno nasprotje v času kolonizacije po osvoboditvi zamenjalo razredno. Kateri pristop je torej (bolj)

evropocentričen: marksističen, ki prenaša razredni boj in proletariat na afriško celino, ali strategija vpetosti v *nacionalno*, ko je bil projekt pričakovane dekolonizacije razumljen izključno skozi prizmo ustanovitve neodvisne nacionalne države?

Antropologe, ki so delovali v Afriki, so obtoževali sodelovanja s kolonizatorji; kot je zapisal Geertz, naj bi "pripravili teoretično osnovo in praktično podlago za kolonizatorjev 'osvoji in vlada'" (Miller, 1990: 34). Prepričan je bil, da so kolonizatorji izumili etnično tradicijo za 'svoje' domačine, da so jih lahko kontrolirali. O očitkih antropologom v Afriki je pisal tudi Adam Kuper (Kuper, 1998). Zlasti britanska socialna antropologija se je videla kot znanost, ki bi bila uporabna v kolonialni administraciji: na eni strani so bile kolonialne oblasti z veliko denarja, na drugi pa socialni antropologi, ki so potrebovali denarno podporo. Antropologi so tako začeli delovati z roko v roki s kolonizatorjem, ki je želel v vzhodni in zahodni Afriki spoznati domačine, z željo razviti in povečati sposobnost teh ljudi do te mere, da bodo lahko v prihodnosti sodelovali v administraciji in pri državnih poslih. Imenovani



200 - Flora Nwapa

so bili celo vladni antropologi, ki so zbirali podatke in sodelovali pri izobraževanju kolonialnih uradnikov. Literarnih zgodb, kjer nastopajo kolonialni uradniki, je v afriški literaturi kar nekaj, večina pa nam sporoča prepričanje v evolucionistično teorijo in evolucionistično lestvico vrednot.

Da pa ne bi ostali samo pri polemikah teoretikov o tem, kaj nam ponuja afriška literatura, in predvsem, kako jo je treba brati (če jo sploh znamo pravilno prebirati), pogledjmo konkreten primer (sodi naj bralec sam) primerjave zapisov o istem dogodku, ki sem jo opravila: o ženskah ljudstva Igbo, ki so pred kratkim izgubile moža.¹

Postopanje ob smrti je v romanu natančno opisano in se povečini sklada z etnografskimi opisi, narejenimi na terenu. Smrt moža ni bila povezana s pokončno držo, stoicizmom, ampak je bilo pričakovati neizmeren jok, celo hysterijo. Od žene pokojnika so pričakovali histeričen jok vse do nezavesti; več ko je bilo joka, večje naj bi bilo spoštovanje do pokojnika. Ženske, ki so sodelovale pri objokovanju, so na ves glas kričale o izgubi, tako so bile na koncu popolnoma fizično in psihično izčrpane.

Pogrebu je sledilo obdobje žalovanja, ki je pomenilo izolacijo, izključitev vdove iz življenja na vasi. To obdobje izolacije je bilo razširjeno v večjem delu Afrike in ne samo pri ljudstvu Igbo. Razlike so bile v dolžini in intenzivnosti. Dolžina obdobja žalovanja pri ljudstvu Igbo ni presegla enega leta: medtem ko je bila intenzivnost največja na začetku, se je nato počasi zmanjševala. Vdova naj bi med žalovanjem živela v posebni kolibi in se strogo držala plemenskih zapovedi. Po terenskih zapisih vdova prvih 28 dni ni smela oditi k reki, na trg ali na polje. Ob koncu so jo čakali številni rituali očiščenja, da se je spet lahko priključila normalnim aktivnostim. Strogi način življenja vdov se je začel že nekaj dni pred pogrebom, ko so se prenehale umivati, sedeti na tleh in drugo. Večinoma se niso smele umivati še nekaj dni po moževem pogrebu, v tem času so zavračale tudi hrano. Konec obdobja v nekaterih predelih, kjer živijo Igbi, zaznamuje vdovina obrita glava, ki pokaže, da se je lahko začela ponovno umivati in normalno jesti, medtem ko drugod vdovo obrijejo na začetku, ostrizene lase pa obredno zažgejo. Od vasi do vasi so možna odstopanja pri nekaterih delih obrednega

¹ Za primerjavo sta mi služila roman *Nevestnina* in terensko raziskovalno delo Chime Jacob Korieh, antropologinje, ki je na terenu preučevala vdove in obdobje žalovanja pri ljudstvu Igbo v Nigeriji, o katerem govori tudi roman.



201 - Žensko delo

dejanja. Hrana je bila prej zanjo posebej pripravljena, hranile so jo druge vdove iz počenih ali starih posod. Staro posodje so uporabljale zato, da so ga po končani izolaciji vrgle stran. Vdova se ni smela dotikati svojega telesa z rokami, ampak samo s pomočjo palic ali drugih pomagal. V tem obdobju so ženske veljale za nečiste, palica pa jih je branila pred napadi duhov v času žalovanja. Vdove so si pomagale med seboj: novim vdovam so pomagale tiste, ki so bile že nekaj časa v procesu izključitve. Vdove tudi niso smele imeti spolnih odnosov, če pa je katera zanosila, je to pomenilo resno kršitev tabujev.

V celotnem obdobju je šlo zlasti za zanemarjanje osebne higiene in za ločitev od bivalnega udobja: niso se smele umivati, nosile so eno samo žalno obleko, ki je bila temne ali črne barve, tako da se je vdova že na daleč ločila od drugih. Po končanem obdobju žalovanja so obredno očistili kolibo, v kateri je vdova prebila dolgo obdobje izolacije, zažgali so tudi žalno obleko. Po teh dejanjih je ženska spet zaživela normalno življenje in se je lahko ponovno poročila.

Primerjava ni pokazala razlik med opisi vdovstva različnih izvorov. Dolžina izobčenja vdov

se ujema, če posplošimo, da ni presegla obdobja enega leta in tako upoštevamo razlike v dolžini med posameznimi predeli, kjer živi ljudstvo Igbo. Tudi v romanu so opisi posebne namestitve vdov, čeprav so izpuščene podrobnosti, ki za avtorico niso imele takega pomena kot na primer za antropologe: prepovedano dotikanje telesa, pitanje. Zanemarjanje higiene se je pojavilo pri obeh, čeprav v romanu vzrok za to ni bil omenjen; enostavno naj bi spadal v dolžnost vdove do pokojnega moža. Antropologinja je vzroke za nečistost videla v strahu pred napadi hudobnih duhov in v strahu pred kršitvijo tabujev. Po koncu žalnega obdobja so bili vsi predmeti, ki so bili v stiku z vdovo, uničeni, vdova pa je postala obredno spet čista.

V neki podrobnosti pa se opisa nista ujemale, in sicer tam, kjer je šlo za vdovine las. V romanu je opisano zanemarjanje las, ker je bilo prepovedano umivanje in česanje, v etnografskem besedilu, ki je izhajalo iz terenskega poročila, pa je omenjeno britje vdovine glave.

Gre za dva nasprotna načina, pri obeh pa lahko najdemo nekaj skupnega: v obeh primerih je šlo za neurejenost in izstopanje. Lasje naj bi imeli neko posebno simboliko, saj so jih po britju zažgali ali pa zakopali na posebnem mestu, kjer naj bi prebivali hudobni duhovi.

Kljub vsem podobnostim in razlikam je treba upoštevati številne druge variante pri procesu izobčenja vdov, kajti nanj so vplivali tudi evropski zgledi, krščanstvo in islam.

² V istem letu je izdala prvenec tudi kenjska pisateljica Grace Ogot.

³ O. O. Enekwe: Antologija kratke priče Afrike (Kruševac: Bagdala, 1989), str. 6.

⁴ O. O. Enekwe je v izjavi zasedel stališče gibanja négritude, ki naj bi med afriškimi intelektualci zbudilo novo samozavest. Avtorji gibanja Léopold Sédar Senghor, Aimé Césaire in Léon Damas so prevrednotili afriško kulturno dediščino. Afriškim piscem so postavili tri zahteve: povečevanje afriške preteklosti, borba proti kolonializmu in vrnitev k domačim izvorom. Gibanje je imelo tudi številne kritike; med njimi je bila kritika Nobelovega nagradjenca Woleja Soyinke, ki je bil proti idealiziranju afriškega življenja pred prihodom belega človeka, kajti afriška preteklost je bila že prej prežeta z nasiljem. Soyinka je bil zagovornik treznejšega pogleda na domačo literaturo.



ŽENSKÉ V AFRIŠKI LITERATURI

Poskus pisateljev, da bi svetu prikazali resnično Afriko in življenje na tej celini z očmi domačinov, pa je pustil za sabo novo vrzel, in sicer pisateljevo videnje vloge, ki naj bi jo igrale ženske. Na to dejstvo so reagirale ozaveščene afriške posameznice, ki so se posvetile pisanju knjig, s katerimi so okolici in svetu skušale podati pričevanja o položaju žensk. Oboji so se z literaturo po svoje borili: pisatelji za opise resnične Afrike, kateri so nepopravljivo škodo zadali kolonizatorji, pisateljice pa za resnični prikaz življenja afriških žensk.

Pisateljice so v delih obravnavale problematiko odnosov med spoloma v Afriki in so bile do neke mere feministke, ki so bile prepričane, da je obstoječa družba moška, vzroke za to pa so iskale v družbenih odnosih in socializacijskih procesih. Afriški feminizem se je zavzel za družbeno preobrazbo žensk skupaj z moškimi in tako ni bil separatističen. Talent in znanje so uporabljale, da so se borile proti nepravilnosti do žensk v družbi, kjer so vladali moški. Leta 1966 je izšlo prvo delo pisateljice Flore Nwapa, pionirke, ki je pretrgala molk afriških ustvarjalk, ki so pisale v angleškem jeziku². Pisale so o življenju, o razpetosti med ženskimi željami ter strogostjo in omejenostjo, ki sta bili prisotni v afriški družbi na drugi strani. Eden od načinov boja proti negativni moški dominaciji je bil napad in kritika kulture, iz katere so izšli. Pisateljice so tako kritizirale afriško preteklost, ki so jo pisatelji povečevali. Problem afriške ženske je bil nasploh dvojen: biti črn in biti ženska.

Nekatere pisateljice so bile, po mnenju Onoura Osie Enekeweja,³ preobremenjene s problemi v odnosu med moškim in žensko in so se z literaturo borile proti položaju, ki ga imajo ženske v družbi, v kateri dominirajo moški; s tem naj bi ignorirale probleme širše družbe: namesto da bi slavile afriško preteklost, so jo nove generacije pisateljic napadale.⁴

Pisateljice so prvič postavile v ospredje žensko in kritizirale afriško tradicijo, ki je v družbi zapostavljala ženske. Flora Nwapa je v prvencu *Efuru* opisala boj ženske v dveh neuspešnih zakonih brez otrok. Okolica in sosede so jo sicer spoštovali ter bili veseli njene velikodušnosti in pomoči, vendar niso mogli spregledati dejstva, da je kot ženska preveč pokončna, samovoljna in uporniška. Vaški zdravnik je Efuru zaupal, da je nesrečna in brez otrok zato, ker naj bi bila izbrana za svečeno jezersko boginjo, zato bo morala prekiniti z vsemi zemeljskimi vezmi. Šele tako je lahko zaživela polno in samostojno življenje v tradicionalnem afriškem okolju, ki jo je prej zavračalo v njeni pokončni držji. Flora Nwapa je sama zanikala, da je feministka, vendar se je v delih ukvarjala predvsem z vprašanjem tradicije in transformacije žensk v afriški družbi. Tradicionalno kul-



203 - "Hayé hayé" (Songhai)

turo ljudstva Igbo, ki ji je tudi sama pripadala, njihovo družbo in mite je združila s svojimi pogledi na ženske, ki so si želele izoblikovati samosvoj karakter in so se bojevale za svojo neodvisnost v družbi. Bralcem je predstavila ženske, ki so se uspele dvigniti nad tradicionalno vlogo žena in mater ter so kljub temu še vedno pripadale domači kulturi.

Položaj žensk v sestavljenih (poligamnih) družinah, za Afriko tako značilnih, v katerih so skupaj živeli družinski poglavar, to je mož, in njegove žene, ni bil prijeten. V družinah so vladali patriarhalni odnosi. Pri ljudstvu Igbo iz Nigerije, ki je opisano tudi v delih Chinua Achebeja, so žene živele vsaka v svoji kolibi; kolibe žena so bile posejane okoli osrednje, moževe kolibe. Žena se je po poroki preselila k možu (virilokalnost). Nekateri antropologi povezujejo poligamijo z ekonomsko vlogo in motičnim načinom kmetovanja: ko se je mož večkrat poročil, je pridobil novo delovno silo. Dekleta so bila hitro vključena v vsakdanja ženska opravila tudi po vstopu v šolo, ki so jo ponavadi kmalu zapustila, saj so se že v rosnih letih poročala. Afriška dekleta so se namreč poročila zelo mlada in kmalu imela otroke, zato je izobraževanje ob družinskem življenju izgubilo ves pomen. Pisateljice so se zavedale problematičnega položaja šole, v katerem je šlo za prevzeti šolski sistem, ki je prišel od zunaj in ni bil prilagojen domačim razmeram, saj je bil izdelan za evropske razmere; kolonizatorji so ga le prenesli na afriška tla. Predvsem za dekleta je bilo šolsko obdobje prehodno, dokler niso bila zrela za poroko.

Afriške ženske so bile v družini nekakšne prehodne gostje, ki so jih že od malega navajali na to, da bodo zapustile družino in, še pomembnejše, lastni rod ter se priključile moževemu rodu takoj, ko bodo dovolj stare za poroko. Z nevestnino so si možje zagotovili pravice nad reprodukcijskimi sposobnostmi žene; poglobitna naloga je bila rojevanje potomcev in s tem nadaljevanje rodu. Če se je izkazalo, da žena ni mogla imeti otrok, so bile njene pravice zelo omejene. Z odsotnostjo dote ženska v afriškem prostoru ni imela nobenega svojega premoženja, tako da je bila v primeru izgube moža prepuščena drugim rodovnim članom.



Ženske so že zelo zgodaj občutile ločitev: najprej od svoje družine, velikokrat pa tudi ob smrti moža, ker so se poročale zelo zgodaj. Tako so nekatere, ki so bile žene veliko starejšemu moškemu, postale vdove že pri dvajsetih.

Usod afriških žensk so se v romanih lotevale tudi druge pisateljice: Buchi Emecheta je v romanu *Nevestnina* (*The Bride Price*) opisala boj mladega para, ki se je želel poročiti, vendar se družini in okolica niso strinjali z njuno poroko. Okolice namreč ni zanimala njuna medsebojna ljubezen, temveč je videla le statusno neprimerno in nezdrumljivo poroko, v kateri je igralo precejšnjo vlogo tudi plačilo nevestnine. Nevestnina je pomenila del menjave: nevesta za nevestnino. Lahko se je zgodilo, da nevestnina ni bila izplačana, to so imeli za slabo znamenje. V romanu *Efuru* si mož glavne junakinje ni mogel privoščiti plačila, zato sta se morala poročiti skrivaj. Neplačilo nevestnine pa je metalo slabo luč na par, nevestinega očeta, njegovo družino in širše sorodstvo, saj so se ljudje izogibali poročnih zvez s tako družino. Tudi v delu *Nevestnina* sta se glavna junaka prav tako poročila brez izplačane nevestnine. Mlade afriške žene, ki so se znašle v takem položaju, je spremljal strah, ki je bil posledica verovanj, saj naj bi vsa mlada dekleta, ki so stopila v zakon brez plačane nevestnine, umrla pri porodu prvega otroka.

Buchi Emecheta, nigerijska pisateljica, je bila v delih zelo kritična do afriških navad, zato tudi osovražena pri moških kolegih. Prepričana je bila, da so nigerijske ženske zasužnjene, to je nazorno ilustrirala tudi v delih. Položaj ženske po poroki je enačila s suženjstvom. V svojem delu *Vesolja materinstva* (*The Joys of Motherhood*) pisateljica predstavi pot mlade žene iz vasi v mesto, kjer jo je čakal njen bodoči mož, ki ga še nikoli v življenju ni videla, kajti za poroko sta se dogovorila oče in ženinov brat. Ko ga je prvič zagledala, je bila tako zelo razočarana, da je pomislila na beg nazaj v domačo vas. Bodoči mož je bil veliko starejši, zanamrjen in zavaljen, denar pa si je služil s pranjem intimnega perila pri evropski družini.

Nasploh je veljalo delo pri belem človeku za sramotno, saj tak človek v svojem okolju ni bil več spoštovan. Ko je v romanu *Božja puščica* nekdo izvedel, da je njegov prijatelj odšel v službo k belcu, "mi je bilo skoraj tako, kakor bi izvedel, da mi je prijatelj umrl" (Achebe, 1977: 216). Vse to je mlado dekle odbijalo pri bodočem možu, vendar se je dobro zavedalo, da je ta dogovorjena poroka volja njenega očeta in da je takšna tradicija, kateri se ne more upreti, kajti posledice bi bile hude: izobčenje iz okolja in od ljudi, brez podpore katerih ne bi mogla preživeti. Emecheta je v delih opozarjala na nepravilnost in nesmiselnost nekaterih običajev, ki

se tičejo afriških žensk. "Vsaka ženska, če je sužnja ali svobodna, se mora poročiti. Ženska vse življenje pripada nekemu moškemu. Ob rojstvu si jo lasti ljudstvo, nato je prodana in pripada novemu gospodarju. Ko odraste, bo prišel nov gospodar, ki bo zanjo plačal in jo bo kontroliral."



V romanu *Sužnja (The Slave Girl)* Emecheta govori o ženski, ki je tudi po tem, ko si je priborila svobodo, spoznala, da je še vedno zaslužnjena. "V nekem smislu še vedno ni svobodna, ker nobena ženska ali dekle v Ibuži ni bila svobodna, razen prostitutke ali tiste, ki se ji je njeno ljudstvo odpovedalo. Dekle je pripadalo najprej očetu ali starejšemu bratu, nato na splošno njeni skupnosti." (Emecheta, 1980)

Pisateljice so v delih v ospredje postavljale različne situacije, na katere ženske niso imele nobenega vpliva ter so bile v tradicionalni afriški kulturi v popolnoma podrejenem položaju. Ali torej lahko govorimo o tipično ženskih temah? Mariama Bâ (Bâ, 1999), na primer, je izredno tenkočutno opisala odnos med ženami v poligamni afriški družbi. Situacija je bila zanj lahko idilična ali pa precej slaba. Ko se je moški prvič poročil, je njegova žena tudi po drugih porokah obdržala poseben status prve med enakimi, to se je kazalo v vzvišenem obnašanju prvih žena do tistih, ki so prišle za njo; tudi pri možeh je bilo prisotno razlikovanje. Dolžnosti do moža so bile enako razporejene na vse žene, odnosi med njimi pa so bili različni. Mlajše žene niso imele do starejših nobene obveznosti. Med ženami je zaradi ljubosumnosti lahko prišlo do resnih konfliktov. V romanu *Nasvidenje v naslednjem pismu (Un si longue lettre)* se glavna junakinja sprašuje, kaj je pripeljalo moža do odločitve, da se je ponovno poročil; "norost ali slabost, brezsrčnost ali neizmerna ljubezen", kajti šele na dan druge moževe poroke so ji moževi sorodniki prišli sporočiti njegovo namero. Da je bil položaj še bolj žalosten, se je mož poročil z veliko mlajšo, s hčerkinjo sošolko. Ženske so se s situacijo spopadale na različne načine: medtem ko je glavna junakinja omenjenega romana sprejela moževo ponovno poroko kot neizogibno dejstvo, se je njena prijateljica opogumila in zapustila moža.

Pisateljice so se tako po svoje, s književnostjo, upirale poligamiji in se borile za pravico do življenja v monogamnih zakonih, kjer se vendarle čuti vpliv kolonizatorjev, od koder so pobrale model zakona. Tudi pisatelji so omenjali poligamijo, vendar kot del afriške kulture, afriškega vsakdana, kateremu niso posvečali prevelike pozornosti. Življenje v takih družinah so opisovali kot utečeno; vsak je imel svoje mesto, žene pa so si med seboj pomagale in si prizadevale za čim večje moževo udobje. Ne sprašujejo se o čustvih, o tem, kaj doživljajo ženske vsakič znova, ko morajo medse sprejeti novo ženo.

Pogostnost nekaterih tematik v romanih me je pripeljala do zanimivih ugotovitev: že izbor in ponavljanje v več delih mogoče kaže na pomembnost. Religija, na primer, igra pomembno vlogo v življenju afriškega človeka: v afriških romanih gre za prepletanje dveh svetovnih religij in tradicionalnih verstev. Zlasti v urbanih središčih, kamor so postavljena dogajanja novejših romanov, sta domače tradicionalno verovanje počasi preraščala krščanstvo in islam, kajti v mestih so ljudje živeli po evropskih vzorih. Vrača so bili tisti, ki so še vedno kljubovali novim verskim vplivom in drugačnemu načinu življenja, saj so se k njim ljudje še vedno zatekali po pomoč, ker so bili prepričani, da bi jim duhovi, ki bi jih prebudil vrač, lahko pomagali.

Pri avtorjih in avtoricah je drugačno tudi gledanje na tako imenovane obrede prehoda. Iniciacija in klitoridektomija nista bili pogosto omenjeni. Antropologi so temam prehoda iz enega v drugo stanje namenjali več pozornosti, saj opisi iniciacije niso bili značilni samo za Afriko. Camara Laye je v avtobiografiji svojo iniciacijo opisal z občutkom veličine tega

dejanja: kot trenutek dečkovega ponovnega rojstva, ko se je odpovedal otroštvu in postal moški, to je zanj pomenilo začetek novega življenja. Avtorji so kot ekvivalent moški iniciaciji pri dekletih obravnavali poroko in s tem povezano plačilo nevestnine. Chinua Achebe je natančno opisal potek določanja nevestnine in nato poroko, medtem ko je večina drugih poroko omenjala kot institucijo s pravicami in dolžnostmi, ki jih je prinašala

sklenitev zakonske zveze. Predvsem so se posvečali materialni plati: kaj s poroko pridobijo, ne pa toliko pomenski, te so se lotevale pisateljice.

Ena od priljubljenih tem v romanih avtoric je bila tudi poligamija, katere posledica je bila lahko tudi ločitev žene od moža. Vzroki za ločitev so bili različni, tudi potrptost in razočaranje, ker v zakonu ni bilo otrok, ali pa zaradi ponovne moževe poroke, s katero se žena ni sprijaznila. Pri pisateljicah so bile v ospredju tudi otroške teme: veselje ob rojstvu in žalost ob smrti otroka, saj vemo, da je smrtnost med afriškimi otroki še danes zelo velika. Flora Nwapa je opisala neizmerno bolečino matere ob izgubi otroka, medtem ko so bili avtorji do tematike indiferentni. Za afriško žensko je bil gotovo eden od vrhuncev njenega življenja rojstvo otrok. Tudi

moški so si s tem, ko so plačali nevestnino, zagotovili potomstvo, ki jim ga je dala žena. V zahodnoafriški družbi ni šlo toliko za individualno željo po otroku, pač pa željo po potomstvu, željo po tem, da je človek izpolnil dolžnost do sebe in skupine, kateri je pripadal. Večina si je želela čim več otrok, saj so verjeli v eno samo pravo bogastvo, v bogastvo v ljudeh. S številno družino so si želeli zagotoviti tudi denarno in drugačno podporo na jesen življenja. Če se

je izkazalo, da žena ni mogla imeti otrok, je imel mož vso pravico, da se je poročil z drugo. Ženska, ki ni mogla zanositi, se je počutila kot izdajalka moža in rodbine, ker jim ni mogla zagotoviti potomstva. Za zakon, v katerem žena ni mogla imeti otrok, so pravili, da skupaj živita dva moška, kajti žensko brez otrok so imeli za moškega (Nwapa, 1998: 24). Ženske so pomoč iskale pri vračih. K njim niso hodile samo tiste, ki niso mogle zanositi, ampak tudi tiste, ki so imele le enega ali dva otroka. V obupu so hodile od enega do drugega, nekateri so jim dajali navodila, ki so se jih morale strogo držati, če so hotele zanositi. V dveh romanih (*Efuru* in *Vesolja materinstva*) se je na koncu kot razlaga za nezmožnost zanositve pojavilo mnenje, da sta bili ženski izbrani za svečenici jezerski boginji, njun novi status pa je zahteval, da



206 - Otroci z otroki



207 - Fantina kuhinja

svečenica ostane sama, brez moža in otrok, da se tako lahko popolnoma posveti novi vlogi. Afriška družba je določala vrednost ženske z materinstvom in junakinje romanov so to dejstvo ponotranjile: brez otrok so pomenile bolj malo, saj so se znašle pod velikim pritiskom družbe. Ngugi je v enem od svojih to ilustriral po svoje: da so ženske lahko samo device, prostitutke ali matere (Stratton, 1994: 52). Nasploh so avtorice v delih veliko prostora namenjale vlogi matere, ki se je začela s prvim porodom in plemenskimi vražami v zvezi s tem: če je bilo nosečnico na primer strah, potem naj bi rodila bolehnega in šibkega otroka, če pa bo med porodom pogumna, potem naj bi bil otrok močan in zdrav. Porod v Afriki je veljal za nekaj najbolj vzvišenega, kar je ženska lahko doživela. Sam dogodek je bil povezan s številnimi tradicionalnimi zapovedmi, ki so se jih morali držati vsi: matere in tudi okolica. Tradicija je bila včasih tudi nerazumljiva: če sta se rodila dvojčka, sta dvojčka pomenila sramoto dežele, in ju je bilo treba umoriti: “Spomnil se je dvojčkov svoje žene, ki ju je odnesla v gozd. Kaj neki sta zagrešila? Zemlja je sklenila, da pomenita sramoto dežele in ju je treba umoriti. In če plemo ni natanko uresničilo zapovedane kazni in je razjezilo veliko boginjo, se je njen srd razlil na vso deželo, ne le na krivca.” (Achebe, 1964: 97) S kruto usodo je bilo zaznamovano tudi življenje albina: če ga niso ubili ob rojstvu ali žrtvovali ob kakšnem posebnem dogodku, da bi pomirili bogove, ga je čakala težka življenjska pot, polna posmehovanja in krutosti.

KAJ PA PISATELJI?

Vemo, da je podsaharska Afrika večinoma patriarhalna in da je bilo tako že pred prihodom kolonizatorjev. Vzroki in obseg ženske podrejenosti so postali vir vedno novih literarnih debat. Pisateljice kot Ama Ata Aidoo iz Gane ali že omenjena Flora Nwapa so bile prepričane, da je podoba nemočne, odvisne in neproduktivne afriške žene prišla z evropskimi imperialisti, katerih ženske naj bi živele na tak način. Na drugi strani pa je svoje stališče zastopala Buchi Emecheta skupaj z drugimi somišljenicami: da podrejenost afriške ženske izhaja iz tradicionalnega afriškega okolja. Tudi Chinua Achebe je v delih opisoval moško dominantno družbo in tako reflektiral obstoječe afriške vrednote. Achebe je s svojimi deli, ko je poskušal povrniti afriškemu človeku (moškemu) dostojanstvo, ki mu ga je odvzel kolonialni režim, afriške ženske postavil v globoko odvisnost od moških znotraj patriarhalne družbe ljudstva Igbo. Kolonialna oblast je s svojim prihodom samo še stopnjevala že obstoječi položaj. To se je videlo na primeru izobraževalnega sistema; fantje so dobili dobro izobrazbo, medtem ko so dekleta predvsem spoznavala domača opravila, s katerimi se bodo srečevala do konca življenja. Roman *Okonkwo* na avtorjev značilno realističen način prikaže položaj, ki pripada ženskam v afriški družbi: ženske so brez glasu, brez samosvoje in pokončne drže. Moški ima več žena, ki poleg jama⁵ in družbenih naslovov določajo njegov položaj v domačem okolju: več ko ima vsega tega, višji je njegov položaj v družbi. Tak primer osebe, vzete iz romana, je Nwakibie: “V *Okonkwovi* vasi je živel bogat mož s tremi velikimi skednji, z devetimi ženami in s tridesetimi otroki. Imenoval se je *Nwakibie* in je v svojem plemenu dosegel vse naslove, tudi najvišjega.” (Achebe, 1964: 19)

Družba, ki jo je opisoval Achebe, je bila agrarna; v njej je prevladoval jam, ki ga imenujejo kralja plodov, zato so se z njim ukvarjali in ga obdelovali le moški. Achebejevo žensko se v družbi lahko le vidi, ne pa sliši. Pogled ljudstva Igbo na žensko naravo je dovoljeval in vključeval tepež. Okonkvo dvakrat pretepe drugo ženo, ker ni prišla pravočasno domov in skuhala kosila. Pri opisu lokalnega praznovanja,

Achebe po svoje prizna, da se že po množici, ki je prišla na praznovanje, vidi, da so iz praznovanja ženske izključene. Ženske so bile tako izključene iz moškega sveta, medtem ko so moški lahko posegali v ženski svet, v svet gospodinjsva in skrbi za otroke; ponavadi se je tak poseg moškega v ženski svet končal celo z nasiljem nad ženami.

Achebejevi opisi so brez dvoma seksistični, na to kaže še en primer, vzet iz literature: oče junaka iz romana, ki je bil mož brez naslovov in ni posedoval veliko jama, je veljal za poženščenega. V isti koš meče slabiče, to so moški

brez naslovov, izobčence in ženske, kajti vse te šibke člene družbe so sprejeli misijonarji in jih prepričali za svojo vero.

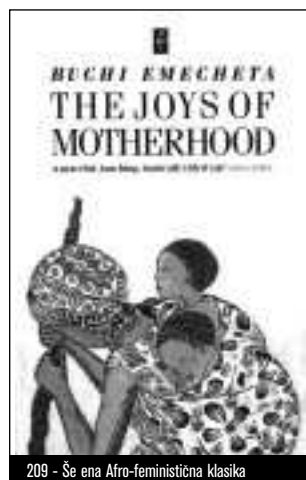
Edina ženska v Achebejevem romanu, ki je spoštovana, je bila svečenica, ki je izstopala iz povprečja tako po zunanosti kot po vlogi, ki ji je bila namenjena, saj je imela moč, da prikljče prekletstvo tudi nad moškimi. Imenovali so jo 'tista, ki jo moraš ubogati'. Vendar nas Achebe z likom svečenice in z njenimi neracionalnimi dejanji, ki jih opiše, ko je na primer sredi noči odpeljala bolnega otroka staršem na dolgo pot do svojega domovanja, prepričuje, da se ženske, ki pridobijo moč zaradi položaja v družbi, vedejo nerazumno, ukazovalno in nastopajo destruktivno, medtem ko se moški, ki imajo moč, obnašajo razumno in konstruktivno. Če so bili moški tako nemočni pred božjo svečenico, pa so imeli popolno moč nad ženami.

Omeniti je treba, da se je Achebejev pogled na ženske zlagoma spreminjal. V naslednjem romanu, *Ni več sproščeno* (*No Longer at Ease*), je ob glavnega junaka postavil na eni strani mater, ki je predstavljala tradicijo, in na drugo dekle, moderno žensko, ki je bila finančno samostojna, saj ji je to omogočal poklic medicinske sestre; vrhunec doseže v delu *Mravljišča v savani* (*Anthills of the Savannah*) z Beatrice, ki je izobrazena urbana profesionalka, in z Elewo, predstavnico urbanega proletariata.

⁵ Posebna vrsta poljščine.



208 - Buchi Emecheta



ZA KONEC

Afriška literatura nam nudi veliko snovi za obdelavo, saj je posebnost v literarnem svetu. Že njen nastanek je zaznamujoč, ker je politične narave: zakaj bi o nas pisali drugi in širili neresnice s pridihom manjvrednosti, če smo tudi sami sposobni in bolj poklicani za pisanje. Tako je v enem od najbolj represivnih obdobjih afriške zgodovine vzklil afriški roman. Po eni strani je šlo za potrjevanje afriških kultur in po drugi za odklonitev kolonizatorskega poslanstva. Afriška književnost je tako pridobila moči, saj se kaže kot angažirana razvojna sestavina afriške kulture in družbe; roman je bil vedno predstavnik neke kulture in njene realnosti.

V Afriki so se najprej zganili posamezniki, ki so bili ogorčeni in prizadeti ob pisanju tujcev, večinoma Evropejcev, o afriški vsakdanjosti s superiornega stališča. Ko so domači pisci prevzeli vajeti v svoje roke, so spotoma sami zagrešili podobno napako, ko so v delih, zavestno ali ne, zapostavili afriške ženske. Vloga, ki so jo ženski namenili v afriški družbi, za nekatere ozaveščene ženske ni bila sprejemljiva: ženska v družbi nastopa zgolj v vlogi matere in žene, medtem ko je ženska kot samostojna in samosvoja osebnost za okolico nesprijemljiva, zato zaničevana. Na to so se ostro odzvale nekatere pisateljice in teoretičarke.

Po mnenju Rose U. Mezu so bile afriške ženske stoletja zanemarjene, izkoriščane in so živele v okolju, kjer so se počutile kot tujke. Nikoli niso bile povabljene, da bi ostale pri moških pogovorih, izključene so bile pri pomembnih odločitvah, kot na primer z zasedanj, kjer so se odločali o vojni ali miru; tudi niso bile del praznovanj in proslavljanj, povezanih s predniki. Igrale so vlogo, ki jo je od njih zahtevala patriarhalna afriška družba: pomembne so bile kot matere otrok, ki predstavljajo afriško prihodnost, matere bodočih politikov in državnikov.

Tak vsesplošen odnos do žensk v družbi je bil opazen tudi v romanih domačih pisateljev. Ženske v afriških romanih so ali nepomembne posameznice ali pa so idealizirane matere, kot na primer v delu *Črni otrok (L'enfant noir)* Camare Laya, ki je sledilo načelu gibanja *négritude*. Pomembnost materine vloge v življenju afriškega posameznika je Achebe omenil v delu zgodbe, kjer je Okonkvo izgnan in odide v materino vas, kjer ga ob prihodu stric tolaži: "Res je, da otrok pripada očetu. Če pa ga oče nabije, zbeži k materi. Moški sodi v očetovo deželo, če je vse lepo in življenje sladko. Če pa pridejo skrbi in težave, najde pribežališče v materini deželi. Tam ima pokopano mater in ta ga bo varovala. In zato pravimo, da je mati najvišja." (Achebe, 1964: 105) Odlomek kaže na že omenjeno dojemanje afriške ženske skozi materinsko vlogo: ženska kot mati ali bodoča mati.

V to situacijo na afriškem literarnem nebu so posegale domače pisateljice, katerih namen je bil v delih prvič prikazati resničnost afriške družbe, njene ureditve, ki je omejevala in zatirala predstavnice ženskega spola. Želele so tudi končati s pasivno vlogo Afričank; namesto tega so jo želele postaviti v ospredje, z vsemi njenimi doživljanji in čustvi, skozi perspektivo življenja v patriarhalni družbi. Nalogo afriških pisateljic je Mariama Bâ. predstavila takole: "Ženske kot avtorice imajo posebno nalogo: predstaviti morajo položaj žensk v Afriki iz vseh zornih kotov, kajti še vedno se dogaja ogromno krivic v družini, družbi, na ulici, v političnih organizacijah; povsod še vedno prevladuje diskriminacija. Ženske morajo ustvarjati za prihodnost; tako kot moški morajo literaturo

uporabiti kot nenasilno, a učinkovito orožje.” (Stratton, 1994: 54)

Kako jim je uspelo, pa mora preveriti vsak sam; berimo torej romane, ki prihajajo iz Afrike.

LITERATURA

- ACHEBE, CHINUA (1964): *Okonkwo*. Maribor: Založba Obzorja Maribor.
- ACHEBE, CHINUA (1977): *Božja puščica: Roman*. Murska Sobota: Pomurska založba (Mostovi z Nigerijo: Zbirka Mostovi).
- BÂ, MARIAMA (1999): *So Long A Letter*. Heinemann (African Writers Series).
- CVJETIČANIN, BISERKA (1978): O romanu nasilja. V: Yambo Ouloguem: *Dolžnost nasilja*. Murska Sobota: Pomurska založba, (Mostovi z Malijem: Zbirka Mostovi).
- DAVIDSON, BASIL (1969): *Genij Afrike: Uvod u kulturnu povijest*. Zagreb: Stvarnost.
- EMECHETA, BUCHI (1980): *The Slave Girl*. New York: George Braziller.
- EMECHETA, BUCHI (1998): *The Joys of Motherhood*. New York: George Braziller.
- EMECHETA, BUCHI (1998): *The Bride Price*. New York: George Braziller.
- KOYO, KOUOH in HOLGER, EHLING (ur.) (1994): *Töchter Afrikas: Schwarze frauen erzählen*. München: Marino Verlag.
- KUPER, ADAM (1998): *Antropologija in antropologi: Moderna britanska sola*. Šentilj: Aristej.
- LAZAREVIĆ, B. L., LAZIĆ, D. in ĐIDIĆ, L. (ur.) (1989): *Antologija kratke priče Afrike*. Kruševac: Bagdala (Savremena svetska priča).
- LAYE, CAMARA (1999): *L'enfant noir*. New York: Farrar, Straus and Giroux.
- MILLER, CHRISTOPHER (1990): *Theories of Africans: Francophone literature and Anthropology in Africa*. Chicago: Chicago University Press.
- MOORE, GERALD (1980): *Twelve African Writers*. London: Hutchinson University Library for Africa.
- NWAPA, FLORA (1998): *Efuru*. Heinemann (African Writers Series).
- ROBERTS, A. PENELOPE (1988): Rural Women's Access to Labor in Weast Africa. V: Sharon B. Sticher in Jane L. Parpart (ur.), *Patriarchy and Class: African Women in the Home and the Workforce*. London: Westview Press (African modernization and Development Series), str. 97–115.
- QUAYSON, ATO (1997): Ethnographies of African Literature. V: Wright Derek (ur.), *Contemporary African Fiction*. Bayreuth: Bayreuth University, str. 157–165.
- SOYINKA, WOLE (1995): *Myth, Literature and the African World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- STRATTON, FLORENCE (1994): *Contemporary African Literature and the Politics of Gender*. London: Routledge.

Assia Djebar

“Moje pisanje se ne napaja iz razkola, ampak ga poskuša zapolniti.”
Assia Djebar

Ko je Fatima-Zohra Imalyene pri enaindvajsetih letih izvedela, da je francoska založba Julliard pripravljena izdati njen prvi roman *Žeja (La Soif)*, je zaročenca prosila, naj ji recitira devetindevetdeset božjih poimenovanj, da bi lahko med njimi izbrala pisateljski psevdonim - in tako svoji družini prihranila težo sramotnega zaznamovanja, kakršnega bi bila prav gotovo deležna arabska ženska, ki piše o mladostniškem odkrivanju telesa. Odločila se je za *djebar*, “*neomajen*”, a je besedo v naglici transliteriranja v francoski zapis pretvorila v *djebar*, s čimer se je spremenil njen pomen - v taki obliki v narečni arabščini namreč označuje “*zdravilca*”. Ta



dogodek na nek način že nakazuje njeno pomenskih preskokov polno prehajanje med različnimi jezikovnimi in kulturnimi polji, njihovo povezovanje, in tudi njeno prepričanje o pisateljevi vlogi "zdravilca", zapolnjevalca slepih peg v skupinski in individualni zgodovini in sedanjosti. Kar še poudarja drugi del novega imena, Assia - "tolaznica, spremljevalka". Da bi lahko razumeli ozadje takšnega stališča, ki se v temelju navezuje na avtoričino biografijo, zgodovino njene družine, plemena, ozemlja, ki mu pripada, je smiselno napraviti nekoliko formalističen, zunajliteraren ovinek in osvetliti nekaj biografskih dejstev.

Assia Djebar se rodi leta 1936 v alžirskem obmorskem mestecu Cherchellu, nekdanji rimski Cezareji. Mati je potomka Abdelkaderja Mohameda Ben Aise el Berkanija, enega od petih najpomembnejših polkovnikov emirja Abdelkaderja, ki je v prvi polovici 19. stoletja vodil upor proti francoski zasedbi Alžirije. Oče poučuje francoščino v vasi Mouzaïa, kjer hči vzporedno hodi v francosko osnovno šolo in v tradicionalno koransko šolo. Po srednji šoli v Blidi in študiju v Alžiru je kot prva alžirska študentka sprejeta na École Normale Supérieure v Sévresu, tedaj nekakšno deklško podružnico pariške, "fantovske" École Normale Supérieure, ki usposablja učiteljice za poučevanje na deklških srednjih šolah. Po sodelovanju v demonstracijah alžirskih študentov leta 1956 študij prekine in naslednjega leta objavi *Žejo*. Za ta roman ji uradna alžirska kritika celo dvajset let po izidu očita pomanjkanje politične angažiranosti in spogledovanje s tako sentimentalno meščansko literaturo, kakršni so romani Françoise Sagan. Pod pritiskom takšnih odzivov v naslednjih dveh romanih, *Nestrpneži* (*Les Impatients*, 1958) in *Otroci novega sveta* (*Les Enfants du nouveau monde*, 1962), individualnost junakov izgine za kolektivno realnostjo tednje alžirske vojne, za epskimi dimenzijami revolucije. Takšna zavezanost "narodnograditeljskim" razsežnostim književnosti je splošna poteza alžirske književne ustvarjalnosti iz revolucionarnega obdobja, nekakšen neizogiben davek času, pri čemer pa Assia Djebar od večine ostalih piscev razlikuje njena osredotočenost na tematiko alžirskih žena in njihovih pravic. Leta 1958 se poroči in z možem odide v Tunis, kjer leta 1959 diplomira iz zgodovine. Vzporedno s tem za časopis *El Mudžahid* opravlja raziskave med alžirskimi begunci na tunizijsko-alžirski meji. Leta 1959 začne kot asistent predavati zgodovino severne Afrike na univerzi v Rabatu, leta 1962 pa se ob osamosvojitvi vrne v Alžirijo.

Soočenje z osebnimi zgodbami beguncev očitno preusmeri njen pogled na pisateljsko ustvarjanje, ki se navezuje na družbeno sedanjost in zgodovino. To ni vprašljivo, saj je do danes ostalo temelj njenega celotnega dela. A ko se na osnovi dokumentarnega gradiva, nabranega na tunizijsko-alžirski meji, loti pisanja romana *Naivne lastovke* (*Les Aulettes naïves*, 1967), klišejskost skupinskih zgodb izgine vpričo stališča, da je zgodovino mogoče zapisovati, rekonstruirati samo izhajajoč iz osebnih, čustveno zavezanih izkušenj, posameznih zgodb. Zgodovina torej postane polje osebnega raziskovanja, v tem primeru treh posameznih perspektiv, dveh moških in ene ženske, ki po takšnem sklepu neizogibno vključi tudi nekaj avtobiografskih elementov. Ti so vstavljeni na sredo romana, kot izjemno čutna zgodba mladega para, v katerem ženska odkriva svoje telo, prebujanje ženske senzualnosti - skorajda nepojmljivo razgaljanje ženske intime, tudi za tisto, verjetno najliberalnejše razdobje v alžirski novejši zgodovini. Kljub

temu, da precej obsežen okvir, ki obdaja to notranjo zgodbo, nekako zakriva takšno drznost, se je avtorica po lastnih izjavah znašla v precepu: zavest, da se vsakršno avtentično pisanje opira na osebno emocionalno vpletenost, na raziskovanje in izgrajevanje lastne (tudi telesne, čutne) identitete, je hromila nezmožnost to odkrito izreči, ubesediti v družbenem okolju, v katerem telo v prvi vrsti zaznamujejo prepovedi. In v katerem je izpostavljanje pisateljskega "jaza" v nasprotju z islamsko tradicijo, ki človeka obravnava le kot vernika, potopljenega v brezimno maso skupinskega "mi" - teža takšnega izpostavljanja pa je dvakratno obremenjujoča za žensko, ki ji partiarhalna miselnost odreka pravico do enakopravnosti v besedi, ji jemlje njen glas. Takšna notranja dilema je bila pri Assii Djebar vzrok trinajstletnega skorajda popolnega pisateljskega molka (z izjemo pesniške zbirke in drame, ki jo je napisala skupaj z možem).

V tem obdobju se posveti novi ustvarjalni zvrsti, v kateri lahko njen jaz in glas izgineta za drugimi osebami in

glasovi in postane prva alžirska filmarka. Kot scenaristka in režiserka dveh dolgometražnih filmov, *Nuba žensk z gore Chenoua* (*La Nouba des femmes du mont Chenoua*, 1978, nagrada kritike na Beneškem bienalu l. 1979) in *Zerda in pesmi pozabe* (*La Zerda et les chants de l'oubli*, 1982), razvije svojevrstno obliko, ki povezuje dokumentarnost s fikcijo. Temelj prvega je namreč zbiranje osebnih ženskih izpovedi o njihovih izkušnjah alžirsko francoske vojne, filmski zapis njihovega ustnega izročila, drugi pa raziskuje tradicionalno glasbeno gradivo kot komentar francoskim "dokumentarnim" podobam iz kolonij. Takšno "terensko delo" se izteče v dve ključni spoznanji: o muzikalčnosti in čustveni polnosti narečne ženske govornice, ki jo je v svoji pisni francoščini izgubila; in o izključenosti ženske perspektive, ženskega glasu in izkušnje iz "uradne" zgodovine, pa tudi o njihovi ponovni odrinjenosti v porevolucionarni Alžiriji, potem ko jim je "bratsko-sestrski" odpor dopuščal in obljubljal navidez enakovredni položaj. In o tem, da to zadeva njeno lastno pozicijo, možnost zahteve javnega prostora zase, da lahko le prek "izkopavanja" zgodovine žensk doseže jasnejši uvid v lastno žensko zgodbo, kar mora odigrati tudi na polju njenega odnosa do jezika.

Tako se znova vrne k pisanju in z zbirko novel *Alžirske ženske v svojih stanovanjih* (*Les Femmes d'Alger dans leurs appartements*, 1980) šele zares sprejme svojo pred leti izbrano



211 - Klepet

vlogo "zdravilke" nepopolnega spomina, zapolnjevalke manjkajočih plasti v zapisani zgodovini. Te novele so zgodbe žensk, ki v novi alžirski vsakdanjosti nosijo znamenja udeležbe v njeni preteklosti, kot brazgotine, travme, spomine, a so znova potisnjene v zaprto notranjost stanovanj, v molk, v katerem ne najdejo načina, kako bi izrazile svoj notranji svet. Avtorica poskuša zato svojemu pisateljskemu jeziku dati značilnosti specifične ženske govornice, ustnega izročila, ki ga prenašajo, in izpostaviti nujnost, da odkrito prevzamejo besedo ter najprej govorijo vsaj med sabo. Kot izhodišče zbirke postavi Delacroixovi zaporedni sliki z istim naslovom, njuno razliko in razliko od kasnejše Picassove obdelave motiva, ter tako jasno začne razmislek o nosilcu pogleda in glasu, ki sta v tem kontekstu ženskam odvzeta, možna samo za moške, domače gospodarje ali tujce, ki si pogled ukradejo.



212 - Pastir

Vse te nakazane tematske in oblikovne plasti pa z mnogo širšim zamahom razvije prav v naslednjem romanu, *Ljubezni, fantazija* (1985, *L'amour, la fantasia*), ki je zasnovan kot prvi del romanesknega kvarteta - cikla romanov, ki naj bi se vsi ukvarjali z jezikom, avtobiografskim gradivom in ženskim spominom. Assia Djebar kot gibalo, ki je sprožilo to pisanje, navaja dve

spoznanji: da ni nikoli poglobljeno uporabila znanja zgodovinarke in da v francoskem jeziku nikoli ni bila zmožna izreči besed ljubezni. Romanu je torej že od vsega začetka namenjeno, da se bo gibal po dveh vzporednih ravneh: splošnejši ravni zgodovine avtoričine skupnosti in ravni posameznega iskanja po osebni zgodovini, kajti šele v tem romanu je pisateljica zavestno odločitvijo in odkrito uporabila dejstva iz lastne avtobiografije, ki bodo odtlej očitni sestavni del vsega njenega opusa.

Zato se pripoved tudi odpira s prizorom iz njenega otroštva, opisom prve poti v francosko šolo, ki ne glede na to, da izhaja iz očetove odločitve, naznanja bodočo notranjo razpetost prvoosebne pripovedovalke in škandaloznost njenega položaja. Šele v njenem notranjem prostoru, netrdni umeščenosti med različne kulture, tradicije in obdobja, lahko eksplodirajo "brezglasni kriki", glasovi tistih, predvsem žensk, ki jih zgodovinski spomin ni ohranil in o katerih ne govori noben pisni dokument. Skozi skupinsko zgodbo žensk nato nadaljuje svojo individualno zgodbo in si tako olajša breme avtobiografskega razgaljanja.

Bralec torej prek tega okvira vstopa v rekonstrukcijo dogodkov iz dveh za Alžirijo ključnih zgodovinskih razdobj - prvih desetletij francoske zasedbe Alžirije (1830–1957) in časa alžirske osvobodilne vojne (1954–1962). Prvo obdobje se nam že v naslednjem poglavju zariše z enostranskega zornega kota zavojevalca, ki se približuje svojemu plenu in ga opazuje - opazuje mesto Alžir, ki se mu v teh uvodnih, dvoumnih trenutkih soočenja med zaenkrat še enakovrednima nasprotnikoma kaže kot skrivnostna in molčeča tujost, zapeljiva in strašljiva v svoji neznanosti. Torej kakor ženska, ki je prepuščena pogledu moškega, pa vendarle neprosojna, nespoznavna in prav zato vabljava; pri čemer sta njen pogled in glas zakrita, zadušena.



213 - Kačarji na trgu Djemaa el Fna

Ta tema privlačnosti in odboja med nasprotnikoma, vzporedna prizorom mladostnega vstopanja v ljubezen, se razvija iz podobe Alžirije kot ženske, tujke/drugega, ki jo je treba zavojevati, jo ukrotiti in si jo podrediti. Plete skozi vso knjigo in se nenehno preobrača ter srečuje z vzporedno podobo alžirske ženske kot dvakrat druge: druge kot tujke v očeh Francozov in kot ženske, drugega, pasivnega in nemerodajnega pola v očeh moških. Prvi učinek se jasno gradi iz pisateljskega postopka avtorice, ki zgodovinske dogodke popisuje na osnovi razpoložljivih pisnih dokumentov, poročil udeležencev v spopadu, torej moških, oficirjev, vojakov in stranskih akterjev - diplomatov, pisateljev/novinarjev, slikarjev, ki naj bi za prihodnost zabeležili te veličastne trenutke. Slika je seveda nepopolna, saj večina zapisov prihaja le z ene strani: med sedemintridesetimi poročili o zavzetju mesta Alžir so samo tri iz tabora oblegancev, dva pa izpod peres tujih diplomatov. Avtorica to enostranskost kljub vsemu uspe omajati s sopostavljanjem tistih redkih pričevanj z druge strani. Takšno menjavanje perspektiv, ki se medsebojno spodbijajo in zrcalijo, pa ni zgolj formalni postmodernistični postopek, ki igrivo dokazuje neobstoj vsakršnega dokončnega smisla, ampak je sredstvo iskanja in izgrajevanja tehtnega

zgodovinskega in družbenega pomena. Skozenj se namreč izpostavlja relativnost evropskega, zahodnjaškega pogleda, pristranskost te zgodovine in vedenja nasploh, ki se s stališča kolonialnega gospodarja postavlja kot edina resnica. In ki zaradi dolgotrajne dominantnosti zakriva dejansko samovoljnost te "orientalistične" perspektive, s katere je Evropa, v tem primeru Francija, sama, iz lastnih predpostavk gradila podobo svojega nasprotnika in kasneje podrejenega drugega. Temu je odvzemala tudi možnost, da se predstavlja in govori sam, ter mu nazadnje deloma celo vsilila svoj lastni pogled, svojo "resnico", ki jo je ponotranjil.

V pomanjkanju zapisanih dokumentov z "druge" strani avtorica temu potrjenemu, dokumentiranemu gradivu postavlja nasproti zgodbe, kakršne so se ohranile v legendah domačih plemen, predvsem pa ga dopolnjuje s fikcijo, z domišljajskim delom. Saj se navsezadnje tudi velik del francoskih dokumentov kaže kot zgolj zgodbe, izmenjane, pripovedovane, prenešene, in jih potemtakem avtorica lahko povsem upravičeno nadaljuje z lastnimi zgodbami ali pa zgodbami iz izročila. Ob tem se razkrije še drugačna neuravnoteženost zgodovinskega spomina, da so namreč avtorji vseh zapisanih poročil moški (med 37 opisi ni niti enega ženskega), ustno izročilo pa poleg medahov s tržnic prenašajo predvsem ženske. Vendar tudi te legende, pripovedi žensk iz generacije v generacijo govorijo predvsem o moških junakih, le redko se med njimi zarisuje stranski lik ženske. "Jaz pa si zamišljam Huseinovo ženo, ki je pozabila na jutranjo molitev in se je povzpela na teraso. Zamišljam si, da so se tam znašle tudi druge ženske ...". Avtorica se prav zato v fikcijskih delih poskuša dokopati predvsem do te druge plati, si zamisliti, kako so prelomne dogodke doživljale ženske, kako so v njih sodelovale; vsako sled ženske (drobno omembo, postavbo s slike) izrabi za dopolnjujočo pripoved in razmislek o njeni vlogi.

In zato kot kontrapunkt pripovedi o tem moškem svetu vojnih pohodov in spopadov niza avtobiografska poglavja, v katerih vstopamo predvsem v ženski svet iz njenega otroštva, ki je kljub svoji slikovitosti in bogastvu vtisov svet notranjosti hiš, zakritosti pred pogledi, nemosti. Prvoosebni pripovedovalki (avtoričini literarni dvojnici) je prav zaradi očetove odločitve, da bo "brala", študirala v francoski šoli, dana možnost prehajanja med tem zaprtim, intimnim prostorom tradicionalnih islamskih žensk in javnim prostorom moških. Na nek način je iz prvega zato tudi izgnana, saj njeno "telo med to vzgojo po svoje podlega vplivu zahoda" in njena misel vsaj deloma ponotranja francoski pogled. A šele ta odtujenost ji da zmožnost uvida, da se pod skrivnostnostjo ženskega molka, umetelnostjo njihovih medsebojnih obredij, zadržano prefinjenostjo skriva nemožnost izražanja, zadušena glas, omejenost pogleda, ponižujoča prepoved prostega gibanja, vzdusje ječe. V katerem je njihov položaj vzporeden položaju podrejenega zavojevanca (Alžirije in alžirskega naroda), ki sta mu odvzeta glas in pogled, ki je prepuščen oblastnosti gospodarja, jo na nek način celo sprejema in položaj ponotranja, nebrzdano pa se lahko razdaja samo v nekoristnih izbruhih izpraznjenih obredov - poraženi alžirski vojščaki v konjeniških fantazijah, ženske v tranzičnih plesih v zaprti notranjosti svojih bivališč.

Kako drugače lahko pisateljica učinkoviteje poseže v to onemelost, kot da poskuša ženskam dodeliti njihov glas, iz magme udušenih mrmranj izkopati posamezne ženske zgodbe,

oprijemljive izkušnje? Tako v tretjem delu, kjer se rekonstruirajoči pogled osredotoči na drugo obdobje alžirske preteklosti, čas alžirske osvobodilne vojne, uvede svojevrsten tip zgodovinske pripovedi skozi perspektivo običajno molčečih ženskih prič - niz prvoosebni ženskih izpovedi o njihovih izkušnjah francosko-alžirskega spopada. V tem delu se razgiba in razpre tudi sama struktura pisanja. Namesto zelo pravilnega izmenjavanja enega zgodovinskega in enega avtobiografskega poglavja iz prvih dveh delov, je tu menjavanje "glasov" bolj nepredvidljivo, gibljivo, prekrivajoče se - blizu glasbeni formi Beethovnovne "quasi une fantaisie", omenjene na začetku tega dela, v kateri se improvizirajoče in nenadoma menjavajo tonski načini; kot bi avtorica poskušala ustvariti kompleksnejšo harmonijo med temi (zakopanimi, anonimnimi in bolj določenimi, osebnimi) glasovi, ki izhaja in se izliva v skupinski krik. Tu postane očitnejša sopostavljenost različnih tipov pripovedi, dialogov, opisov sanj, anekdot, spominov na otroštvo, objektivnih popisov dogodkov; ženskim izpovedim sledijo rekonstrukcije na osnovi pričevanj francoskih vojakov, preskoki k dogodkom iz prejšnjega stoletja, vzporednice z njimi in avtoričini komentarji teh zgodb, ki šele naknadno razkrijejo, kako je sama vpletena vanje. Kot poslušalka namreč seda pred sorodnice po materini strani, jih izprašuje in vabi k temu, da ji govorijo o sebi, o tem, kako so doživljale vojno, kar je pravzaprav pisemska transpozicija gradiva, ki ga je nabirala za film *Nouba des femmes du mont Chenoua*. Njihovo ustno pripoved prevaja v zapis, pogovorno arabščino in berberščino v francoski jezik. Delo, ki še zdaleč ni samoumevno, ampak izhaja iz poglobljenega razmisleka o jeziku, o lastni, govorni in pisni jezikovni dediščini.

Ta razmislek je poleg zgodovinskega "izkopavanja" temeljna plast romana (in pisateljskega dela Assie Djebar nasploh) in bistveno sredstvo avtoričine samodefinicije, izgradnje lastne osebnosti. Problem razpetosti med domačim jezikom in še vedno dominirajočim jezikom nekdanjega zavojevalca je eden ključnih problemov tudi danes še dvojezičnih bivših kolonialnih dežel, ki ga njihovi pisci izpostavljajo kot bistveni vzrok omajane identitete. Assia Djebar tako, že kar ideološko nasprotje raziskuje predvsem na čustveni ravni. Francoski jezik, ki ji ga je "dal" oče, je zanjo jezik jasnosti, odprtosti v svet, v javni prostor, odkrivanja novega, jezik razuma. ("Francoščino pišem in govorim zunaj: mojih besed ne naseljuje mesena realnost.") Arabščina pa je jezik zaprtosti, zaokroženosti vase, nespremenljivosti, skrivnosti; in predvsem pogovorna arabščina z ostanki berberščine je govornica čustev, ki se (četudi le z aluzijami) navezuje na telo. Po lastnih besedah je avtorica v prvih delih z uporabo francoščine v iskanju nazornosti (in tudi neposredne angažiranosti) zavrgla lirizem, subjektivni glas, metafore, aluzije, tako značilne za govornico njenega otroštva ter si tako v resnici nadela novo zagrinjalo anonimnosti. Šele v obdobju filmskega ustvarjanja je znova vzpostavila povezavo z zvokom materinega jezika iz otroštva, z ustno zgodovino žensk iz materinega sorodstva, in skozi raziskovanje glasbenega gradiva razvila posluš za zvočne, muzikalične plasti ženskega jezika, mrmranja, šepetanja, vzdihov, spevnosti, besednih iger, vročičnosti ... V *Ljubezni, fantaziji* nadaljuje s poskusom, da bi to atmosfero ženske govornice vnesla v francoski jezik, ga preoblikovala tako, da bi se vanj lahko prelil sicer udušeni ženski glas ter tako razvila neposrednejše izrazno sredstvo, v katerem bi lahko prenesla pripoved

žensk, ki jim tradicionalni islamski svet ne dopušča neposrednega izraza. V njem so predvsem prenašalke izročila, lastna intima pa je zamolčana ali pa zgolj posredno nakazana s konvencionalnimi obrazci (tista, ki uporno "kriči", noče zastreti svojega glasu, je izključena). Avtorica zato svojo pisavo (predvsem v tretjem delu) približa značilnostim ustnega izražanja, njegovim raznolikim intenzitetam, gibljivosti - saj so prav ženske tiste, ki niso trdno in dokončno vezane na en sam govorni teritorij, ampak so zaradi prehajanj iz očetove v možovo družino in morda še družino drugega, tretjega moža na meji med različnimi jeziki



(arabščino/berberščino/francoščino) in narečji. Ne trudi se torej izkopati samo njihove zgodovine, ampak tudi njihov glas, ki bi lahko izrekal zamolčano, aktivno vlogo žensk v preteklosti in sedanjosti, pa tudi njihovo zasebnost, čustvenost in telesnost.

V tej točki se ta skupinska zgodba in nuja najmočneje navezuje na avtoričino razreševanje osebnega notranjega konflikta, poskusa pomiritve s francoščino, ki jo je dotlej kot prisvojeni, ukradeni jezik v določeni meri puščal nepotešeno, ker v njem ni bila zmožna izrekati besed ljubezni. Tistih, ki jih je ponujala francoska čustvena gostobesednost, ni mogla sprejemati, posrednih načinov, s katerimi arabski jezik izraža željo in užitek, pa v njem ni našla. V nekaterih poglavjih *Ljubezni*, *fantazije* v francoski jezik zato premišljeno prenaša postopke arabske poezije, njeno izrabljanje zvočnih kvalitet jezika, predvsem čutnih učinkov aliteracije (*Sistrum*). Temu pa je vzporeden razmislek o tem, kako se je skozi francoski jezik, izobrazbo osvobajalo njeno telo, pridobivalo gibljivost, usmerjenost navzven, ekspanzivost. Z odkritim in subjektivno zaznamovanim govorjenjem o telesu dejansko (potem ko se je v mladosti izognila zastiranju s haikom) odlaga še drugo zagrinjalo, ki v islamskem okolju zastira žensko telo: zagrinjalo molka, ki prepoveduje neposredno omenjanje telesa, čutnosti.

Tako mu daje bolj razplasteno realnost, novo navzočnost, novo zavedanje; v takšnem zasledovanju svoje ženskosti ga ubeseduje kot telo ženske, zrasle v islamski tradiciji, in se torej kljub uporabi francoščine ne izraža več skozi željo zavojevalca, tujca.

Vse bolj se torej razjasnjuje, čemu je namenjeno pisanje avtobiografije v jeziku tujca, ki se neizogibno "tke kot fikcija", saj jo s prestavljanjem vanj avtor/ica potuje, si jo zamišlja prek ovinka, si jo izmišlja. A ta odmik, distanca, je tukaj nujna in dobrodošla, da lahko pogleda drugače, da lahko razmisli o rečeh, ki so v njenem jeziku sicer zamolčane. Tako kot je avtorici dobrodošel pogled slikarja Fromentina, da ugleda krutost, namenjeno ženskam na obeh straneh spopada, pogled Pauline Rolland, da se sooči s prepadom med žensko-tovorno živaljo in odalisko v svoji deželi, pa celo pogled polkovnika Pélissierja, ki ji s samoočitajočim popisom nečloveškega pomora, kateremu je poveljeval, odpira vpogled v pozabljeno epizodo alžirske zgodovine, ki jo lahko palimpsestno dopolni s svojim prizadetim videnjem. Zaradi tega odmika je bila ne samo rešena, ampak tudi izgnana iz varnosti zaprtega sveta žensk, a le tako lahko z drugačnim pogledom skozi fikcijo na novo zapiše njihovo zgodovino, razkrije njihovo dejansko mesto v njej. Le tako lahko z razpiranjem tujega jezika skonstruira svojo govornico in s tem naporom premisli in določi lastno identiteto. Izselitev, izgon je potemtakem temelj novega vedenja, nove pisave, ki zapolnjuje razpoko, zarezano z očetovim darilom - tujim jezikom, in jo znova navezuje na materino dediščino. Ker se zamolčani, v mnogem boleči spomin lahko prenaša skozi francoščino, se konflikt med jezikoma umirja.

Assia Djebar torej avtobiografijo piše skozi razmislek zgodovine, svoje telo razkriva skozi zgodbe drugih, a s tem drugim ženskam namesto brezimnosti daje telo z glasom in subjektivnim pogledom. Njeini ženski liki niso več fantazmatske prebivalke haremov, kakršne vidijo moški -

Arabci ali Zahodnjaki, ampak ženske iz mesa in krvi, ki lahko same govorijo. Njihove rane se celijo prav skozi govorjenje in avtorica jim v roke poskuša potisniti "kalam", da bi same pisale. Ker jim tako daje možnost, da izpričajo svojo dejansko vlogo v alžirski preteklosti, svoj aktivni prispevek v njej, tudi utemeljuje njihovo legitimno pravico, da zase zahtevajo enakopravno mesto v javnem prostoru. Četudi se roman izteka v črnogledo slutnjo, da pokončne ženske tako kot v zgodovini tudi v sedanjosti v neposredni bližini čakajo novi izbruhi nasilja nad njimi.

Razvijanje ženske govornice, raziskovanje ženske zgodovine, njihovega mesta v družbi, želje, telesa, izpostavljanje nujnosti solidarnega sestrskega dialoga se nadaljuje tudi v naslednjih romanih. V drugem in tretjem delu načrtovanega "romanesknega kvarteta": *Senci Sultanke (Ombre Sultane, 1987)*, kjer na osnovi motiva Šeherezade in njene sestre zarisuje odnos med dvema ženama, poročenima z istim moškim, ki v zati-



ralskem zakonu razvijeta sočutni odnos, poskušata uveljavljati svojo individualnost in avtentičnost lastne želje; in v romanu *Prostrana je ječa* (*Vaste est la prison*, 1995), v katerem avtorica prek zgodb svojih dejanskih prednic gradi namišljeno "množično avtobiografijo", genealogija žensk-ubežnic, nenehno prehajajočih čez različne teritorije, in z njo sega vse do tuareške legendarne junakinje, princese Tin Hinan, prve prenašalke izginule starodavne berberske pisave, ki se je po njej prenašala prek žensk. Pred pričakovanim četrtim delom tega cikla, ki naj bi znova obravnaval zgodovino alžirskega ozemlja ter izbruhe nasilja v imenu vere, je nastal še roman *Daleč od Medine* (*Loin de Médine*, 1991), v katerem se vrača k ženskim likom iz začetkov islamske zgodovine, ki so jih uradni historiografi polagoma popolnoma potisnili v senco, predvsem k ženskam iz Mohamedove družine, ženam in hčeram, ki so bile tudi edine dedinje (Mohamed ni imel moškega potomca, kar je izvor razkola v islamskem svetu), a so jim v sporih za njegovo dediščino odvzeli vse pravice.

V zadnjih delih se Assia Djebar neizogibno sooča s travmatičnim nasiljem, ki je ponovno preplavilo njeno deželo. Take so knjige *Belina Alžirije* (*Le Blanc d'Algérie*, 1996), zapisi o prijateljih, ubitih v atentatih, *Oran, mrtvi jezik* (*Oran, langue morte*, 1997), novele z ženskimi junakinjami sredi tragične sedanjosti Orana, ter deloma tudi *Strasbourške noči* (*Les Nuits de Strasbourg*, 1997). V njih si vedno znova zastavlja vprašanje, kako pričati o terorju in krutosti, pa vendarle ohraniti odprtost, nedogmatičnost, osebno pozicijo. Za ta njena prizadevanja so ji nemški književniki in založniki leta 2000 podelili Književno nagrado za mir. Assia Djebar danes živi med Parizom in ZDA, kjer predava sodobno francosko književnost.

Lahko bi rekli, da se Assia Djebar giblje po neujemljivem ozemlju, ki se izmika vsaki enoznačnosti, zaprtemu sistemu. In nasprotuje vsakršni dogmatičnosti. Ponovnemu izbruhu

islamske obsedenosti z enotnostjo, monoteizmom; enostranski zgodovinski resnici, saj zgodovino sestavljajo množice raznolikih osebnih zgodb; zahtevam po enokulturnosti ali enojezičnosti, ki so na zgodovinsko tako prepisnem območju, kot je Magreb, popolnoma absurdni. Avtorica se ves čas sklicuje na raznolikost tradicij in jezikov, ki so oblikovali ta prostor libijske-berbersčine, punskega jezika, latinščine, arabščine, turščine in nazadnje francoščine; ter kot svoje literarne prednike še pred arabskimi pesniki navaja Apuleja z *Zlatim oslom* in Svetega Avgušтина. V svojem migrantskem prehanju prek teh teritorijev z obilo fantazije improvizira z njihovimi vsebinami, izmenjuje tonske načine in kakor Beethoven v svojih fantazijah rahlja ustaljene forme ter tako išče prikrito, drugačno in gradi nov smisel, ki se vedno navezuje na realnost.



Burkinska poezija v francoščini - nekaj opornih točk

Spis s svojimi stališči ponazarja jedrnat opis poglobitvinih etap, statusa in temeljnih značilnosti burkinske poezije, ki je pisana v francoščini. Zgodovino burkinske poezije, pisane v francoščini, bi lahko razdelili v štiri etape, ki ustrezajo časovno točno določenim družbeno-zgodovinskim obdobjem. Takšna razdelitev upošteva tematiko in družbenozgodovinski kontekst, v katerem so dela nastala. Gre za poezijo šestdesetih let ali poezijo "epigonov", poezijo sedemdesetih let ali poezijo "ukoreninjanja" in "odpiranja", poezijo osemdesetih let ali poezijo "revolucionarnega" obdobja in poezijo devetdesetih let ali "liberalno" poezijo.

Poglavitna prednost takšne delitve je razdelitev na desetletja, zaradi česar je mogoč širši pregled nad kriteriji, ki jo utemeljujejo, namreč družbenozgodovinskim in tematskim kontekstom. Naj takoj poudarimo, da dela, ki so bila objavljena v teh različnih obdobjih, niso bila vedno napisana v istih obdobjih, in da med njimi ni nujno neke tematske enotnosti. Poleg tega moramo ugotoviti, da je burkinska poezija tudi brez sistematičnega teoretiziranja sledila poti afriške književnosti.¹ Preidimo zdaj k velikim etapam, ki so zaznamovale zgodovino pisane burkinske poezije.

POEZIJA ŠESTDESETIH LET ALI POEZIJA "EPIGONOV"

Prva etapa razvoja pisane burkinske poezije se pokriva z etapo "epigonov". Zanj je značilno potrjevanje črnske identitete kot reakcija na kolonizacijo, ki je globoko zaznamovala družbeno-zgodovinski kontekst obravnavanega obdobja. Burkinska poezija se je, podobno kot celotna pisana burkinska književnost, rodila z mnogoterimi družbeno-političnimi frustracijami, ki so bile posledica kolonizacije in želje Burkincev, da bi potrdili "drugičnost" identitete. Pisana burkinska poezija se tako z značilnostmi, temami in usmeritvami tistega obdobja vključuje v splošno gibanje književnosti afriške celine. Vendar pa, kot je zgovorno zapisal Valentin Traoré², burkinska poezija (enako velja za celotno pisano burkinsko književnost) ni mogla resnično in učinkovito sodelovati pri razcvetu črnske poezije v politično-literarnem gibanju *négritude*.³ Dolgo je bilo treba čakati, da so izšla prva pisana

burkinska dela. To "odsotnost" burkinske poezije upravičuje novost pisane zvrsti kot take v Burkini Faso (nekdanji Zgornji Volti) - ta je pisano zvrst prevzela le pod vplivom kolonizacije in islama. Pred leti afriškega osamosvajanja, na primer, ne zasledimo nobene objave poezije. To nam vsaj razkriva hitri pregled različnih antologij, ki obravnavajo afriško poezijo iz obdobja osamosvajanj - denimo antologije Léopolda Sédarja Senghorja,⁴ ki popisuje vsa pesniška besedila, objavljena pred obdobjem afriških osamosvajanj.

Enako velja za študijo Lilyan Kesteloot.⁵ V nasprotju s tem pa lahko v novejših antologijah⁶ naletimo na nekaj imen. Vse to potrjuje novost in nepoznanost pisane burkinske poezi-



217 - "Mula mula"

¹ Glej Lilyan Kesteloot, *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*, Bruselj, Université libre de Bruxelles, Institut de Sociologie, 2. izdaja, 1965. Glej še članek Pierra Boiteauja, "Étapes de la poésie négro-africaine", v *La Pensée*, št. 103, junij 1962.

² Glej članek Valentina Traoréja, "Poésie et public au Burkina Fasso", v *Annales de l'Université d'Ouagadougou*, posebna številka, december 1988, str. 301.

³ Književno gibanje za uveljavitev črnske identitete na osnovi tradicionalnih afriških kulturnih, ekonomskih, socialnih in političnih vrednot, ki so ga kot protest proti francoski kolonialni nadvladi v tridesetih letih utemeljili v Parizu živeči afriški in karibski pisci A. Césaire, L. S. Senghor, L.-G. Damas. (op. prev.)

⁴ Glej L. S. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*, Pariz, P.U.F., 1948.

⁵ Glej Lilyan Kesteloot, *Anthologie négro-africaine: la littérature de 1918–1981*, Marabout, Alleur (Belgija), nova, razširjena izdaja, 1987.

⁶ Mislimo na dela:

- Locha Mateso, *Anthologie de la poésie d'Afrique noire d'expression française*, Pariz, Hatier, julij 1987.

- Jacques Chevrier, *Anthologie africaine*, Pariz, Hatier, september 1988.

- Jacques Prosper Bazié, "Jusqu'au méhari des miradores", str. 49; Jacques Boureima Guégané, "Concerto pour terre morte", str. 101; Titinga Frédéric Pacéré, "Demain chantez", str. 111–112, navedeno v antologiji, ki jo je zbral in uredil Bernard Magnier, *Poésie d'Afrique au Sud de Sahara, 1945–1995*, Actes Sud, publikacija Unesca, avgust 1995.⁷ Verjetno gre za prve rokopise Dima-Dolobsona Ouédraogoa, ki je bil nagradjen z Grand Prix de l'Académie française za leto 1933. Ta pionir pisane burkinske poezije je znan predvsem po delu "Maximes, pensées et devinettes mossi", v *L'Empire du Mogho-Naba*, Domat-Monchrestien, 1933.

je. Vendar pa se širijo govornice, ki zatrjujejo, da v nekaterih francoskih knjižnicah obstajajo rokopisi poezije, ki so jo pisali državljani tedanje Zgornje Volte.⁷ Vendar pa odsotnost objav pred osamosvajanjem ne pomeni, da v tedanji Zgornji Volti pesniška praksa ni obstajala. Nasprotno. Augustin Sondé Coulibaly je, denimo, leta 1965 dobil nagrado revije *Encres Vives*. Podelili so mu drugo nagrado mednarodnega pesniškega tekmovanja, ki je zaobjelo frankofone afriške dežele. S podelitvijo nagrade je obenem postal dopisnik te revije za Zgornjo Volto. Poezija tedanje Zgornje Volte je tako doživela mednarodni uspeh. Ta bleščeči dosežek je nedvomno spodbudil mlade pesnike, predvsem pa je pripomogel k mobilizaciji kulturnih osebnosti v raznih organizacijah, na primer v C.A.L.A.H.V. (Klub književnih in umetniških dejavnosti Zgornje Volte). Ob ustanovitvi se je ta organizacija razglasila za povezovalno telo in je združevala pet pglavitnih oddelkov: za kiparstvo, slikar-



⁸ Salaka Sanou, "Panorama de la poésie", v *Littérature de Burkina Faso*, Notre Librairie, št. 101, april–maj 1990, str.109–110.

⁹ Salaka Sanou, op. cit., str. 62.

¹⁰ Glej Jacques Chevrier, *Littérature nègre*, Pariz, A. Colin, 1974.

¹¹ Mislimo na pesnike, ki so opevali négritude, posebej na L. S. Senghorja, A. Cesaira in L.-G. Damasa. S tem v zvezi glej članek Armanda Guilberta, "Les poètes de la négritude : thèmes et techniques", v *Langues et Littératures*, št. 14, 1965, str. 219. Glej tudi članek Thomasa Meloneja, "Le thème de la négritude et ses problèmes littéraires. Point de vue d'un africain", v *Langues et Littératures*, št. 14, 1965, str. 103.

¹² Frantz Fanon, *Les Damnés de la terre*, Pariz, Maspero, 1. izdaja 1961, ponatis 1968, citirano po Jacquesu Chevrierju, v *Littérature nègre*, str. 88.

¹³ Salaka Sanou, op. cit., str. 62.

stvo, glasbo in folkloro, gledališče, poezijo in književnost. Njen cilj je bil raziskovati vrednote afriške kulture, kar naj bi “*pripeljalo do snidenja civilizacij in ljudstev*”, kot določa 2. člen statuta. Njeno poslanstvo je bilo, da se odzove na “... *nujnost iskanja in spodbujanja mladih talentov ter jim da možnost stopiti na mednarodno prizorišče, predvsem prek revije ‘Visages d’Afrique’*”⁸ Eden od velikih načrtov je bila uvedba nagrade C.A.L.A.H.V., ki bi jo vsako leto podeljevali ob državnem prazniku 11. decembra in z njo nagrajevali najboljša umetniška in književna dela tistega leta. Ta razmišljujoči krog je leta 1974 prezgodaj nehal delovati. Ni se mu posrečilo uresničiti vseh načrtov, med katerimi je bil tudi načrt za ustanovitev podružnic v notranjosti dežele. A prebivalci tedanje Zgornje Volte so v publikacijah C.A.L.A.H.V., predvsem v reviji *Visages d’Afrique*, brali poezijo rojakov. Druga besedila so bila objavljena tudi v reviji *Trait d’Union*. Nagrada C.A.L.A.H.V. je nedvomno položila temelje za nagrado Državnega kulturnega tedna (S.N.C.) in Velike državne nagrade za umetnost in književnost (G.P.N.A.L.). “*Ta poezija, ki so jo odkrile revije, se je umeščala v gibanje négritude. Poezija tedanje Zgornje Volte se ni mogla upirati ‘virusu’ opevala je tradicionalne afriške vrednote, potrjevanje črnega človeka in njegove civilizacije nasproti belcu.*”⁹

Iz povedanega si bomo zapomnili, da se prva etapa pisane burkinske poezije vpisuje v gibanje *négritude* in torej v najpomembnejšo usmeritev črnske afriške poezije. Po razvrstitvi, ki jo je napravil Jacques Chevrier, ta etapa ustreza etapi “*epigonov*”.¹⁰ V resnici lahko opazimo, da so prvi burkinski pesniki navdih črpali iz črnskih afriških vrednot, ki jih je definiralo politično-literarno gibanje *négritude*. To analizo bi lahko podkrepili z naslovom, ki ga je Kolla Djim dal svoji pesmi *Négritude*. Ti prvi pesniki so se zgledovali po “*slavnih predhodnikih*”,¹¹ pri tem pa so poveličevanje preteklosti mešali s sramotitvami nekdanjega kolonizatorja. Ta tok je v naslednji generaciji naletel na številne zagrizene nasprotnike. Ne brez razloga so mu očitali, da se je prepustil “*lahkemu eksotizmu*” in določeni “*sterilnosti*”, kar je obžaloval že Frantz Fanon, ko je zapisal: “*Četudi je v poeziji ta postopek dosegel neobičajne višine, pa na ravni eksistence intelektualcev pogosto konča v slepi ulici ... in iz svoje pustolovščine potegne zgolj strašansko neplodne oblike.*”¹² Odtlej se bodo mnogi umetniki, posebej pisatelji, usmerili k potrjevanju lastne identitete, pri tem bodo “*ukoreninjanje*” usklajevali z “*odpiranjem*”.



POEZIJA SEDEMDESETIH LET ALI POEZIJA “UKORENINJANJA” IN “ODPIRANJA”

V drugem obdobju pisane burkinske poezije se razvije poezija družbenokulturnega “*ukoreninjanja*” in “*odpiranja*” Afriki in svetu. To “*ukoreninjanje*” in “*potrjevanje identitete*” upravičuje dejstvo, da poezija obravnavanega obdobja “*kulturne afriške resničnosti ne obravnava več samo z vidika négritude, ampak tako, da potrjuje identiteto Burkinca v njegovem okolju.*”¹³ Pesniki iz omenjenega obdobja obravnavajo predvsem družbenokulturno resničnost okolja, pa tudi geoklimatsko okolje, z izrazito naklonjenostjo do tematike Sahela. Naslove zbirk, ki so bile objavljene v tem obdobju, zaznamuje ta dvojna tematika. S tem v zvezi naj posebej omenimo *Pripeve pod*

Sahelom, Odhajajo kronani žerjavi, Pod Sahelom streljajo Titinige Frédéricica Pacéréja, *Klice Yéa* Vinuja in *Rojstvo* Jacquesa Boureima Guéganéja. Zadnji dve pesmi sta bili objavljeni v *Pesmihi Zgornje Volte*. V to tematsko obzorje se vpisujejo tudi pesmi K. D. K. Boowuroséguéja Julesa Sanona, čeprav so bile objavljene v osemdesetih letih - predvsem *Mrak luči* in *Notranji pogled*. Poezija iz tega obdobja "nosi pečat okolja, predvsem Sahela po hudi suši v letih 1973 in 1974".¹⁴ Resnost položaja postane vir navdih za pisce te pokrajine, predvsem za burkinske pisce, med njimi Titinigo Frédéricica Pacéréja in Jacquesa Boureima Guéganéja, če navedemo le njiju.



Ob tej priložnosti se lahko upravičeno poklonimo mojstru Titinigi Frédéricicu Pacéréju, ki je zaradi kvalitete in obsežnosti književne produkcije postal ena od vodilnih figur burkinske književnosti in poezije. Pacéré je resnično najplodovitejši in nedvomno najboljši burkinski pesnik, saj je v svojem dejavnem obdobju ustvaril približno dvanajst pesniških zbirk. Burkina Faso prav njemu dolguje vključitev na afriški in svetovni književni zemljevid. To trditev potrjuje tudi Velika književna nagrada črne Afrike (*Grand Prix Littéraire de l'Afrique noire*), ki jo je

Zveza frankofonih pisateljev (*Association des Ecrivains de Langue Française*) leta 1982 podelila njegovima zbirkama *Pesmi za Angolo* in *Griotska poezija*. Po tem visokem odlikovanju je na mednarodnem književnem prizorišču lahko nastopal kot "ambasador" in zagovornik burkinske poezije. Njegov rojak Joseph Ki Zerbo je upravičeno zapisal, da je Pacéréjev pesniški univerzum "surov, strašen, skorajda sovražen, skorajda morilski svet, v katerem 'nebo brezsrčnega očeta' neusmiljeno vlada nad 'mačehovsko zemljo'. Zemlja termitnjakov, žandarjev, trnovih grmov, krvoločnega sonca ... Pesem in zarotitev, da bi se po greznici nesreč, lakote, zajedalcev, po upih in razočaranjih današnjega dne, onkraj uničevalskega ognja suše v srcih in v duhu končno razlila navpična in plodilna sahelska svetloba."¹⁵

Mojster Pacéré v veliki meri obvladuje drugo etapo pisane burkinske poezije. Njegove pesmi se vpisujejo v gibanje za družbeno identifikacijo, ki ga bogati panafriška, internacionalistična vizija.¹⁶ Za Pacéréjevo poezijo in za večino del iz tega obdobja¹⁷ je značilno predvsem "ukoreninjanje" v burkinski kulturi in "odpiranje" k drugim družbenokulturnim prostorom. Kljub temu "odpiranju" pa Pacéréjeva poezija ohranja očiten hermetizem,¹⁸ saj je globoko ukoreninjena v mosijski kulturi.¹⁹

¹⁴ Salaka Sanou, op. cit., str. 63.

¹⁵ Joseph Ki Zerbo, Predgovor k Pripevom pod Sahelom Titinige Frédéricica Pacéréja, P. J. Oswald, 1976.

¹⁶ "Odpiranje" Pacéréjeve poezije se tu kaže z njegovim sklicevanjem na Angolo in Korejo, predvsem v zbirkah *Poèmes pour Angola*, Pariz, Silex, 1982, in *Poèmes pour Koryo*, Ouagadougou, Imprimerie Nouvelle du Centre, 1987.

¹⁷ Mislimo predvsem na poezijo Jacquesa Boureima Guéganéja, ki hoče biti tako izraz "ukoreninjenosti" v burkinski kulturi kot "odpiranja" k drugim afriškim in svetovnim družbeno-kulturnim prostorom.

¹⁸ S tem v zvezi glej članek Josepha Paréja, "Le locuteur francophone 'moyen' devant la poésie de Pacéré. Le problème des interférences", v *Le français au Burkina Faso*, ured. Claude Caiucoli, zbirka *Bilans et perspectives*, CNRS, Université de Rouen, 1993, str. 89–94.

¹⁹ Mosijci so eden izmed burkinskih narodov.

²⁰ Glej njegova prva teoretična razmišljanja o "bendrologiji", predvsem v delih: - *Bendr N'Gomde: parole et poésie du tam-tam (moore-français)*, Ouagadougou, Maison Pousga. - *La langue des tam-tams et des masques Afrique*, Pariz, Harmattan, 1992.

²¹ Titinga Frédéric Pacéré, intervju s Patrickom G. Ilboudom, v *Littérature de Burkina Fasso*, Notre Librairie, št. 101, april–junij 1990, str. 65.

²² Jacques Chevrier, v *Littérature nègre*, str. 91.

²³ Glej Jacques Chevrier, *Littérature nègre*, str. 91–96.

²⁴ Salaka Sanou, op. cit., str. 63.

Pacéré se navdihuje predvsem v družbenokulturni resničnosti lastnega okolja, zlasti v raznolikih izraznih načinih tradicionalne književnosti,²⁰ kot poudarja tudi sam: “*ko sem se vrnil v domačo deželo, sem se ji posvetil in v njej opazil tisti njen izvorni in v odnosu do zunanosti izvorni način izražanja*”.²¹

Za to drugo obdobje razvoja pisane burkinske poezije je značilna predvsem dvojna skrb za “*ukoreninjanje*” in “*odpiranje*”. Poezija tega obdobja sledi dvojni zahtevi “*ukoreninjanja*” v preteklosti in “*odpiranja*” k sodobnemu svetu. Za Jacquesa Chevrierja je za afriškega umetnika to edini način, “*da prevzame iniciativo in iznajde človeka prihodnosti*”.²² Zaradi te dvojne zahteve pisana burkinska poezija tega obdobja postane poezija, ki zastavlja vprašanje *Kako živeti?*. Ta značilnost ustreza značilnosti poezije “*tretjega toka*”, kot jo je identificiral Jacques Chevrier.²³ Zapomnili si bomo tudi, da to obdobje v veliki meri obvladuje poezija mojstra Titinige Frédérica Pacéréja, čigar obsežna pesniška produkcija je postavila “*resnične temelje pisane poezije in književnosti*”.²⁴ Zdaj lahko raziščemo naravo in funkcijo burkinske poezije iz časa avgustovske revolucije, ki je nedvomno zaznamovala burkinsko pesniško prakso.

POEZIJA OSEMDESETIH LET ALI POEZIJA REVOLUCIONARNEGA OBD OBJA

V tej tretji etapi pisane burkinske poezije je zapihal veter “*revolucionarne poezije*” s politično in borbena tematiko. V noči na 4. avgust 1983 je Zgornja Volta, ki se je leto dni kasneje preimenovala v Burkino Faso, z začetkom revolucije obrnila pomembno stran zgodovine. Nenadoma je bilo mogoče opaziti navdušenje za književno prakso. Izbruh revolucije je spodbudil razcvet poezije, ki so jo v stolpcih objavljali časopisi kot *L'Observateur* in *Carrefour Africain*. Poglavitna tematika takšnega pisanja je bila seveda politična, brez velike skrbi za



stilistične kvalitete. Vera v revolucijo je tako odprla pot liričnemu elanu. Nekateri pesniki so bili bolj pod “*pritiskom dogodkov*” kot pod pritiskom “*osnovnih elementov*”. V delih iz teh let si polagoma utira pot politična tematika in pri tem se razkriva, da burkinska književna zgodovina glede tega ne temelji na kaki enoviti urejenosti. Pisci in predvsem pesniki iz obravnavanega obdobja izpričujejo ali pa si prizadevajo izpričevati zavezanost revoluciji, v skladu s pozivom Watamouja Lamiena, tedanjega burkinskega ministra za informacije in kulturo:

“Naši umetniki bodo imeli vso svobodo, da se držno postavijo v prve vrste. Izrabiti bodo morali vsako ponujeno priložnost, da našo kulturo dvignejo na svetovno raven. Naj pisci s svojim peresom služijo revoluciji. ... Revolucija od naših umetnikov pričakuje, da bodo znali opisovati resničnost, jo slikati v živih podobah, izražati v melodičnih notah, ob tem pa našemu ljudstvu kazati pravo pot, ki vodi k boljši prihodnosti. Od njih pričakuje, da bodo z ustvarjalnim genijem služili burkinski, narodni, revolucionarni in ljudski kulturi.”²⁵

To povabilo, ki je vzeto iz Govora o politični usmeritvi Nacionalnega revolucionarnega sveta (C.N.R.), je nedvomno spodbudilo ustvarjalni navdih burkinskih piscev. Babou Paulin Bamouni je z objavo pesniške zbirke *Boji* že nakazal ton. Svojo poezijo je tako vpisal v boj afriških ljudstev, predvsem pa burkinskega ljudstva proti vsaki obliki nadvlade in za potrditev razžaljenega dostojanstva. Ti pesniki so na splošno srdito nasprotovali predhodnikom. Spodbijali so idilično vizijo predkolonialne Afrike, kakršno so na primer videli v Senghorjevem pisanju. Menili so, da mora biti cilj poezije neka praktična resnica. Zato so propagirali revolucionarno umetnost v službi narodne izgradnje.

Po njihovem mnenju ni nikakršnega nasprotja med lirizmom in razsodnostjo. Tako kot kamerunski pesnik Paul Dakéyo zatrjujejo, da mora biti pesnikovo poslanstvo nenehno razkrinkavanje revščine in zatiranja povsod tam, kamor sta razširila svoje zlovesče lovke. Glede tega lahko kot primer navedemo Rogerja Bilo Kaboréja, ki se je povsem nedvoumno zavezal revoluciji, četudi je zavračal vsakršno “*pripadnost*”. To revolucionarno zavezanost nam razkrije že hiter pregled naslovov njegovih pesmi. Gre predvsem za naslove, kot so *Sile teme*, *Moja velika življenjska prisega*, *Prišli so*, *Izkoriščanje/čiščenje* in *Imperializem*. V ponazoritev bomo uporabili samo nekaj odlomkov. V *Silah teme* beremo verze:

Sem človek v milijon izvodih.

*Sem človek in še več ljudi v meni
sem zemlja in še več zemelj v meni
sem jaz sam in tudi vse ljudstvo
sem jaz sam in tudi vsa dežela
sem delavec v tovarni in kmet na poljih,
ki se zbujata in bosta jutri kljubovala
Silam zla, ki besnijo, ki pustošijo,
Silam teme, ki skovikajo, ki rjovejo,
Silam denarja, ki udarjajo, ki bijejo.*



²⁵ Watamou Lamien, citati iz Govora o politični usmeritvi, v Predgovoru k burkinski poeziji.







225 - Osama

V tem odlomku pesnik izraža predvsem odločno voljo, da se bo boril proti vsem “*silam teme*”, ki se zgrinjajo nad Afriko in nad njegovo deželo. Te “*sile*” metonimično označujejo načini oglašanja, ki so značilni predvsem za divje zveri. “*Tulijo*” in “*rjovijo*”, tako navajata, na določene živali, ki prikličejo v spomin nekatere slogane, ki jih je revolucija tako rada uporabljala. Slogane, kot sta na primer: “*Dol s požrešnimi šakali!*”

ali pa “*Dol s sovami sluzastih pogledov!*”, je bilo stalno slišati med ljudskimi demonstracijami v prid revoluciji. Glagola “*skovikati*” in “*rjoveti*” tako po eni strani metonimično navajata na divje zveri (ki jih označujeta z načini oglašanja), metaforično pa po drugi strani navajata na “*zaklete sovražnike revolucije*”. “*Sile denarja*” pa metaforično označujejo predvsem zahodnjaški kapitalizem, ki je bil ena pglavitnih tarč revolucionarne ideologije.

Pesnik nato razglša svojo pripadnost “*rasi - mitralješkemu rafalu*” in “*klanu - jekleni sulici*”. Takšne “*variacije identitete*” implicitno opozarjajo na njegovo pripadnost revolucionarni avantgardi (“*jeklena sulica*”). Ta bi morala biti pripravljena “*braniti ljudstvo revežev*”, v tem primeru kmečki in delavski razred. Ta razreda metaforično označuje sintagma “*v milijon izvodih*”. To je namig na veliko združevanje “*sil napredka*” v revolucionarnem internacionalizmu. Vpliv revolucionarne ideologije zasledimo tudi v pesmi z naslovom *Moja velika življenjska prisega*; to lahko razberemo iz tega odlomka:

*Tu je moja pest, trdna in močna,
Dvigam jo k vzhodu, dvigam jo k zahodu,
dvigam jo k severu, dvigam jo k jugu,
k štirim stranem neba, ki zaobsegajo svet.
Tu je moja roka, hrabra in drzna,
premagala je gore, premagala je mrtve,
premagala je morja, premagala je zemlje,
štiri simbole veličine neba.*

Dvignjena pest je simbolična kretnja revolucionarjev. Tiste, ki so pozorno spremljali zgodovino burkinske revolucije, bi ta simbol lahko spomnil na ime orkestra mladih, ki so jih rekrutirale in vzgojile tedanje politične sile. Ta orkester se je imenoval *Mladi pevci dvignjenih pesti*. “*Dvignjena pest*” simbolizira slogo in moč. V pesmi *Prišli so* Roger Bila Kaboré silovito napada kolonizacijo dežele, o čemer pričajo tile verzi:

Prišli so,
razbojniki, banditi,
sleparji, pijanci,
lopovi, plenilci,
s sovraštvom v krvi, napadalnostjo v srcu,
z nasmehom na ustih, z nožem za hrbtom,
po zemlji in po morju,
ropat in plenit, ubijat in mučit.

...

Prišli so,
Voulet in Chanoine,
Destenaves in Faidherbe,
René Caillé in Binger,
prišli so, po zemlji in po morju,
ropat in plenit, ubijat in mučit.
Prišli so,
prekleti koloni.



V pesmi *Izkoriščanje/čiščenje* pesnik razkrinkava evropske in ameriške velesile, ki izkoriščajo Afriko, in z jedkim jezikom ostro kritizira “neo-kolone”, ki so po njegovem mnenju resnične pijavke Afrike. Premagati je treba prve in druge, zato je treba nujno preiti k “čiščenju”, da bodo zavladatale večja “Svoboda”, “Pravica”, “Blaginja”.

Ljudstvo na nogah,
z nabitimi puškami,
z jasno zavestjo,
da osvobodi Afriko
izkoriščanja,
zatiranja,
tujega vladanja,
da očisti Afriko
gnilobe,
trupel,
okostnjakov,
in popelje Afriko
k pravici,
k svobodi,
k blaginji.

Tudi pesem *Imperializem* razkrinkava nadvlado imperialistov, ki se znašajo nad Afriko kakor “psi nad kostjo”. Imperializem je po njegovem poglavitni krivec družbenopolitičnih prevratov, ki jih doživljajo afriške dežele:



*Stvari se snujejo ponoči,
besede so povedane na ušesa,
obrisi se gibljejo v temi,
osebe pridejo in grejo.*

...

*Sovraštvo razsaja,
napadalnost razganja,
udar pesti,
udar strela,
državni udar,
divji boj,
pustošenje,
klanje.*

Prašiči, ki se valjajo po zemlji.

Divje zveri, ki goltajo meso.

Psi, ki se znašajo nad kostjo.

*Mrhovinarji nad trupli,
imperializem na delu,
imperializem v Afriki.*

Večina teh besedil priča ali si prizadeva pričati o pesnikovi zavezanosti revoluciji, čeprav se mnogi niso izognili nevarnostim, ki so grozile takšnim usmeritvam, kakor nas je opozoril Jacques Boureima Guégané: *“Politična poezija mora biti premišljena, sicer lahko zapademo v nekakšen populizem, ki v sebi ne nosi poetične energije. ... Bolj ali manj lahko zapademo v populizem ali v revolucionarno poezijo. Sam v tem ne vidim nobene koristi.”*²⁶ Valentin Traoré se v istem smislu pritožuje nad *“množico pisateljev, ki se razglašajo za pesnike, ker v neurejenih vrsticah ponavljajo politične slogane. ... Z vklepanjem pesniške zvrsti v ideološke okove se spridi poslanstvo pisanja, ustvarjalec pa je prikrajšan za tisti privilegij, ki ga ne bi smel za nobeno ceno opustiti: za svobodo.”*²⁷



228 - Skrivnost

Zaradi dejstva, da so se teme nacionalne poezije omejevale na zavezanost političnemu boju, bi si nekateri pesniki lahko mislili, da mora pisanje voditi edino politična ideologija. Kakorkoli že, revolucionarno obdobje je v Burkini Faso pri pisateljih sprožilo močno motivacijo, pri pesnikih še posebej. Časopise so zasipali z desetimi in desetimi rokopisov.

²⁶ Jacques Boureima Guégané, v intervjuju z Georgesom Sawadogom.

²⁷ Valentin Traoré, op. cit., str. 307.

²⁸ André-Patrik Sahel, *Actuel développement*, št. 40, 1981, citirano po Jacquesu Chevrieru, *Littérature nègre*, str. 153.

²⁹ Glej Jacques Chevrier, *Littérature nègre*, str. 89–91.

Najboljše pesmi, prispele na tekmovanje za Veliko državna nagrado za umetnost in književnost (G.P.N.A.L.), ki so ga decembra 1983 v Ouagadougju priredili v okviru Državnega kulturnega tedna, so bile objavljene v *Antologiji mlade burkinske poezije* (*Anthologie de la jeune poésie burkinabé*). Nekaj "lepo izdelanih" rokopisov so poleg tega zbrali v razne zbirke, na primer v *Burkinsko poezijo* (*Poésie du Burkina*) in v *Poezijo* (*Poésie*). Na tem mestu moramo poudariti tudi vedno številnejšo udeležbo žensk pri razcvetu burkinske poezije. O tem priča zbirka *Porod* pesnice Bernadette Dao, ki je ob objavi leta 1986 dobila prvo nagrado G.P.N.A.L. Burkinsko pesniško dediščino je kasneje z zbirko *Jokajoči grobovi* obogatila še Pierrette Sandra Kanzié. Četudi ta zbirka ni posebno "borbena", se vendarle navezuje na osvoboditev ženske, ki naj bi jo revolucija spodbujala.

Sodelovanje žensk pri književni produkciji je za kulturno življenje odločilnega pomena. Vendar moramo kljub vsemu priznati, da so ne glede na vse črnilo, ki je bilo o tem prelito, tiste, ki jih to najbolj zadeva, močno v ozadju. Zato si torej redke izdaje, ki so jih v zadnjih letih podpisale ženske, zaslužijo še toliko več pozornosti. Kot je zapisal André-Patrick Sahel:

*"Zdi se, da je za črno žensko napočil čas, ko ne bo več pustila, da samo pojejo o njej [aluzija na Senghorjevo pesem "Gola ženska, črna ženska" - op. pisec], ampak bo tudi sama prevzela besedo. ... Afriške pisateljice v analizah, romanih, izpovedih zavračajo past hvalisanja in zaničevanja: z razkrinkavanjem odklanjajo laži družb na celini, ki bi morala prav zato, ker je bila stoletja izkoriščana, nehati goljufati samo sebe."*²⁸

Kljub neutajljivim prizadevanjem pisateljic lahko še vedno utemeljeno priznamo, da je v Burkini Faso tako kot drugod v črni Afriki verjetno še pre zgodaj govoriti o ženskem pisanju kot takem, ne glede na vse priznanje, ki ga je treba izreči književnosti izpod peresa žensk. Zaradi počasnega, vendar zanesljivega spreminjanja mišljenj in predvsem vedno močnejšega pretresanja družbenih in kulturnih elementov, ki ga spodbuja vedno večja vključenost deklet v izobraževalni sistem, pa je upanje vendarle še vedno upravičeno.

Skratka, zapomniti si bomo, da je revolucionarni val v burkinsko pesniško prakso prinesel določen dinamizem in to še posebej v obravnavanem obdobju. Seveda so se pri tem našli "slabi pesniki", ki so kovali "slabe verze" in "pesniško umetnost" mešali s "politično umetnostjo". V celoti gledano pa je to revolucionarno obdobje resnično napravilo revolucijo v burkinski pesniški praksi, predvsem kar zadeva tematiko. Ta tretja etapa pisane burkinske poezije bi lahko ustrezala fazi "borbene poezije" po razvrstitvi, ki jo je napravil Jacques Chevrier.²⁹ Vendar pa je poezija devetdesetih let, se pravi "postrevolucionarna" poezija, političnoideološko tematiko, ki je prevladovala v času revolucije, očitno potisnila v ozadje. To je vsaj mogoče razbrati ob pregledu tematike tega obdobja v celoti.



POEZIJA DEVETDESETIH LET ALI “LIBERALNA” POEZIJA

Ta zadnja etapa pisane burkinske poezije odpira obdobje “*liberalne*” poezije z raznolikimi temami. Videti je, da se je distancirala od poezije revolucionarnega obdobja. Pesniki seveda še naprej “*z ustvarjalnim duhom služijo burkinski nacionalni kulturi*”, redkeje, pravzaprav nikdar pa ne služijo “*revolucionarni in ljudski kulturi*”. Poezija tega obdobja uvaja določeno raznolikost, celo določeno mešanico tem, zato lahko govorimo o njenem “*liberalnem*” značaju. Naslovi zbirk iz tega obdobja so zelo zgovorni. Najprej omenimo *Delež simfonije* Bernadette Dao in *Solze mojega plamtenja* A. Frédéricica Assomptiona. Pregled naslovov razkrije določeno “*liberalno*” usmeritev obravnavanega obdobja. Nadalje lahko opazimo val skorajda “*religiozne*” tematike upanja, predvsem v zbirkah *Jutri bo lepo* Marie Ange Somda (čeprav je bila objavljena leta 1989), *Nasmeh in vzdih* Bakyona O. Clémenta in *Na opazovalnih stolpih upanja* Jacquesa Prosperja Baziéja. Nazadnje lahko zabeležimo še ukoreninjenost v fizičnem (v tem primeru v Sahelu) in kulturnem (tradicionalni ali “*kulturni*” književnosti) prostoru, z didaktičnim ozadjem. To velja za zadnjo zbirko Titinge Frédéricica Pacéréja, *Saglego ali pesem tamtama*. Tematika tega desetletja se kaže kot nekakšen “*prevzem*” tematike iz sedemdesetih let.

V resnici lahko še vedno opazimo “*ukoreninjenost*” v fizičnih (Sahel) in kulturnih (nanašanje na burkinsko in afriško kulturo je še vedno močno prisotno) prostorih in “*odpiranje*” k drugim družbeno-kulturnim prostorom. V nasprotju s tem ponovnim vznikom tematike iz



sedemdesetih let pa lahko zabeležimo vedno večje odmikanje (vendar še ne popoln prelom) ne samo od tematike *négritude* iz prvega desetletja (iz šestdesetih let), ampak tudi od političnoideološke tematike iz osemdesetih let, obdobja, ki ga je bistveno zaznamovala revolucija. Če povzamemo: za to obdobje so značilni “*ukoreninjenost*”, “*odpiranje*” in postopno opuščanje političnoideološke tematike, ki je prevladovala v šestdesetih in osemdesetih letih. Kljub vsemu se nam zdi koristno poudariti, da odmikanje od te tematike vendarle ne pomeni, da je v delih iz zadnjih let popolnoma odsotna. Izgubila je zgolj nekdanje prvenstvo.

SKLEP

Tako kot za celotno pisano burkinsko književost je tudi za poezijo značilna njena mladost. Opazimo jo lahko v temah, kvaliteti del in mestu, ki pripade pisateljem. Frankofona afriška publika pisani burkinski poeziji na žalost namenja zelo malo pozornosti. Razen Titinge Frédéricija Pacéréja so burkinski pesniki na afriškem književnem prizorišču večinoma prezrti ali popolnoma neznani. Kratek pregled burkinske pesniške pokrajine pa nam vendarle razkrije določeno vrvenje, ki je znamenje njene plodovitosti. Ta ugodna ugotovitev bi lahko prepričala tiste, ki jih pogosto navdihuje “*izvorni skepticizem*”, tako da še naprej zanikajo resnični obstoj burkinske književnosti in poezije še posebej. Različne kritike burkinske književnosti in poezije merijo predvsem na neenakost in kakovost že objavljenih del. Četudi je produkcija nepovezana, v Burkini Faso mrgoli omembe vrednih talentov. Zaradi povezanosti z ustnim izročilom, temeljem burkinske kulture, je poezija zvrst, ki je v Burkini Faso najbolj v navadi. Tak “*naval*” na pesniško prakso v sebi skriva določene nezadostnosti, vendar pa se že vrstijo mnoga prizadevanja za izboljšanje literarnih kvalitet te poezije. Burkinski pesniki se na splošno ograjujejo od klasičnega verza, četudi njegove ostanke še lahko opazimo pri Boowuroséguéju Julesu Sanonu in Rogerju Bili Kaboréju. Drugi močneje izstopajo zaradi novih tematskih in estetskih usmeritev. Mislimo na Titingo Frédéricija Pacéréja in Jacquesa Boureimo Guéganéja. Prvi se opira predvsem na griotsko poezijo, medtem ko daje drugi prednost poeziji v prozi. Med ovirami, na katere zadeva ta poezija (in celotna pisana književnost) “*na sledi za svojo identiteto*”, je tudi skoraj popolna odsotnost bralcev, ki jo nujno povzročajo previsoka stopnja nepismenosti, ekonomski, strukturni in kulturni pritiski. Kljub temu pa ta mlada poezija med Burkinci in med javnimi oblastmi zbuja vedno več zanimanja. Zato torej za pisano burkinsko poezijo prihajajo lepši časi, in kot je tako dobro povedal Salaka Sanou: “*Burkinska poezija je živahna in bogata. Edino, kar ji manjka, je promocija.*”³⁰

Prevedla Suzana Koncut

³⁰ Salaka Sanou, op. cit., str. 65.

LITERATURA

- ASSOMTION, A. FRÉDÉRIC (1994): *Larmes de mon flamboyant*. Ouagadougou: Presses Africaines.
- BAKYONO, O. CLÉMENT (1991): *Sourire et soupir*. Bobo Dioulasso: Imprimerie Nationale du Burkina.
- BAMOUNI, BABOU PAULIN (1981): *Luttes*. Pariz: Silex.
- BAZIE, JACQUES PROSPER (1992): *Aux miradors de l'espérance*. Ouagadougou: Imprimerie Presses Africaines.
- BOITEAU, PIERRE (1962): *Etapas de la poésie négro-africaine*. V: La Pensée, št. 103, junij, 1962.
- CHEVRIER, JACQUES (1988): *Anthologie africaine*, Pariz: Hatier.
- CHEVRIER, JACQUES (1974): *Littérature nègre*, Pariz: A. Colin.
- DAO, BERNADETTE (1987): *Parturition*. V: Poésie du Burkina, Ouagadougou: Presses Africaines.
- DAO, BERNADETTE (1992): *Quote-part Symphonie*, Ouagadougou: Imprimerie Nationale du Burkina.
- FANON, FRANTZ (1961): *Les Damnés de la terre*. Pariz: Maspero, 1. izdaja 1961, 2. izdaja 1968.
- GUILBERT, ARMAND (1965): *Les poètes de la négritude: thèmes et techniques*. V: Langue et Littérature, št. 14.
- KABORE, ROGER BILA (1985): *Forces obscures*. V: Poésie du Burkina, Ouagadougou: Imprimerie Nouvelle du Centre, (2. nagrada G.P.N.A.L. 1983).
- KANZIE, PIERRETTE SANDRA (1987): *Des tombes qui pleurent*. Ouagadougou: Imprimerie Nouvelle du Centre.
- KESTELOOT, LILYAN (1965): *Les écrivains noirs de langue française: naissance d'une littérature*. Bruxelles: Université Libre de Bruxelles, Institut de Sociologie, 2. izdaja.
- KESTELOOT, LILYAN (1987): *Anthologie négro-africaine: la littérature de 1918–1981*. Marabout: Alleu (Belgija), nova, razširjena izdaja.
- KI ZERBO, JOSEPH (1976): *Préface*. V: Refrains sous le Sahel. P. J. Oswald.
- KOLLA, DJIM (1967): *Négritude*. V: Visages d'Afrique, št. 1.
- MAGNIER, BERNARD (1995): *Poésie d'Afrique au Sud du Sahara, 1945–1995*. Actes Sud, izdaja Unesca.
- MATESO, LOCHA (1987): *Anthologie de la poésie d'Afrique noire d'expression française*. Pariz: Hatier.
- MELONE, THOMAS (1965): *Le thème de la négritude et ses problèmes littéraires. Point de vue d'un africain*. V: Langue et Littérature, št. 14.
- MINISTERE DE L'INFORMATION ET DE LA CULTURE (1984): *Anthologie de la jeune poésie burkinabè*. Ouagadougou: Presses Africaines.
- MINISTERE DE L'INFORMATION ET DE LA CULTURE (1985): *Poésie du Burkina*. Ouagadougou: Imprimerie Nouvelle du Centre.
- MINISTERE DE L'INFORMATION ET DE LA CULTURE (1987): *Poésie*. Ouagadougou: Presses Africaines.
- OUEDRAOGO, DIM-DOLOBOSOM (1933): *Maximes, pensées et devinettes mossi*. V: L'Empire du Mogho-Naba. Domat-Monchrestien.
- PACERE, TITINGA FRÉDÉRIC (1976): *Refrains sous le Sahel*. P. J. Oswald.
- PACERE, TITINGA FRÉDÉRIC (1976): *Quand s'envolent les Grues Couronnées*. P. J. Oswald.
- PACERE, TITINGA FRÉDÉRIC (1976): *Ça tire sous le Sahel*. P. J. Oswald.
- PACERE, TITINGA FRÉDÉRIC (1982): *Poèmes pour l'Angola*. Pariz: Silex.
- PACERE, TITINGA FRÉDÉRIC (1982): *La Poésie des griots*. Pariz: Silex.
- PACERE, TITINGA FRÉDÉRIC (1987): *Poèmes pour Koryo*. Ouagadougou: Imprimerie Nouvelle du Centre.
- PACERE, TITINGA FRÉDÉRIC (1992): *Bendr N'Gomde: parole et poésie du tam-tam (moore - français)*. Ouagadougou: Maison Pousga.
- PACERE, TITINGA FRÉDÉRIC (1992): *Le langage des tam-tams et des masques Afrique*. Pariz: L'Harmattan.
- PACERE, TITINGA FRÉDÉRIC (1994): *Saglego ou le poème du tam-tam (pour le Sahel)*. Ouagadougou: Fondation Pacéré.
- PARE, JOSEPH (1993): *Le locuteur francophone 'moyen' devant la poésie de Pacéré. Le problème des interférences*. V: C. Caitucoli (ur.), Le Français au Burkina Faso, zbirka Bilans et perspectives, CNRS, Université de Rouen, str. 89–94.
- SAHEL, ANDRÉ-PATRIK (1981): *Actuel développement*. št. 40.
- SANON, B. JULES (1981): *Ténèbres de lumière*. ARCAM.
- SANON, B. JULES (1984): *Regard intérieur*. ARCAM.
- SANOU, SALAKA (1990): *Panorama de la poésie*. V: Littérature du Burkina Faso, Notre Librairie, št. 101, str. 109–110.
- SENGHOR, LÉOPOLD SÉDAR (1948): *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache de langue française*. Pariz: P.U.F.
- SOMDA, MARIE ANGE (1989): *Demain sera beau*. Pariz: Silex.
- TRAORE, VALENTIN (1988): *Poésie et public au Burkina Faso*. V: Annales de l'Université de Ouagadougou, posebna številka.
- VINU, YÉ, in GUEGANE, JACQUES BOUREIMA (1978): *Poèmes Voltaïques*. N.E.A.

Love is



Whatever

1964
COSTA FERR
A51

Strange.

kaj sploh počnem tukaj?

You Do...

Nikoli se niso dali prešteti

When colonials came ashore, they didn't say, "We're here to steal your land and take your resources and employ your people to clean our toilets and guard our big houses." They said, "We're here to help you."

Michael Mare

Čakali smo. Vsak dan smo jih čakali. Že tri tedne smo jih čakali. Pravzaprav se nismo pogo-

varjali ničesar drugega, kot samo še o napovedanem pristanku letala OZN s humanitarno pomočjo. To bo prva, velika, zaresna pošiljka pomoči po petnajstih letih izmikanj in obljub.

"Dobili so dovoljenje!" je vsako jutro znova veselo naznanjal radiooperater Ferandala in navdušeno zavijal udrte, od stradanja očiščene svetle oči. *"Danes pa zagotovo pridejo. Kartum je dal clearance!"*



“So že v El Obeidu. In semena imajo za nas,” so sijali tudi koščeni stari ati in zmahane stare mame. “In orodja imajo za nas, in zdravila, in šolske stvari.”

“Prihajajo! Prihajajo!” so vzklikali tudi kot jegulje sloki otroci.

Žena in mož mojih let pa ni bilo na spregled. Čakali so pripravljeni spodaj v savani, v Karkarju. Dan za dnem so še kar pleli travo, ruvali šture in termitnjake, odstranjevali skale črnega in vijoličastega granita in napeto strazili ob skrbno pripravljene stezi, edini poleg še ene blizu vasi Kauda, koder je možno razmeroma varno pristati v že petnajst let oblegani uporni enklavi.

Po zadnjih informacijah je letalo vzletelo v Lokichockiju na kenijski meji, preletelo vojskujoče se Dinke, Šiluke, Nuere Južnega Sudana in pristalo na letališču v mestu El Obeid: na vladni strani, približno tristo kilometrov severno od Nubskih gora.

“Sedaj Kartum preverja vsebino tovora. Zato da ne bi pripeljali kaj prepovedanega. Pred štirimi meseci, takrat ko je Unicef prišel cepiti proti otroški paralizi, so iz letala vzeli deset koles. Kolesa so po prepričanju vladnih birokratov isto kot tanki. Tanki pač nikakor ne smejo v roke upornikov. In takrat so zaplenili tudi steklenico whiskyja. Rekli so: Sudan je islamska država ...”

Verjel sem, da se bo res zgodilo. Da se bo zgodilo to, kar smo prijatelji v Evropi, v Angliji, Italiji, Holandiji in Sloveniji poskušali vsa ta leta, najprej s prošnjami in mole-dovanji, potem tudi zgrda.

Dostop! Dostop! Dostop!

Če bo sudanska vlada dovolila dostop tudi v Nubske gore, tako kot od leta 1995 dovoljuje dostop na ozemlja pod nadzorom uporne Sudan-ske osvobodilne armade Južnega Sudana, se bo

utrgal plaz in Nube bodo rešeni. Z varnim do-stopom bodo končno prišli na pomoč mednar-odni opazovalci, profesionalni poročevalci, šampioni človekovih pravic, naposled tudi človekoljubne organizacije. Nubske gore ne bodo več svet Onkraj. Seveda bo prišla tudi Coca Cola, Marlboro, Nike, slejkoprej tudi McDonald's in Kentucky Fried Chicken, morda prav zato, ker jih še ni, umirajo otroci in matere in starci. A arabska islamska fundamen-talistična vlada v Kartumu si morda le ne bo več drznila izvajati politike genocida tako sistema-tično kot se je dogajalo zadnjih petnajst let. Ne, seveda ne. Nube ne bodo rešeni, Nube ne bodo odrešeni, Nube ne bodo zaščiteni - ampak zara-di pozornosti svetovne javnosti, zaradi konca izobčenosti, te najhujše kazni, ki lahko doleti pripadnike človeške vrste, pa bodo vendarle imeli več možnosti. Več možnosti, da si sami izberejo svojo identito in pot naprej in morda celo pravico samoodločbe. Vsaj tako kot Dinke, Šiluki, Nueri in drugi na jugu Sudana.

* * *

1. Nikoli se niso dali prešteti. Leta 1930 je avstrijski antropolog Franc Nadel za potrebe britanske kolonialne uprave ocenil, da jih je vsaj dva milijona. V edini do danes opravljeni študiji je pustil za seboj zapisano, da gre najbrž za več kot petdeset plemen in prav toliko med seboj različnih jezikov.

2. Do tisoč štiristo metrov visoke, divje razmetane granitne gore sredi morja savan zahodno od Nila privlačijo dež in v nedrhi hranijo vodo tudi v najhujših sušah. Črna puh-lica po dolinah je izredno plodna. Sušna obdobja so podobna našim zimam, v deževni dobi pa dežela plane v bujno vegetacijo, ki mimogrede spomni na krščanske in musli-

manske predstave o rajskem vrtu. Arabskim puščavskim nomadom tisoč kilometrov južno od glavnega mesta Kartuma ležeče Nubske gore pomenijo obljubljeni dežel. V te naravne trdnjave se že vso zgodovino pred lovci na sužnje zatekajo najrazličnejša afriška ljudstva. V odmaknjenih dolinah se je ohranila stara prvobitna Afrika in morda tudi nekaj kot prvinska človeška občutljivost.

3. Nubske gore so bile od nekdaj odrezane in ločene od sveta. Vse velike afriške karavanske poti so vodile mimo. Ali vzhodno po lažje prehodnih nižinah ob Nilu ali severno po peščenem saharskem svetu. Južno se namreč širi Sudd - največja močvirja na svetu, skozi katera so prvo plovno pot za tujce izkrcili šele Angleži na začetku prejšnjega stoletja.

4. Če je verjeti pisanju birokratov anglo-egipčanskega kondomiuma, kolonialna politika ni znala izkoristiti "nagih divjakov". Iz gole potrebe, da bi jih zaščitili pred arabskimi lovci na sužnje, so zato celotno področje enostavno zapečatili. Med tem ko so na arabskem severu Sudana Britanci gradili šole in vzgajali administrativne kadre, so Nubske gore in afriški jug Sudana enostavno prepustili katoliškim in protestantskim misijonarjem.

5. Sledi velikih zalog zlata so odkrili Nemci v začetku prejšnjega stoletja. Leta 1980 je ameriška firma Chevron v kraju Bentu južno od gora našla nafto. Malo zatem se je izvedelo tudi za uran.

6. Najdaljša državljanska vojna v Afriki je do sedaj zahtevala vsaj dva milijona žrtev in z domov pregnala več kot pet milijonov beguncev. To je več kot na nekdanjem ozemlju nekdanje Jugoslavije, Ruande in Somalije skupaj. V sudanski državljanski vojni ne umirajo

samo kristjani in pogani, ampak tudi muslimani, severnjaki prav tako kot južnjaki, Arabci prav tako kot Afričani. Po poročilu baronice Cox v britanskem *House of Lords* decembra lani vladajoča islamska nacionalna fronta ne zastopa več kot sedem odstotkov sudanskih volivcev. Nekateri poznavalci skušajo dokazati, da vlada v resnici zastopa mednarodne združbe s sedežem v Iranu, Pakistanu, na Kitajskem, v Koreji, drugi spet, da je vlada v Kartumu izpostava velikih kapitalov v Kanadi, Britaniji, Franciji. Nafta je po nekaterih poročilih vsaj toliko kot v Saudovi Arabiji. In še ni razdeljena.

7. Severni del Sudana naseljujejo mešanci, ponosni na islamsko kulturo, povzeto od Arabcev, ki prek Rdečega morja kolonizirajo Bilat el Sud (arabsko: dežela črnih ljudi) že vse od 13. stoletja naprej. Južni del pa staroselska afriška plemenska ljudstva, kot so Dinke, Šiluki, Nueri, Ingassana, Azanda, ki so vse do leta 1980 živela skoraj popolnoma neodvisna od zunanjega sveta. Bolj kot Papua, Bolivija ali Gvatemala, je južni Sudan ostal nekakšen nenadzorovani naravni rezervat, po katerem so se vse do razglasitve šariata (islamskih fundamentalističnih zakonov v času diktatorja Nimeirija leta 1983) mirno in dostojanstveno sprehajali plemeniti plemenjaki, kot jim pravi Sonja Porle v knjigi *Barva sladke čokolade*. V prepovedi tradicionalnega načina življenja so Nube, tako kot druga afriška ljudstva na jugu Sudana, prepoznali nov poskus vsiljevanja tuje, tokrat arabske, v stvari azijske volje. In se uprli.

8. Sudanska državljanska vojna je Nubske gore dosegla leta 1985, torej dve leti kasneje, kot je upor proti arabski dominaciji izbruhnil na jugu Sudana. Tega leta je ena od enot Sudanske osvobodilne armade (SPLA) napadla taborišče arabskih nomadov čez ločnico, ki

so jo na zemljevidu potegnili Angleži in deli Sudan na južni afriški Sudan in severni arabski. Na razširitev fronte proti severu je vladna vojska pod vodstvom Nacionalne islamske fronte odgovorila z masovnimi represalijami nad preprostimi nubskim civilnim prebivalstvom in hkrati začela oboroževati arabske nomade iz plemena Baggara, sicer tradicionalne rivale nubskih kmetov. S trditvijo, da preganjajo vojake SPLA, so združene arabske sile požigale, klale in lovile, vrh pa so široko zastavljene ofenzive, v katerih so sodelovali tudi iranski in iraški vojaški svetovalci, dosegle med letoma 1991 in 1993 z napovedjo svete vojne proti poganom, kristjanom in vsem nepravim muslimanom. Džihad je imel za cilj očistiti Nubske gore vsega upornega življa in tako zagotoviti varnost načrtovanemu naftovodu, ki ga je vlada začela graditi s pomočjo azijskega kapitala, da bi naftna polja južno od gora povezala z rafinerijami ob Rdečem morju. Pripravljen je bil sistematičen načrt, po katerem naj bi Nube dobesedno slekli z gora. A ker se nubski uporniki, tedaj že sestavni del južne SPLA, niso vdali nobeni premoči in nobene žrtve niso dosegle cilja, so vladne sile začele z novo taktiko. Kar ni šlo z nobeno silo, skušajo po novem doseči na mehkejši način z ustanavljanjem posebnih militariziranih taborišč, ki jim pravijo Dar el Salam, angleško "peace camps", taborišča za pomirjanje. Septembra 1993 je predstavnik vlade v Kartumu izjavil, da je takih taborišč že 91 in da je v njih pod nadzorom že 167. 000 "nekdanjih divjakov".

9. Trdeč, da ne more zagotoviti varnosti, pa tudi, da so tuji opazovalci in poročevalci vsi po vrsti plačanci zahodnih gospodarskih in političnih interesov, islamska nacionalna fronta (NIF) na vojno območje in še posebej v kon-

centracijska taborišča ne dovoli nobenemu opazovalcu, nobenemu poročevalcu, praktično nobeni organizaciji za človekove pravice. Agencija African Rights v Londonu, prva in edina, ki se je potrudila preučiti stanje v obleganih gorah in sistematično urejene izsledke objavila že leta 1995 v knjigi Alexa de Vaala *Facing Genocide: The Nuba of Sudan*, trdi, da gre v resnici za koncentracijska taborišča, namenjena iztrebljanju in preobrazbi. V taboriščih so otroci ločeni od staršev in preobraženi v ekstremistične muslimane. Iz dečkov delajo janičarje. Vsi za boj sposobni so nasilno včlanjeni v paravojaške oddelke, ki jih nato po taktiki ubij sužnja s sužnjem pošiljajo ubijati lastne brate in sestre v upornih gorah. Deklice služijo kot prilježnice in maternice za rojevanje arabskih otrok. Po pisanju londonske *Antislavery society*, ki se ne drži navodil ameriške zunanje politike o splošni blokadi Sudana, kot eni od petih držav, koder se trenirajo mednarodni teroristi, je Onkraj še vedno mogoče kupiti sužnja za štirideset dolarjev.

10. Nubske gore leže danes na sami frontni črti med namišljenim severom in jugom. Vse sudanske vlade od začetka zadnje državljanske vojne leta 1983 naprej so bolj občutljive glede Nubskih gora, kot pa glede katerega koli drugega vprašanje v zvezi z vojno, tujo pomočjo in tujim vmešavanjem v Sudan. Čeprav so predstavniki OZN z vlado v Kartumu spogajali dostop v večino krajev pod uporniki na jugu Sudana, je nad Nubskimi gorami še naprej razglašen humanitarni embargo. Tujcem je dovoljeno dobavljati pomoč Nubam samo in izključno v koncentracijska taborišča.

11. A v koncentracijska taborišča dostavljena hrana, obleka in šolske potrebščine, beritisti ostanek zahodne pomoči, ki ostane potem,

ko poberejo svoj davek člani NIF, vladna vojska, različne milice, policije in drugi privilegirani, je za Nube, ki se še branijo za pravico biti Nuba, v razmerah vsesplošne lakote nevarnejše orožje od vsakega drugega. Tako nastavljena humanitarna pomoč je sestradanim, iz zraka in po zemlji kar naprej napadanim družinam najbolj zahrbtna vaba in najbolj nevarna past.

12. Od leta 1983 ocenjenih dveh milijonov Nub, živečih na področju, velikem za eno staro Jugoslavijo, se jih danes za pravico biti Nuba brani samo še kakih dvesto do največ štiristo tisoč na področju, manjšem od Slovenije. Pol milijona, ki so preživeli pogrome, jih je po pisanju African Rights v koncentracijskih taboriščih, drugi pol milijon jih je nastanjenih pod vladnim nadzorom v posebej zanje organiziranih naseljih severno od gora v puščavah proti glavnemu mestu Kartumu. Drugi manjkajo.

13. Nube imajo proti sebi najhujše sovražnike, kar si jih je mogoče zamisliti. Nubski uporniki so bili in so vsem vladam v Kartumu samo banditi, nekaj kot naravna vrsta škodljivcev, ki jo je treba iztrebiti, da bodo v Sudan končno prišle tovarne, supermarketi, ceste, novi avtomobili in letala. Nub ne spoštujejo niti zahodni "developers". Nub ne spoštujejo niti njihovi južni sosedi: Dinke, Šiluki, Nueri, vsi sami sloki, dolgonogi Niloti, Nube so hribovci. Južna sudanska afriška ljudstva očitajo Nubam zapiranje v gore, nekdanje sodelovanje z Angleži in pozno priključitev uporju proti Arabcem. Kmečki Nube so pastirjem ob Nilu nekaj kot zaručani kmetje, zaostale gorske opice, nekaj, česar ni škoda in kar se na poganjanjih z vlado v Kartumu po potrebi (ali če se pojavi korist za lastno neodvisnost) mimogrede lahko zabaranta in proda.

14. Nube imajo smolo, da tudi v svetu nimajo skoraj nobenih močnih in vplivnih simpatizerjev, ki bi znali potegniti za seboj medije, kot to počne za Tibetance na primer Richard Gere. Na strani nubskih upornikov ni nobenega mondenega žurnalističnega *jet seta*, kot v primeru komandanta Marcosa in njegovih Majev v mehiškem Chiapasu. Na nubski strani ni interesnih lobijev, ki bi se potegnili zanje, kot so se recimo za Žide, Tutsije, Čečene, Albance, Bosance. Za Nube se dajejo zgolj redki, ki so pred začetkom sudanske državljanske vojne leta 1983 uspeli priti k njim večinoma kot učitelji, ki jih je poslala britanska vlada v paketu pomoči nekdanji koloniji (Peter Moszinski, Artur Howgh), ali kot "self-made" aktivisti novih organizacij za človekove pravice z bolj spoštljivim odnosom do staroselskih kultur (Peter Verney). To so tisti, ki so med Nubami živeli dovolj časa, da jih niso doživeli samo kot ekzote, ampak so se jih naučili tudi spoštovati in uživati z njimi, kot pravita v Keniji živeči italijanski misijonar Sesana Kizito in Stane Kerin, direktor škofijskega Karitasa v Ljubljani.

15. Zadnja vladna poročila trdijo, da so razbojniki v gorah končno premagani in da bodo do konca pomladi vladne sile zasedle celotno področje Nubskih gora. Vladni diplomati ter tudi predstavniki južnih upornikov ter tudi sosednje države, zainteresirane za mir v Sudanu (Kenija, Etiopija, Eritreja, Egipt ...), se trudijo, da bi Nube zadržali proč od vseh pogovorov o miru v Sudanu. Mandat Operation Lifeline Sudan, pod katerega dežnikom je združena praktično vsa zahodna pomoč Sudanu, vključuje domala vsa prizadeta območja v Sudanu, samo Nubskih gora še naprej ne. Unicef, ki ima zaradi zavzemanja za otroke posebno mesto med vsemi človekoljubnimi organizacijami, je prvič



vstopil v gore šele poleti 1999, potem ko so kritike na njihov račun, kot je lani v Ljubljani izjavil direktor Unicefovih programov za nujne primere, presegle vse meje. V poročilu, ki ga je izdala prva odprava junija in druga julija 1999, so člani potrdili potrebo po pomoči in obljubili vse mogoče. Gradili naj bi ceste, šole, bolnice, a od vsega razen prvega in drugega cepljenja proti otroški paralizi ni bilo nič. Nube menijo, da je cepljenje zadnja stvar, ki jo rabijo.

“Mi vemo, da s svojim delom neposredno sponzoriramo vladni program iztrebljanja Nubov, financiramo islamski fundamentalizem in arabsko ekspanzijo v črno Afriko,” je izjavil Kaspar Biro, konec devetdesetih let posebni envoj OZN za Sudan.

“Če že dobavljamo eni strani, moramo vsaj tudi drugi, če ne, ne moremo govoriti o apolitičnosti in bomo nekoč, ko se bo izvedelo, kaj počnemo, resnično odgovorni za sodelovanje s fundamentalistično vlado v genocidu,” se je

strinjal Carl Tinsman, do leta 1999 glavni koordinator Unicefa v Operation lifeline Sudan, južni sektor.

Kaspar Biro ni več na svojem položaju. Tudi Carl Tinsman ne.

* * *

Konvencija OZN iz leta 1948 definira genocid kot “vsako od dejanj, storjenih z namenom, da bi uničili, v celoti ali delno, narodno, etnično, rasno ali religiozno skupino: ubijanje članov, preračunljivo povzročanje resnih telesnih ali mentalnih poškodb, z namenom, da bi jih fizično uničili kot celoto ali delno, preprečevanje rojstev, nasilno premeščanje otrok iz ene skupine v drugo.”

Diane F. Orentlicher v zborniku *Crimes of War - What the public should know* obvešča, da so zgodnji osnutki vključevali tudi politične skupine, a so jih kasneje izpustili, saj bi se preveč vlad očitno znašlo na strani kriminalcev, obto-

ženih zločina proti človeštvu. Podobno so pozneje iz teksta izpustili tudi nasilno asimilacijo v dominantno kulturo.

Šele zadnja leta se vse več poznavalcev strinja, da je to, kar manjka v konvenciji OZN, vsaj tako pomembno kot to, kar je že v njej. Obstoječa definicija genocida je ožja kot koncept

jenja neke narodne skupine. Predmet takega načrta je razkroj političnih in socialnih institucij, kulture, jezika, nacionalnih občutij in občutljivosti, vere in ekonomske eksistence neke narodne skupine, uničenje osebne varnosti, svobode, zdravja in dostojanstva posameznikov, ki pripadajo skupini.



234 - Nasmeh

poljskega učenjaka Raphaela Lemkina, ki je že daljnega leta 1933 na mednarodni konferenci v New Yorku predlagal, da se naredi dogovor, po katerem bo napad na narodno, religiozno in etnično skupino ožigovan kot mednarodni zločin. Lemkin je termin genocid skoval iz grške besede *genos* - ki pomeni raso ali pleme, in latinske besede za ubijanje - *cide*. Genocid po njegovem ne pomeni nujno takojšnje neposredno uničenje naroda, ampak prej koordiniran plan, načrt različnih akcij, ki imajo za namen uničenje samih bistvenih osnov živl-

“Genocid ima dve fazi: v prvi se uniči narodni vzorec zatirane skupine, v drugi se vsili narodni vzorec zatiralca,” pravi Lemkin.

Legalne osnove za Lemkinov zločin proti človeštvu so bile prvič uporabljene med nurenberškim procesom leta 1945. V obtožnici proti glavnim vojnim kriminalcem najdemo, da so bili obtoženi načrtnega in sistematičnega genocida. Kmalu zatem je generalna skupščina OZN sprejela resolucijo, ki je genocid imenovala zločin mednarodnih razsežnosti.

Prvi, ki je za to, kar se dogaja Nubam, uporabil termin genocid in to v knjigi sporočil svetovni javnosti, je bil Alex de Vaal leta 1995. V letalu, ki je ilegalno prebilo triletno totalno blokado gora, se je vtihotal v gore, s prijatelji vzgojil domače nubske opazovalce in jih organiziral, da so v London prek radijskih zvez začeli pošiljati poročila o napadih vladne vojske. Obtožil ni samo arabske strani, ampak tudi zahodne lobije, OZN in posebno Unicef kot krovno organizacijo zahodne pomoči Sudanu, rekoč, da ima Unicef zaradi mandata, osnovanega na pravicah otroka, posebno mesto med vsemi agencijami OZN. Za svoje delovanje v neki deželi Unicefu načelno ni potrebno pridobiti vladne privolitve. Že zato bi bil Unicef lahko prisoten tudi na uporni strani Nubskih gora - ne pa, da se Nubam pomaga tako, da dobavlja pomoč prek sudanskih vladnih partnerjev v koncentracijska taborišča pod gorami in tako v resnici podpira vladno vojsko, ki si seveda najprej vzame za svoje potrebe, ostalo pa nastavi za vabo in past sestradanim in bombardiranim družinam v upornih gorah. Unicef se je branil, da je sudanska vlada take vrste, da jih v Nubske gore ne pusti in da je še sreča, da so sploh lahko prisotni drugje v Sudanu. De Vaal jih je zato osumil, da so Nube enostavno zabarantali v marginalo, samo da lahko opravljajo delo med upornimi Dinkami, Šiluki in Nueri na jugu. Zato da Unicef lahko iztreblja gvinejskega črva, Unicef tolerira vladno iztrebljanje Nub.

Sledila je Julie Flint s prvim dokumentarnim filmom *Sudan's secret war*, v katerem je povprašala za mnenje sudanskega ambasadorja in tudi visokega predstavnika OZN, oba s sedežem v Ženevi. Laž, krivdo, sram na njihovih obrazih lahko v tem filmu opazi tudi preprost gledalec.

Potem je prišel Alan de Leche, nekdanji direktor belgijskih Medecins Sans Frontieres in sedaj član belgijskega parlamenta, ki je v knjigi *Genocide in the Twentieth Century* to, kar se dogaja Nubam, uvrstil med štiri največje genocide, ki so se zgodili v minulem stoletju: ob bok prvemu nad Armenci, drugemu nad Židi in zadnjemu nad Tutsiji - s to posebnostjo, da je genocid nad Nubami najmanj znan in da ga svetovna javnost zaradi vplivov močnih lobijev, ki delujejo v nasprotno smer, še vedno ne prepozna kot takega.

Da pa tisti, ki imajo v statutu zapisano obvezo pomagati v najbolj ogroženih predelih sveta, in ne kar tako, kjerkoli že, vendarle ne morejo mimo Nubskih gora, je največ prispevala ustanovitev organizacij Nuba Solidarity Abroad in Nuba International Coordination Center v Londonu, ki jo vodi Suleiman Rahhal, in njihovo občilo Nafir.

* * *

Med prvim obiskom leta 1980 sem med Nubami plemena Mesakin srečal najbolj zdrave in zadovoljne ljudi. Vrli domačini so trdili, da boljšega zraka ni nikjer drugje, zagotavljali, da sem našel najboljši konec sveta in da mi torej ni treba nikamor več naprej. Ravno kar diplomiranega ekonomista so me učili objemati drevesa in peti kozam. Redke krave so me navajali spoštovati kot mi v Evropi častimo princese in filmske zvezde. Dobro zemljo so mi ukazovali upoštevati kot ljubljeno ženo. Ogenj je bil po njihovem čudež, ki ima nekaj opraviti z začetkom stvarstva in sveto življenjsko silo, ki podpira človeka prav tako kot podpira rastline, živali, skale, nebo, celo veselje in sploh vse, kar je. Popravili so eno od koč, mi pokazali, kje naj izkrčim njivo, posodili seme in ponudili, naj si izberem ženo.

Prvi je Nube predstavil svetovni javnosti britanski fotograf George Roger v reportaži *The Peacefull Savage*, objavljeni v *The Magazine Illustrated* leta 1949. Še lepše pa se njegove fotografije zdijo v knjigi *Humanity and Inhumanity*, v kateri primerja izraze na obrazih evropskih in afriških domorodcev, na primer tiste ob kupih mrličev iz koncentracijskega taborišča Bergen-Belsen in nubske v jaslicah plemena Mesakin. S podobnim navdušenjem piše o Nubah tudi Leni Riefenstahl, kontroverzna nemška umetnica, ki je med drugim uspela tudi kot Hitlerjeva propagandistka ("*Triumpf des Willens*"). V knjigi *Die letzte von Nuba*, ki je izšla leta 1978, poroča, da je med Nubami preživela najsrečnejše čase. Tako George kot Leni pravita, da sta k Nubam prebežala zgrožena nad izkušnjo druge svetovne vojne. Oba trdita, da sta med Nubami spet našla zaupanje v človeka.

Nube niso nikoli ustanavljali držav, postavljali spomenikov, gradili strojev, niti niso leteli na Luno. Namesto pod samodržci so se zbirali okoli vaških starešin, ki so skrbeli za zdravje in plodnost in sožitje. Celo značilne arhitekture tukulov, okroglih, maternicam podobnih koč, niso spreminjali, da se ja ne bi zamerili, da bi ja vse ostalo, kot je, da ja z nobeno dejavnostjo ne bi pahnilo stvarnosti iz svetega ravnotežja z vsem, kar je. Prej kot velike mezopotamske, egipčanske, grške ali rimljanske podjetnosti sta Nube očitno privlačili nedolžnost in čistost. Potreba po trganju plodov z drevesa spoznanja jim je še danes tuja. Glavna vrednota je bila in je še: naredi vse, kar počneš, čim bolj čudovito. Preden se odločiš za kar koli, se vprašaj, kaj bo prineslo ljudem, živalim, tudi rastlinam in vodam in sploh vsemu okoli tebe.

"Nad nas prihaja velika nesreča," sem razumel župana v Rekhi, potem ko so šle skozi deželo kobilice in za njimi tudi veliki savan-

ski ognji leta 1980 in smo nekega dne zvedeli za pokol v sosednji vasi Kaka. "*Ti veš, kaj imajo v glavah Turki. Ostani. Pomagaj nam.*"

Turki so za Nube Arabci in Angleži in sploh vsi tujci, ki ne vidijo lepote okoli sebe.

Nekaj dni kasneje sem zbolel za čudno boleznijo. Tako nenavadno malarijo, da je vaški starešina presodil, da mi domači zdravilci ne morejo pomagati. Moral sem proč. K svojim kudžurjem, k svojim čarovnikom, kot so rekli. Moral sem nazaj v svet Turkov.

Devetnajst let in dva milijona žrtev sudanske državljanske vojne. Kasneje v sušni dobi leta 1980 sem se vrnil. S kolesom sem se vtihotapil skozi oblegovalne obroče vladnih sil. To, kar sem našel Onkraj, sem poskusil predstaviti v knjigi *Nuba, čisti ljudje* in istoimenskem dokumentarnem filmu.

Zadnjih petnajst let, v času, ko smo turisti in popotniki pretaknili še zadnje osamljene kotičke planeta in praktično povsod v dobrem in v slabem pospešili globalizacijske procese, so ljudje, tako na vladni kot na uporni strani Nubskih gorah, še naprej odrezani od človeštva z več obroči vladnih sil. Nubske gore so eno najtežje dostopnih območij na Zemlji. Če imaš denar, se s pomočjo profesionalnih vodnikov danes lažje povzpneš na Mount Everest ali v helikopterju spustiš v poslednjo nedotaknjeno ped amazonskega pragozda. Z Alahovo pomočjo in veliko sreče, najprej sam in potem še z mojo Barbaro, mi je bilo dano obiskati dvanajst koncentracijskih taborišč. V njih sem se lahko prepričal, da Alex de Vaal ne laže. To, kar piše, sem dva meseca kasneje s pomočjo nubske diaspore v Londonu, ki me je v letalu edine tuje organizacije German Emergency Doctors, ki tvega tudi fizično prisotnost v Nubskih gorah, spravila Onkraj, lahko preveril tudi na uporni strani. Na svoji koži sem občutil, kako je, ko zatulijo psi in

zajokajo otroci in v bombnem napadu začno umirati nedolžni otroci, žene, starci. In tudi, kako je na smrt sestradanemu in kakšno upanje mu tedaj daje v koncentracijskih taboriščih spodaj v savani nastavljen hrana, obleka in šola. In tudi kakšne občutke vzbujajo tiste dlani, ki tako zaščitniško objemajo otroka na modri Unicefovi zastavi.

“Zakaj khavadže delate letala, letate po zraku in mečete bombe?” me je po enem od letalskih napadov vprašala kuharica Saida. *“Zakaj imate khavadže radi smrti? Mi Nube imamo radi življenje. Mi imamo radi življenje, petje, ples, veselje, . Kaj je narobe z vami khavadža.”*

posiljuje, požiga, krade, vlačí z gora v taborišča spodaj v savani.

* * *

Kaj se dogaja? Zakaj je vse, kar se dogaja v tem na pogled pozabljenem delu planeta, v škodo ljudi in še naprej predvsem v korist azijskih in zahodnih kartelov moči? Je vsega kriv nekakšen urok, črna magija, napaka v šaman-skih praksah? So si s coprnijo škodili sami ali so jih tako uročili tujci?

Afrika je bogata. Afrika je, kar se strateških surovin tiče, najbogatejša celina. Afrika je kot velika torta.



235 - Upanje

Khavadža pomeni tujec, prišlek od drugod, tisti, ki ni imel sreče, da bi bil rojen v nubiški deželi. S khavadža kličejo uporni Nube Arabce in Britance, s katerimi so imeli stike do konca britanske kolonije leta 1956. Khavadža v resnici pomeni Turek. Tisti Turek, ki natika na kole,

Je za vsem pojavnim dogajanjem na afriški celini skriven mehanizem?

Če pogledam skozi časovno obdobje zadnjih petih ali šestih stoletij in na prizorišča dogajanj vseh petih kontinentov, slutim nekakšen podoben, če že ne isti vzorec. In ne-

kakšen isti proces. Proces, ki v Nubskih gorah in vsej Afriki še ni končan.

Žal še ni na voljo urejenih številčk o žrtvah arabske ekspanzije, pač pa zadnjih nekaj let v Ameriki, Kanadi, Avstraliji in drugih najbolj razvitih deželah izhajajo knjige retrospektiv o početu zahodnega, danes najbolj razvitega

novozelandski Maori z več kot dvesto-petdeset tisoč v času prvih stikov na dvainštirideset tisoč leta 1890. Polinezijski prebivalci Tahitija, ki so Evropi osemnajstega stoletja služili kot paradigma tropskega paradiza, so z originalnih štirideset tisoč v letu 1769 izginili na samo šest tisoč leta 1840.



236 - Vidite?

sveta, v katerega se tako vehementno prištevamo tudi Slovenci. Enajst milijonov žrtev med staroselskimi Indijanci v osemdesetih letih po španski invaziji v azteško cesarstvo na ozemlju današnje Mehike. Osem milijonov žrtev v andskem inkovskem cesarstvu. Padec z dveh milijonov in pol indijanskega življa po portugalski osvojitvi ozemlja današnje Brazilije na samo četrto milijona. Podobno sunejo tudi številke, ki prihajajo iz Oceanije. S predkolonialnih najmanj milijon so avstralski Aboridžini do leta 1930 padli na samo trideset tisoč duš. In

“Iz raja v Armagedon v eni sami generaciji,” projicira Mark Cocker v knjigi *Rivers of Blood, Rivers of Gold*.

Po zadnjih ocenah smo Evropejci iz Afrike izvozili enajst milijonov sužnje, manj znano pa je, da je v zvezi s trgovino s sužnji med samim lovom in transportom v tristoletni zgodovini najbrž pomrlo dodatnih štirinajst milijonov Afričanov. Še manj znane so številke, povezane s kolonialno politiko v prvih petdesetih letih kolonializma na tem kontinentu. Statistika pravi, da je samo v nemški vzhodni Afriki, da-

našnji Tanzaniji, in nemški Južni Afriki v letih med 1904 in 1907 v uporih in lakotah, ki so sledile vzpostavitvi evropskega gospostva, umrlo na stotisoče Afričanov. Zraven je treba prišteti še nekaj milijonov, ki so umrli v belgijskem Kongu, kot posledica pohlepa kralja Leopolda po kavčuku in slonovini.

Če uporabimo samo najbolj razširjene ocene o izgubah ljudstev v ekspanziji Evropejcev na druge štiri celine, lahko sklenemo, da so skupaj izgubili več kot petdeset milijonov ljudi, to pomeni, da gre za eno največjih katastrof v zgodovini človeštva.

“Kako nam lahko očitaš nekaj, kar Evropejci počnete tudi sami?” me je streznil mlad arabski oficir v koncentracijskem taborišču Rekha, sicer diplomant sarajevske vojaške akademije.

Takrat sem prvič pomislil, zakaj zahodni mediji kljub informacijam, ki vendarle vsake toliko pronicnejo iz srca največje teme v Nubskih gorah, tolerirajo iztrebljanje in zakaj imajo evropski birokrati še danes težave v priznavanju genocida nad poslednjimi črnimi Mohikanci. Ko je slovensko Zunanje ministrstvo v deklaracijo evropske skupnosti o kršenju človekovih pravic v Sudanu na uradu Evropski skupnosti v Ženevi vnašalo zahtevo po dostopu opazovalcev v Nubske gore, je naletelo na vsesplošno začudenje in trditve, da je v gorah vse v redu.

Je to odgovor, zakaj so sicer tako skregani arabski in zahodni lobiji v primeru Nubov tako složni?

Bolj ko se sprašujem, bolj se mi zdi, da za pokol nad Nubami niso krivi niti samo podjetniki, niti samo politiki in drugi manipulantje, ampak nekaj tudi v nas vseh, nekaj v naši kulturi. Da gre torej v resnici za kulturna vprašanja, ki jih ni koristno za Nube in druge še boreče se plemenske staroselce na planetu rešila niti azi-

jska niti zahodna civilizacija. Da gre torej za neke žive konstrukte, za nekakšne vzorce mišljenja, za neka vsesplošna prepričanja, ki vzdržujejo svet še naprej tak, kakršnega smo se navadili.

V mislih imam stereotipe v obeh zmagovitih kulturah, ki slonijo na utvarah azijskega in evropskega človeka o sebi in drugih ljudstvih na planetu. V mislih imam stereotipe, za katere se zavedam, da so nam sicer res prinesli strahovit razvoj samozavesti in s tem posebno učinkovitost, ki je omogočila večjo konkurenčnost in s tem zmago nad skoraj vsemi drugimi ljudstvi okoli Sredozemlja. V mislih imam stereotipe o večvrednosti, ki so tako Arabcem kot Evropejcem omogočili prevlado nad bolj z naravo povezanimi kulturami v Afriki, Aziji in novem svetu, hkrati pa načeli tudi naravno okolje nas samih. Nadutost, s katero smo se zavihteli v krono stvarstva, ogroža ne samo staroselce, ampak tudi nas same in naše potomce. V mislih imam stereotipe, ki so nastali najbrž že v času stare Mezopotamije, takrat, ko so naši daljni kulturni predniki začeli razvijati civilizacijo s standardiziranjem simbolov v črke in številke, poenotili merske enote, začeli izdelovati zidake in vleči ravne linije. In vse, ki se niso znašli znotraj ravnih zidov prvih obzidanih mest, razglasili za primitivne, za divjake, za barbore.

Kdor ni standardiziran, kdor ni normiran, kdor ni v glavo kloniran, ni normalen. Kdor ni normalen, ni pod kontrolo, ni varen, je nevaren, zato ga je najbolje iztrebiti.

Prva civilizirana pisava bojda hrani podatke o številu ulovljenih sužnjev.

“Nagi hodijo, možje in žene, tako kot so jih rodile matere,” je z začudenjem poročal o prvi najdeni človečnosti v Zahodni Indiji svojim kraljevskim sponzorjem v Španijo Krištof Kolumb.

“Nimajo železa, niti jekla ali takega orožja, niti ga znajo uporabljati, pa ne zato, ker ne bi bili dobro grajeni in lepih stasov, ampak zato, ker so izredno plašni. Je pa res, da ko zgubijo ta strah, postanejo tako odkriti, velikodušni in plemeniti, da ne bi nihče verjel, ki jih ni izkusil. Nikoli ne rečejo ne, če jih vprašaš za kaj, kar imajo, nasprotno, vsakogar povabijo, da z njim delijo in pri tem pokažejo toliko ljubezni in srca ...”

Kolumbovo navdušeno pisanje o karibskih Indijancih je podobno presenečenju, ki ga opisuje ob srečanju z avstralskimi Aboridžini James Cook in tistemu, ki ga je doživel ob prvih stikih s Polinezijci na Tahitiju Boungeville. *“Ampak ko je minila prva euforija, je srečanje naravnega in civiliziranega človeka v Evropejcih sprožilo dve osnovni reakciji.”* pravi Mark Cocker in dodaja:

“Ko so konkvistadorji strmeli v nagce in njihovo enostavno orožje in tehnologijo, in se za kontrast primerjali z njimi, so po eni strani cenili veličastne dosežke svoje kulture. Od tod pa je bil le kratek korak, da je treba tudi primitivce spraviti ven iz njih zaostalosti in k dvojnemu blagoslovu zahodne znanosti in krščanske vere. Po drugi strani pa so v elegantnih, od sonca bakrenih divjakih nekateri Evropejci videli zrcalno sliko samih sebe in svoje prehojene poti. Obe reakciji sta si sicer podobni, vodili pa sta vsaka v svojo smer. Med tem ko je ena predvidevala, koliko lahko divjaki pridobe, če se civilizirajo, so drugi videli, koliko smo Evropejci izgubili na lastni poti iz divjaštva.”

Prepričanje, da je človeštvo padlo iz neke zgodnje idealne družbene ureditve, v evropski tradiciji ni novo. Mit o zlati dobi, ki naj bi vladala v nekem ranem kraju skupnega bivanja, je moč najti v grški in rimski tradiciji. V

obeh gre za kraj in čas brez vseh skrbi in muk v darežljivi naravi, ki je sama poskrbela za človeško srečo. Iz židovsko-krščanske tradicije je Evropa podedovala mit rajskega vrta, izvirnega nebeškega paradiza, v katerem so bile poleg človeškega para glavne sestavine zemeljska plodnost, nedolžnost in blaženost.

Ko so se Evropejci v 15. stoletju podali na prva raziskovanja planeta, so opazili fantastično floro in favno in jo seveda takoj primerjali s predstavami raja. Prav tako pa niso spregledali bodrih čvrstih domorodskih teles brez običajnih znakov bolezni, ki so tako pogosto zaznamovale Evropejce. Načini življenja domorodcev z na skupnosti osnovanim odnosom do naravnih virov, očitna odsotnost socialnih hierarhij ali moralnih zavor glede fizičnih aspektov življenja, vse to je imelo močan vpliv na seksualno zavrte in razredno omejene zavesti prvih evropskih obiskovalcev. Prve romantike je presenetilo tudi dejstvo, da so plemenske družbe uspevale brez uporabe denarja, in jih navedlo na misel, da so se prav zato, ker ne poznajo denarja, lahko izognili tudi njegovemu erozivnemu potencialu. V prvih poročilih iz novega sveta pogosto beremo, da so brazilski Indijanci živeli brez doma tako prevladujočih pohlepa in želje po bogastvu. Rousseaujev predindustrijski *“plemeniti divjak”* je živel v miru in sožitju sam s seboj in z okoljem. Iz prvih predstav o Indijancih je Rousseau nato izpeljal prepričanje, da je za socialne bolezni Evrope 18. stoletja kriva odtujitev od narave.

Ampak ti pozitivni stereotipi niso krivi za katastrofo, ki se je začela kmalu potem.

Za iztrebljanje staroselcev na petih kontinentih so prej krivi stereotipi, nasprotni idejam o dobrem plemenitem divjaku. Ti so starejši in izhajajo še iz antičnih mitov, ki z neznanskim potencialom še danes težijo evropsko podzavest.

Tak mit je na primer dvojno dojetanje človeških kultur, kot so si ga zamislili stari Grki. V centru pozornosti so bile pri Grkih izvirne civilizirane klasične sredozemske kulture - torej vladavine razuma in moralnega reda. Takoj onkraj njenih meja pa so z vseh strani logično prežale sile človeške teme, nemoralni barbarizem in divjaštvo, ki je stalno grozilo, da bo spremenilo nazaj v kaos vse, kar so si civilizirani ljudje dobrega obetali. Kasneje se je pridružil tudi protisloven odnos krščanske Evrope do narave in vsega naravnega obnašanja. Pastoralne scene Virgilove *Arcadie* res spominjajo na nedolžnost, a sama fizična narava je ljudi v evropskem srednjem veku prej strašila in spominjala na domovanje človekovih najbolj nizkotnih nagonov, kot pa na nekaj vrednega in svetega, kot je opaziti na primer v staroselskih kulturah, naj si bo med Indijanci, Aboridžini in Nubami. Tudi za Evropejce je bila Zemlja prešerno plodna, dajala je žetev in obilje pridelkov, vendar je med evropejskimi poljedelci za v nasprotju z avstralskimi in amerišskimi nabiralci in lovci že prevladovalo prepričanje, da mora biti narava regulirana s človekovo roko, sicer se mimogrede lahko upre in vse človekove civilizirane produkte obrne nazaj v kaos in vsesplošno paranojo. Evropejcem je bila narava še naprej darežljiva mati, a hkrati kot vse ženske kar naenkrat lahko divja in nevarna, kar je vsem, ki so ji bili blizu, vzbujalo nezaupanje in tudi izrazilo negativne občutke.

Dejstvo, da so Indijanci, Aboridžini in tudi večina Afričanov hodili okrog nagi, je bilo Zahodnjakom živ dokaz njihove globoke intimnosti z naravo in tudi povsem nekrščanske intime z lastnim fizičnim telesom. V očeh Evropejcev so plemenski ljudje zato obdržali grozeče in naravnost preteče značilnosti divjih živali. Plemenske ljudi koloni zato v večini primerov niso smatrali za ljudi. Avstralski "red necks" še

danes, kadar beseda nanese na Aboridžine, uporabijo besedo "subhumans".

Dojetanje, da staroselske družbe žive onkraj ograjenega ozemlja človeštva, je imelo za vse, ki so prišli v neposreden stik z Evropejci, hude pravne in politične posledice.

Prvi aksiom krščanskega dojetanja stvarnosti pravi, da je vse organsko življenje na Zemlji organizirano po hierarhiji piramide, vrh katere stoji krščanski človek. To je gospodarjem vsega, kar leta, plava in hodi, omogočilo, da so se zviška ozrli na vse druge oblike življenja in jim brez moralnih predsodkov skušali zavladati prav tako kot živalim in rastlinam in kamnom. S te vzvišene pozicije so si Evropejci brez vsakega samoizpraševanja lahko vzeli vse domačine onkraj morja v kratkočasno uporabo in enostavno zabavo.

Vsako novo odkrito pleme je bilo glede na prepoznavno raven tehnoloških in kulturnih dosežkov mogoče po takšni logiki uvrstiti v isto piramido razvoja. Vse kulture naj bi se potemtakem morale neizogibno truditi skozi iste razvojne stopnje proti isti točki krščanske civilizacije na samem vrhu piramide, do katere smo se s tako muko prebili prvi mi - edini pravi ljudje.

Lovci in nabiralci niso obdelovali zemlje, na kateri so živeli, zato je bilo Evropejcem razumljivo, da jim ne pripada. S pomočjo podobnih stereotipov smo Evropejci brez moralnih problemov zaplenili zlato in druge vredne minerale tako nomadskim kot naseljenim prvotnim Američanom in se mimogrede oskrbeli z afriškimi sužnji kot najcenejšo delovno silo. Že Aristotel je dokazoval, da "zato ker se človeške rase razlikujejo tako, kot se razlikuje duša od telesa ali človek od zverine, ti inferiorni ljudje ne morejo biti drugega, kot že po svoji naravi sužnji, zato je bolje zanje, da se sami od sebe podvržejo taki vrsti nadzora."

Vsrkanje plemenskega dela, surovin in druge naravnosti evropskih kolonialnih ekonomij v isti skupni evrocentrični cilj so novim zgodovinarjem danes glavni stimuli evropske in zahodne blaginje, obenem pa tudi glavni odgovor za tretjerazredni status večine Afrike in Južne Amerike. Raje, kot da bi se soočili s stvarnostjo svojega obnašanja, so evropski gospodarji korakali naprej in samo naprej v neprebognem oklepu intelektualnega samoopravičenja, podprtega po novem tudi s stereotipi, ki jih je prineslo s seboj tudi znanstveno dojemanje sveta. Vseh pet zadnjih stoletij smo se Evropejci reševali z istim religioznim in znanstvenim jezikom projekcij in sprevrženosti. Ta popačenja resnice niso bila vitalni element samo med samimi vojaškimi osvajanji, ki so evropske bojavnike navdihnili z občutkom moralnega križarstva in jim doma zagotovila maksimalno slavo in publiko, ampak so bila prav tako pomembna v naslednjih stoletjih političnega nadzora in eko-

nomskega izkoriščanja. Za to, da so vzdrževali plemenske ljudi in njihove potomce na brutalni meji evropske civilizacije, je bilo skoraj vsak dan potrebno sestavljati sistem neresnic, ki so upravičevala institucionalizirano inferiornost plemenskih ljudi. Če že ne topništvo, pa vsaj kravate, lasulje in škornji, to so bili dokaz višje kulture. Tehnologija brez moralnega vodstva, moč brez odgovornosti, vsota evropskih dosežkov je bila pogosto priložnost, da so se Evropejci obnašali do plemenskih družb kot do živali brez gospodarjev. Nekoč za boga, kralja, kraljico, nato v imenu napredka, razvoja, blaginje, varnosti, reda, miru ...

Evropska družba je samo sebe videla za gonilno silo na velikem pohodu proč od primitivne preteklosti, k bolj razsvetljeni prihodnosti. Za udeležence zahodnega imperializma je fizična ekspanzija okrog planeta prevzela moralne in kulturne kvalitete. Osvajanje je pomenilo isto kot napredek. Evropska



predstava linearnega razvoja je imela za plemenske kulture, ki so bile orientirane prej k drugim ciljem, recimo k sožitju in harmoniji z naravo in vsemi njenimi oblikami življenja, pogubonosne posledice.

“Podoba zverinskega in neusmiljenega divjaka, ki je dovoljevala klanje, ni bila nikoli samo portret ameriškega Indijanca, avstralskega Aboridžina ali Afričana, ampak prej podoba evropske uničevalne kapacitete,” sklepa Mark Cocker v *Rivers of Blood, Rivers of Gold*.

* * *

Zgodilo se je v petek, ko so bili domačini na tržnici v Lomonu. Nihče več ni verjel, da bodo res prišli, tudi jaz ne, zato sem z eno od karavan odpotoval tri dni peš na sosednjo goro k beguncem v Kadoro. Ko so me ujele novice o pristanku letala s skupino OZN, sem se takoj odpravil nazaj. A ko sem s prijatelji pritekel nazaj, jih že ni bilo več.

“Osem jih je bilo. Ostali so štiri dni. Niso se ganili več kot dvajset minut daleč iz koč,“ je odkimalval radioperater Farandala. *“Z nikomer od naših se niso kaj dosti pogovarjali, niti z menoj ne, pa znam dobro angleško. Jedli in pili so, kar so pripeljali s seboj, ničesar našega se niso dotaknili, kot bi bilo kužno. In ves čas so pisali zapisnike in razglašali nekakšne deklaracije. Sami sebi - ne nam. In potem so z obljubo, da se vrnejo po končani deževni dobi, spet odleteli.”*

Za njimi so ostali samo papirčki od čokolad, stanjol od bombonov, beli servetki in rožnati obriski toaletnega papirja. Vsa štirioglasta koča, koder so bili nastanjeni, je bila še vedno nastlana z odpadki. Začuda jih nihče ni pospravil, kaj šele takoj uporabil kot dekoracijo na puškah, sulicah, rovnicah, ali kar tako na zapestjih, v laseh ali okoli vratu, kar sicer Nube vedno takoj store z vsakim novim tujkom.

In pripeljali so manj kot italijanski Amani in slovenski Karitas.

“OZN imajo na voljo največ sredstev, znanja, sposobnih kadrov,” sem protestiral. *“Toliko nas stanejo. Kdo bo pa kaj storil, če ne OZN. Unicef ima v pravilniku zapisano, da zbira sredstva za najbolj ogrožene, dolžni so pomagati otrokom, ki so do pomoči najbolj upravičeni.”*

“Boljše, da jih ni več!” je pribil eden od dveh članov German Emergency Doctors. *“Boljše, da jih sploh ni več! A so sploh kdaj naredili kaj dobrega. No reci, a veš za primer, da so kjerkoli kadarkoli storili kaj dobrega?”*

Molčala sva. Jaz najbrž zaradi pomanjkanja izkušenj, on najbrž zaradi preveč. German Emergency Doctors so edina tuja organizacija, ki je v Nubskih gorah fizično prisotna, in to že vse od oktobra 1997. Vmes so se umaknili samo za tri mesece, avgusta pred dvema letoma, takrat ko so bombe začele padati točno tam, koder so se zadrževali, in je čudne smrti umrl Roberto Villone iz Mester pri Benetkah.

“Kamorkoli pridejo, uničijo tradicionalne metode preživetja, s korupcijo skregajo domačine in jih z novim svetovnim redom še bolj naščuvalo drugega proti drugem. V Mozambiku in Angoli domači politiki praktično nimajo nobene besede več, vse imajo v rokah humanitarci. Tudi Dinke, Šiluki, Nueri na jugu Sudana ne čakajo več oblakov, ampak letala s pomočjo.”

“Kaj pa lahko pričakuješ od ljudi, ki hodijo spraševati naše smrtno sovražnike v Kartum, če nam lahko pomagajo?” je vprašal radioperater Farandala. *“To je tako, kot če bi med drugo svetovno vojno zavezniki hodili v Berlin spraševati Hitlerja, če lahko pomagajo tistim zaprtim v Dachauu,”* je izjavil Saleh, glavni koordinatorka nubske organizacije samopomoči (NRRDO), zadolžen za stike z OZN.

Tudi naslednji dan je kazalo na dež. Ljudje smo postavali po dvoriščih in gledali v nebo. Nismo čakali več letal, kaplje smo čakali. Kaplje čistega dežja.

* * *

Čokati mož pred mano zanesljivo ni bil najbolj suh od vseh, kar sem jih srečal v Nubskih gorah. Iz krepkih mišic, bikovskega vratu in trmastega čela je sevala moč. Divja, surova, komaj kročena animistična moč. Samozavestna energija, ki me je strašila in obenem privlačila, kot najbrž privlači in omamlja tiste, ki so si ga izbrali za vodjo.

“Dear Tomo. Could provide me with the following item for my personal use they are as follows. 1. one Carton of oil, 2. one Carton of soap, 3. one bale of salt. Thank in advance. Yours CDR Ismail,” sem prebral na listku, ki mi ga je izročil čez mizo.

Niti list na orjaškem kruhovcu, pod katerim smo sedeli, se ni premaknil. Vroče je bilo in soparno, a težke črne malhe so spet plule previsoko in mimo in naprej čez gore proti severu, koder so ob stiku s suhimi saharskimi vetrovi izginjale kot kavra. Tudi ptice so utihnile, slišalo se je samo težko sopenje.

“Mister, pričakujem, da vi kot komandant bolj kot jaz ali kdorkoli drug veste, da pomoč, ki smo jo pripeljali, ni moja,” sem izustil po dolgem oklevanju, kolikor sem mogel mirno in previdno dvignil oči. *“Ampak od tistih dobrih, občutljivih, sočutnih src v moji deželi, ki so jo prispevala. In od tistih zadnjih, najbolj zadnjih v vaših vrstah, ki jim je namenjena. Darovalci, to se boste strinjali, so ob darovanju zagotovo imeli v mislih najbolj ogrožene. To pa prav gotovo niste vi.”*

“Okej,” je odmaknil pogled in se dvignil. *“Kot želiš. Sedaj pa mi oprost, nujen popravek imam.”*

Gledal sem ga odhajati skupaj s Philipom Naruonom, vodjem NRRDO v Nairobiju, in



Jasonom Matusom, Amerikancem, nekdanjim strokovnjakom OZN, sedaj najetim, da preučuje ozka grla transporta in distribucije pomoči. Vso debato nista rekla nobene besede. Držala sta se, kot da gre za najbolj običajno stvar na svetu. Hotel sem poklicati, hotel sem povedati, da sem vendar prišel po dovoljenje za pot čez nevarno savano proti Kadoru. Želel sem reči, da sem v resnici prišel po četo vojakov in kako kuharico in par nosačic. V Nubskih gorah, sploh na uporni strani, vendar ne moreš potovati sam in brez telesnih stražarjev. A mi je naenkrat zmanjkalo moči.

Nage črne mame in hrapavi stari atje, najbolj nedolžni ljudje na svetu, nimajo proti sebi samo vladnih arabskih sil, zahoda ter Nuerov, Dink, Šilukov in drugih bratskih afriških plemen na jugu, ki jih figo briga nubska pravica do samoodločbe. Deklice in dečki, ki skrbijo za vsako bilko sorge na krpah zemlje med granitnimi skalami, imajo proti sebi tudi enega od svojih komandantov.

Komandanta Ismaila Jalaba sem se od takrat naprej bal in ga čutil vsepovsod. V njem sem videl tipičnega gospodarja vojne. Enega tistih gospodarjev iz vrst SPLA, za katere je značilna debelost in maščoba, veliko žena in po več deset otrok in to, da se radi nosijo v novih uniformah; vojna jim je nekakšen posel: zaradi vojne jim ni treba okopavati polj, lahko prekladajo vladarske palice in žive

dokaj dober standard, ki si ga podpirajo z nadzorom trgovine z orožjem in s tujo človekoljubno pomočjo. Včasih se zazdi, kot da vojne pasti namenoma ustvarjajo in umetno vzdržujejo. Ko ne bo več vojne, bo treba delati, konec bo velikih igrice ...

Ko so me uporni vojaki pridržali čez noč na tržnici v Dabkarju, potem ko so me ujeli brez uradnega vodiča in prevajalca, sem si umisljal, da čutim njegovo moč. Tudi ko me poveljnik južnega področja ni spustil naprej v Šat Safijo, rekoč, da je prenevarno in da za varno prečkanje potrebujem vsaj sto vojakov, sem slutil njegovo dolgo roko. Prav tako tedaj, ko Tačoji, od vseh Nubov najbolj tradiciji zavezani plemenjaki, niso hoteli po del pomoči, ki smo jim jo pripeljali, sem se ustrašil, da za vsem stoji on. "Začela se je deževna doba, mi smo odvisni od rastlin, ne od vas tujcev," so govorili in mimogrede razbili vrč, iz katerega sem pil, in skurili posteljo, na kateri sem spal.

Vrh pa so moji strahovi dosegli, ko so nas med begunci v Farandali ujele novice, da je naša karavana s pomočjo, ki jo je pripeljal Amani in Karitas, padla v zasedo vladne vojske in je bilo pet naših nosačev ubitih.

Res je, proti Nubam je ves svet. Ampak to ne spremeni dejstva, da so še vedno tam.

Tisti ati in tiste mame in tisti dečki in deklince - so še vedno tam!

LITERATURA

AFRICAN RIGHTS (1995): *Facing Genocide: The Nuba of Sudan*. London.

AFRICAN RIGHTS (1997): *Food and Power in Sudan: A Critique of Humanitarianism*. London.

AFRICAN RIGHTS AND THE INTERNATIONAL AFRICAN INSTITUTE (1997): *Famine Crimes: Politics and the Disaster Relief Industry in Africa*. London.

AMNESTY INTERNATIONAL (1997): *The Tears of Orphans*. London.

BERNAL, MARTIN (1987): *Black Athena: The Afroasiatic Roots of Classical Civilization*. London.

BURCKHARDT, A. (1819): *Travels in Nubia*. London.

BURR, J. MILLARD IN COLLINS, O. ROBERT (1995): *Requiem for the Sudan: War, Drought and Disaster Relief on the Nile*. San Francisco.

- CAUFIELD, CATHRINE (1995): *Masters of Illusion: The World Bank and the Poverty of Nations*. New York.
- COCKER, MARK (1999): *Rivers of Blood, Rivers of Gold: Europe's Conflict with Tribal Peoples*. London.
- ELIADE, MIRCEA (1964): *Shamanism: Archaic techniques of extasy*. New York.
- FARIS, JIM (1972): *Nuba Body Painting*. London.
- FLINT, JULIE (3 marec, 1999): *The Guardian*. London.
- FUKUI, KATSUYOSHI IN MARKAKIS, JOHN (1994): *Ethnicity and Conflict in the Horn of Africa*. London.
- GUTMAN, ROY; RIEFF, DAVID IN ANDERSON, KENNTETH (1999): *Crimes of War: What the public should know. Crimes of War Project*. New York.
- HANEKOCK, GRAHAM (1994): *Lords of Poverty: The Freewhiling Lifestyles, Power, Prestige and Corruption of the Multibillion Dolar Aid Business*. New York.
- HOLT, P. M. IN DALY, M. W. (1994): *A History of the Sudan from the coming of Islam to the present day*. New York Human Rights Watch World Report.
- KI-ZERBO, JOSEPH: *Zgodovina crne Afrike*. Ljubljana.
- LUZ, O. (maj 1966): Proud Primitives the Nuba People, V: *National Geographic Magazine*.
- MAREN, MICHEL (1996): *The Road to Hell: The Ravaging Effects of Foreign Aid and International Charity*. London.
- MARTIN, SAINT (1862): *Les Nubae de la Haute Ethiopie*. Paris.
- MATTHIESSEN, PETER (1972): *The Tree where Man was born*. New York.
- MCKENNA, TERENCE (1992): *Food of the Gods*. London.
- MOSZYNSKI, PETER (oktober-december 1998): Caught in The Middle. V: *BBC Focus on Africa*. London.
- NAFIR, glasilo International Nuba Coordination Centre in Nuba Relief Rehabilitation and Development Society, London, Nairobi, različni letniki.
- NADEL, S. F. (1941): A Shaman Cult in the Nuba Mountains, *SWR*, No 14, Kartum New Internationalist, London.
- NADEL, S. F. (1946): A study of shamanism in the Nuba Mountains, *JRAI*, 25–37, London.
- NADEL, S. F. (1947): *The Nuba*. London.
- NADEL, S. F. (1955): The Nuba Religions. V: *American Anthropologist*.
- NADEL, S. F. (1984–1985): Mitteil. Anthropol. Gesellschaft, Optimismus und Pessimismus in der Religion der Nadel S. F, Nuba, Wien.
- PORLE, SONJA (1998): *Barva sladke čokolade*. Ljubljana.
- RIEFENSTHAL, LENI (1976 a): *Die Nuba von Kau*. Berlin.
- RIEFENSTHAL, LENI (1976 b): *The Last of the Nuba*. London.
- RODGER, GEORGE (1949): The Peacefull Savage. V: *Art in magazine Illustrated*. London.
- RODGER, GEORGE (1955): *Le village des Nubas*. Paris.
- RUPPEL, E. (1829): *Reisen in Nubien: Kordofan und den petraischen Arabien*. Berlin.
- SELIGMAN, C. G. (1910): *The Physical Characters of the Nuba of Kordofan*. London.
- SELIGMAN, C. G. (1932): *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*. London
- SMITH, S. DAVID (oktober 1997): Nuba: Endzeit für das Volk der Ringer. V: *GEO*.
- SOME, M. P. (1998): *The Healing Wisdom of Africa: Finding Life Purpose Through Nature, Ritual and Community*. New York.
- STEVENSON, R. C. (1962): Linguistic Research in the Nuba Mountains. V: *S.N.R.* Št. 18, Kartum.
- STEVENSON, R. C. (1970): *The Nuba People*. Kartum.
- STRACHAN, ROBIN (februar 1951): With the Hillmen of Kordofan. V: *National Geographic Magazine*.
- SUDAN RIGHTS BULLETIN (junij 1998): Cruelity and Hope in the Nuba Mountains, Addis Abeba.
- SUDAN UPDATE AND ANTI-SLAVERY INTERNATIONAL (1998): Slavery in Sudan. London.
- THE HOLY QUR-AN (1995): English translation of the meanings and Commentary. Al-Madinah, Al-Munawarah.
- THESIGER, WILFRED (1987): *The Life of My Choice*. London.
- TOOLIS, KEVIN (22. avgust 1998): The famine business. V: *The Guardian Weekend*.
- RUSSEGER, A. (1838): *Über das Vorkomen und die Verarbeitung des Raseneisen Stains auf then Savanen in des nordlichen Kordofans*. Berlin.
- WORLD CIRCUIT ARTS (1998): *New Visions of the Horn of Africa*. London.
- ZUCCHINAETTI (1881): *Les Voyages au Bahr-el-Gebel, Bahr- el-Gazal et Nauba*. Kairo.

Internet: glej pod Nuba.

Sudanke ... Afričanke ... Arabke ... ženske



Spominjam se nekega jesenskega večera, ko smo pri prijateljici Samiri sedele, pile čaj in čakale, da pride "neko novo dekle, sicer tudi Sudanka, ampak dolgo ni živela v Sudanu". Iman, novo dekle, je šele pred kratkim prišla v Kairo. Sem jo je poslala družina, ki je želela pred sorodniki prikriti, da se je Iman po malo več kot letu zakona in v osmem mesecu nosečnosti odločila, da bo zapustila nigerijskega soproga. Samira, Sudanka, poročena z Egipčanom, je odpila požirek čaja in vzdihnila: "Če bi vedela, kako bo, bi tudi sama naredila enako. Laže je pobegniti v osmem mesecu kot z majhnim otrokom. Ko imaš enkrat otroka, ne moreš več nikamor." Pogledala sem po prostoru: ženske iz Evrope in Afrike, poročene in neporočene, z otroki in brez njih. Samira, ki je v službi trpela zaradi rasističnega šefa. Lucy, ki ji je egipčanski nekdanji mož prepovedal obiskovati hčer. Nada, ki je svojih pet hčera vzgojila v goreče feministke. Amina, sveže ločena. Nabila, ravnokar poročena. Vse so razumele, kaj je hotela reči Samira. Biti ženska v Afriki pomeni podrejeni se popolnoma določenemu nizu pravil, in prelomiti jih, kot je storila Iman, zahteva veliko poguma in

veliko sreče. A o tem seveda nisem imela pojma. Imela sem dvaindvajset let, prvič v življenju sem živela izven Evrope. Preden sem se preselila v Kairo, sem o Afriki vedela le malo. Ko sem prišla, me je šokiralo, kako nepovezana z njo se počuti večina Egipčanov. Še bolj so me presenetile občasne burne razprave o tem, ali je Sudan afriška država ali je samo arabska. "Kaj torej," sem vprašala Samiro, "ste arabska ali afriška država?" "Veš," je rekla, "včasih mislim, da smo najslabše od obojega. Kot Arabke nikoli ne vemo, kakšno novo norost si bodo izmislili, da bi nas potisnili nazaj v ženske prostore, in pri tem trdijo, da tako zahteva vera. Kot Afričanke smo lahko gotove samo o enem: da bomo tudi me dale obrezati hčere, kot so naše matere dale nas."

Počasi mi je postalo jasno, da lahko pozabim vse, kar sem se o Sudanu do tedaj naučila. Začela sem se učiti na novo. V mojem "ženskem krožku" sem postavljala vprašanja, se učila o zakonih, si barvala roke s heno. Znova sem poslušala zgodbe, znova sem prebrala knjige in časopise. A gledala sem z drugimi očmi. Z očmi žensk. Poizkusila sem razumeti. Ne trdim, da vse razumem in da sem nepristranska. A v petih letih srečevanja s Sudankami v izgnanstvu sem se o Sudanu naučila tole.

ARABKE

"Si kdaj prebrala knjigo *Čas preseljevanja na sever*?" "Ja," sem rekla, "in celo zelo všeč mi je bila." "Poglej," je rekla Suheir, diplomantka angleške književnosti, "teško bi rekli, da je to v resnici naše življenje, ampak bistveno drugače pa vendarle ni. Posebej na podeželju." Protestiram. *Čas preseljevanja na sever* je roman o posamezniku. "Ah, odrasti," pravi, "v Afriki posameznik ne obstaja. Samo skupina." Še naprej

protestiram. Saj gre za intimne težave posameznika. Dveh posameznikov, če smo natančni. "Pa kaj še," zavije z očmi Suheir, "no, mogoče. Ampak, ne. Poglej: njegov problem je v tem, da ni Anglež. Vzgojen kot Anglež, ampak črn. Sudanec. To se vidi skozi vso njegovo zgodbo. Ko ugotovi, da ni eden od njih, se zelo trudi, da bi to pokazal. Zasmehuje njihove moške, ubija njihove ženske." "Ampak to je problem samo enega človeka." "To je problem koloniziranih narodov, da se definirajo glede na to, kdo nočejo biti, in ne glede na to, kdo so." Zdi se mi, da pretirava. A ji pritrjujejo tudi druge ženske. Zato, trdijo, se je islam tako dobro prijel med izobraženci. Ker jim je dal identiteto, ki je bila neangleška. Kaj pa je s sudansko identiteto? Kaj pa panarabizem in afriška enotnost? "Afriški voditelji se na vso moč trudijo, da bi nas ohranili tako različne, kot je le mogoče, kar pa se tiče panarabizma..." Suheir se trese od smeha. Nadi po licih tečejo solze. "Saj poznaš tisti rek: Arabci so se zbrali in se strinjali o tem, da se ne strinjajo? Ali si že kdaj slišala, da bi bila od Arabske lige kakšna praktična korist?" Ne, so se enoglasno odločile, sudanska nacionalna identiteta je neoprijemljiva, zgodovinskega spomina ni. In ga ne more biti, kajti kolonialna preteklost je poskrbela za to. Kar nas poglej, se smejejo. Arabci, muslimani, Afričani, vse naše identitete: kam pošiljamo otroke v šolo - k nunam. In jih tako odtujujemo lastnemu narodu. Nobene možnosti jim ne damo, da bi si identiteto zgradili na povezavi s preteklostjo. Edino, s čimer se lahko delno identificirajo, je vera. Sicer pa se učijo o angleški zgodovini, egiptovski književnosti, protestantski etiki. Preteklost, o kateri se učijo, je preteklost nekoga drugega.

Nekaj let pozneje se spomnim tega pogovora. V eni od kolumen tedenskega *Al Ahrama* je namreč govora o identiteti. Od smeha skoraj padem iz postelje, ko preberem, kako se

generacije Egipčanov visokega sloja spominjajo zgodovinske lekcije, ki se je začela z besedami: "Naši predniki Galci ...".

Ko pa govorimo o ženskah, postane vse skupaj še nekoliko bolj zapleteno. Identiteta ženske. Kako se lahko identificirajo ženske, ki jih



240 - Dostojanstvo

družba pozna zgolj kot hčere, žene in matere. Samira, moja prijateljica, z magisterijem iz poslovne administracije, Samira, ki je prestopala vso Evropo in govori štiri jezike, je v svoji četrti v Kartumu znana kot Om Husein (Huseinova mati). Vsaj polovica sosedov je že pozabila njeno ime. Identificirana je preko najstarejšega sina. Imenujejo jo Om Husein, čeprav je njen najstarejši otrok deklica, Naima. "Tukaj v Kairu imam vsaj občutek, da me imajo za osebo, čeprav je ta kairska 'Madame Samira' kilometre daleč od tega, kar v sem resnici".

Položaj žensk v Sudanu lahko primerjamo s položajem žensk v drugih arabskih in afriških državah. Sudan je namreč kot samostojna država nastopil šele pred kratkim, kolonialna preteklost pa je, kot še v mnogih drugih nekdanjih kolonijah, povzročila politično nestabilnost. Tako so se Sudanke srečale s problemom, ki je skupen ženskam vseh narodov, ki se borijo za priznanje: sodelovale so v boju za neodvisnost, potem pa so bile njihove zasluge pozabljene, njihove zahteve (po enakosti pred zakonom, enakih možnostih za izobraževanje in zaposlovanje, urejenem zdravstvu ipd.) pa žrtvovane "višjim ciljem". Ženskam so, kot že v mnogih drugih državah, rekli, naj se obnašajo državotvorno, le dikcija je bila nekoliko drugačna: kot cilj so postavili državo, urejeno po islamskih načelih, ki bo poskrbela za enakopravnost.

V skoraj petdesetih letih samostojnosti so se stvari za Sudanke spremenile večkrat, včasih na boljše, včasih na slabše. Na splošno se jim je položaj izboljšal pod civilnimi vladami in poslabšal v času diktatur, še posebej drastično pa v času vladavine Omarja al Bashirja, torej v zadnjih dvajsetih letih. Kljub težavam pa so Sudanke veljale za bolj enakopravne moškim kot njihove arabske sestre: 22. člen sudanske ustave¹ daje pravico do sudanskega državljanstva vsakomur, ki je rojen sudanski materi ali očetu. Večina arabskih držav namreč državljanstvo pogojuje z državljanstvom očeta.

Vendar pa je papir eno, rasničnost pa vse kaj drugega. Sudanska ustava zagotavlja enakost pred zakonom ne glede na spol, versko ali rasno pripadnost. A žal se, vsaj kar se prvega tiče (in zagotovo tudi glede drugih dveh, vendar to ni namen tega članka), njeno izvajanje v praksi zatika. Že ob (delni) uvedbi šeritskega prava leta 1983 (v času Nimeirijeve

vlade) se je za ženske položaj bistveno poslabšal. Ženske so težje dobivale službe in pojavljale so se težnje po izključitvi iz javnega življenja. Še bolj pa se je položaj poslabšal po državnem udaru leta 1989, ko je oblast prevzel al Bashir. Islamska oblast je nato leta 1991 pri nadaljnjem uvajanju šeriatskega prava dala prednost zakonom, ki ženskam omejujejo pravice, islamska priporočila o spoštovanju žensk in nujnosti njihove izobrazbe pa si je razlagala po svoje ali pa jih je v veliki meri ignorirala. Kot navadno pa niso bili samo zakoni, ampak še bolj nekakšna poluradna priporočila tista, ki so močno otežila življenje žensk v Sudanu. Najbolj je ženske prizadelo "priporočilo", naj ženske ne bi same hodile okoli. To je poleg običajnih islamskih zakonov, da ženska ne sme potovati v tujino brez moža, moškega sorodnika ali vsaj pisnega dovoljenja in da ženska ne sme sama (brez moža ali *mahrama* - moškega sorodnika, ki mu je po zakonu prepovedana poroka z njo²) potovati tako, da bi morala prenočiti izven domače hiše, v Sudanu za nekatere pomenilo tudi vojno proti tako imenovanemu "neformalnemu sektorju", samozaposlenim ali zaposlenim na črno. Z drugimi besedami, z ulic mest so pregnali prodajalke raznih drobnarij: robčkov, nogavic, čaja, marise (domačega piva). Ker je večina teh žensk begunk z juga ali zahoda države, kjer socialne razmere tudi v času brez vojne niso najboljše, je to še povečalo njihovo denarno stisko in jih še za korak oddmaknilo od programov izobraževanja, zdravstvenega varstva in zaposlovanja. Denarna stiska je prehuda, zato se ženske teh priporočil ne držijo in še vedno služijo denar kot ulične prodajalke, vendar tvegajo aretacijo, ki se navadno konča z obsodbo na plačilo globe in s telesno kaznijo (deset udarcev z bičem).

Sudanski uradni viri telesne kazni zanikajo, saj so v zakonu predpisane le v skladu s šeriatskim pravom (npr. za krajo, prešuštvo ali umor) in še to zgolj za muslimane,³ vendar organizacije za človekove pravice neprestano poročajo o kršitvah in žrtvah mučenja.



Drugega, a blažjega udarca so bile deležne izobraženke, ki so delale v vzgoji, zdravstvu in javni upravi. Nacionalna islamska fronta (Nif, edina sudanska "stranka") načeloma ne nasprotuje ženskemu delu, če družina potrebuje dohodek, če nimajo otrok ali če je njihovo delo podaljšek ženskega naravnega poslanstva (vzgoja in izobraževanje, zdravstvo). Pri tem se morajo držati strogih pravil oblačenja, nositi dolgo obleko iz debelejšega blaga ali plašč in si zakrivati lase. Hlače so prepovedane. Ravno tako je prepovedano sudansko oblačilo toba, ki

so ga ženske od konca šestdesetih let nosile tudi kot znak nacionalne pripadnosti.⁴ *“Teoretik režima”*, Hassan al Turabi, je sicer večkrat dejal, da v Sudanu ni nobene prisile, kar se tiče vere, zato tudi ni prisile, kar se tiče oblačil,⁵ a se je vendar zgodilo, da je ena od demonstrantk v Kartumu poleg običajnih desetih udarcev z bičem dobila še dodatnih trideset, ker je bila oblečena v hlače.⁶ Zanimal je tudi, da bi ženske na ulici zaradi obleke nadlegovali, saj je na zunaj nemogoče ločiti, ali je ženska muslimanka ali kristjanka (in zanjo torej zahteve po islamski obleki ne veljajo), vendar pa je nadzor v rokah samoimenovanih *Varuhov morale in zagovornikov dobrega*, ki (tako kot *“moralne policije”* v Savdski Arabiji in Iranu) delujejo po načelu *“več je več”* in z bičanjem, državljanskimi aretacijami in odvzemom lastnine (predvsem pri ženskah, ki delajo kot prodajalke) preganjajo ženske z ulic sudanskih mest. Veliko žensk, predvsem iz najnižjih ekonomskih slojev, zaradi tega konča v zaporih, saj si ne morejo privoščiti plačila globe. Poleg tega pa je po letu 1989 ogromno žensk izgubilo službe v državni upravi, saj državna uprava ni naravna vloga žensk, močno pa so bile prizadete tudi ženske sodnice, vendar pa Sudan sodnice še ima.

V prvi polovici devetdesetih let je šla vlada v Kartumu tako daleč, da je segregirala javna prevozna sredstva, gledališča, kina in celo zabave, piknike in poroke. Moški ne smejo gledati ženskih športnih aktivnosti in obratno. Če rečemo, da je v Sudanu *interpretacija* šariatskega prava tista, ki izključuje ženske iz javnega življenja, in ne pravo samo ali pa njegovo neupoštevane, pa je zakon iz leta 1991 na več mestih grobo kršil originalna določila (v škodo žensk, seveda). Samo en primer: za dokazovanje prešuštva šariatsko pravo zahteva štiri razumne odrasle moške očitvice, ki so par zalotili

pri dejanju. Sudansko sodišče pa lahko žensko obsodi prešuštva (ki je huda obsodba, saj je zanj lahko predvidena smrtna kazen) na podlagi kakršnegakoli pričanja moške osebe in na podlagi *“fizičnega dokaza”*, ki je lahko vse od nošečnosti prek telesne zlorabe do tega, da je ženska proti moževi volji prespala v hiši staršev ali se prepozno vrnila domov; pri tem ženski ne priznava pravice do zagovora.⁷

“Ko sem bila dva meseca noseča, se je mojemu možu zdelo, da sem se predolgo pogovarjala s fantom, ki nama je prinesel zelenjavo. Pretepel me je in zbudila sem se v bolnišnici. Pobrala sem najnujnejše in se vrnila v Kartum. Teta je obvestila starše. Oče in mama sta rekla, da lahko ostanem, moj mlajši brat pa je zagrozil, da me bo kot prešuštnico ubil, če se ne vrnem k možu. V Lagosu nisem mogla jesti. Do sredine druge-

¹ Ustava je bila sprejeta leta 1998. Vendar se je od takrat zgodilo tole: leta 1999 je al Bashir razpustil parlament. Ker po ustavi iz leta 1998 ni imel te pravice, je verjetno najprej razveljavil ustavo. To ni prvi primer v sudanski zgodovini. Sondra Hale v članku *The Women of Sudan's National Islamic Front*, objavljenem v knjigi *Political Islam* (Beinin and Stork, University of California Press, 1997), piše o pogovoru z Wisal al Mahdi, ženo Hasana al Turabija in eno glavnih aktivistk Nifa. Na vprašanje o neskladjih med takratno sudansko ustavo in šariatskim pravom v zvezi s položajem žensk v državi je Wisal al Mahdi povsem brez zadržkov odgovorila: *“No, bomo pač prepovedali ustavo!”* In po udaru leta 1989 so jo res.

² Koran v četrti suri al-Nisaa (Ženske) v triindvajseti ajeti prepoveduje poroko z materjo, hčerjo, sestro, teto, nečakinjo, materjo *“po mleku”*, sestro *“po mleku”*, taščo, pastorko, snaho in poroko s sestrami ali sestrami.

³ V večini držav, ki imajo poleg muslimanov tudi veliko število pripadnikov drugih ver, za pripadnike manjšin veljajo posebni zakoni, ki temeljijo na njihovi veri. Ti zakoni - tako imenovani zakoni o osebnem statusu - urejajo družinska razmerja, včasih dedovanje ipd. Kot primer: posvojitve, ki je v islamu prepovedana, je dovoljena pripadnikom krščanske vere, vendar lahko posvojijo le krščanskega otroka, ne muslimana.

⁴ Ann Lesch, *The Sudan: Contested National Identities*, Indiana University Press, 1998, str. 133–134.

⁵ Okrogla miza, ki sta jo maja leta 1992 organizirala WISE (World and Islam Studies Enterprise) in Middle East Committee na University of South Florida v Tampu, elektronski dokument <http://www1.nmu.edu/humanrts/africa/index.html>

⁶ Elektronski dokument, http://www.derechos.org/human_rights/actions/sos/sudan2.html

⁷ Ann Lesch, *The Sudan: Contested National Identities*, Indiana University Press, 1998, str. 133–134.

ga trimestra sem se zredila samo tri kile in pol. Zdravnik je rekel, da mi okolje škoduje, da trpim zaradi stresa. Moj mož me je odpeljal na Florido. Denar mi je dal. Moral je vedeti, da bom zbežala. Egipt je bila edina država, kamor sem z mojim potnim listom lahko šla. Moj mož ni slab človek. Ve, zakaj sem zbežala. Zagotovo ve, kje sem, in ne bojim se ga. Tudi moji starši vedo, kje sem. Vsi skupaj pa to prikrivajo pred mojim mlajšim bratom. Če bi brat izvedel, bi me ubil, ubil bi tudi tiste, ki so me skrivali.”

Po mnenju vseh prisotnih sta jo Iman in njena hčerka še dobro odnesli.

V Sudanu je ob islamističnem udaru oblast naletela na razmeroma dobro zastopanost žensk v javnem življenju, zato jih je bilo težko popolnoma izključiti. Pač pa je bila posledica večja diferenciacija žensk, katerih pravice se razlikujejo glede na stopnjo izobrazbe, kraj bivanja, ekonomski status in podporo režimu. Precej žensk al Bashirjev režim namreč pod-

pira, posebnost Sudana pa je tudi, da Nif podpirajo predvsem izobraženci, med nižjimi sloji ima manj privržencev.

“Sovražim Nif,” je rekla Alice. Angležinja v poznih tridesetih letih, ki je pred petnajstimi leti v Sudanu delala kot prostovoljka, se zaljubila in poročila. Družina njenega moža je živela udobno, in čeprav je bil del družine zelo veren, to ni oteževalo medsebojnih odnosov. Do kakšnega tedna po znamenitem zlivanju alkohola v Nil. Kmalu po jutranji molitvi je v hišo vdrla skupina ljudi. “Nihče ni vedel, kdo so. Niso bili ne policija ne vojska. Nekakšni fanatiki. Začeli so odpirati omare in razbijati steklenice. Nato so tasta zvekle iz hiše in ga na dvorišču prebičali. Dva tedna za tem je umrl.” Izdala sta ga sin in hči njegovega brata, simpatizerja Nifa.

Prav povezanost žensk z Nifom je tisto, kar opazovalce včasih zbega. Skoraj nerazumljivo se namreč zdi, da lahko visoko izobražene ženske, ki so se uveljavile v poklicu, pristaja-



jo na načela (in jih celo same propagirajo), ki žensko vlogo omejujejo na vlogo žen in mater, ženske pa predstavljajo kot neracionalna bitja, katerih življenje obvladujejo hormoni in čustva. Vendar pa ni bilo vedno tako in v času uvajanja šeriatskega prava leta 1983 so ženske aktivno sodelovale v javni debati o prednostih in slabostih spremembe zakonodaje. Za seboj so imele 15 let volilne pravice in nenavadno družbeno dinamiko: moški so zaradi boljših ekonomskih razmer emigrirali v zalivske države, doma so ženske uspešno zapolnile njihova delovna mesta. Posebej opazen je bil ta trend v zdravstvu. Vendar pa ni šlo zlahka, saj so konservativci vztrajali, naj se ženskam omogoči specializacija le na tistih področjih, ki so "naravno žensko delo": pediatriji, splošni medicini, preventivnem zdravstvu. Da med "ženskimi področji" ni kirurgije, najbrž ne čudi nikogar, morda je bolj presenetljivo, da je tudi ginekologija označena kot fizično prenaporna za ženske, čeprav je bolj verjetno, da se ji moški niso hoteli odpovedati preprosto zato, ker je izjemno donosna. Prav ženske aktivistke Nifa so bile tiste, ki so z močnim lobiranjem preusmerjale ženske v primerne poklice.

A očitno preusmeritev v preventivno zdravstvo ni prinesla rezultata, ki ga opažajo druge afriške države na področju zdravstvene ga stanja žensk. Kljub poizkusom, trditvam in zagotovilom islamski opciji v Sudanu ni uspelo pomembno znižati smrtnosti novorojenčkov in porodnic, niti ji ni uspelo omejiti starodavnega afriškega pojava - obrezovanja žensk. Še danes je v Sudanu obrezanih več kot 90 % žensk in po podatkih in pričevanjih se odstotek na novo obrezanih deklic skorajda ne zmanjšuje.

AFRIČANKE

Obrezovanje deklic je ena najbolj občutljivih tem, s katerimi se srečujejo afriški aktivisti za človekove pravice. Gre za star obred, o katerem se v javnosti na zahodu ni dosti govorilo, dokler ni ene od operacij posnela ameriška družba CNN. Takrat se je na afriške ženske vsul plaz očitkov, da dopuščajo to barsko navado. Problem se je pojavil tudi v javnosti držav, kjer je dotok migrantov iz afriških držav velik: do kod segajo pravice in svoboščine državljanov in kje se začne zloraba otrok. V večini zahodnih držav je obrezovanje deklic danes prepovedano.

Že samo poimenovanje operacije, pri kateri deklicam delno ali v celoti odstranijo kličtoris in sramne ustnice, je sporno. V strokovni literaturi (pisani v angleščini) se zanjo pojavljata dva termina. Prvi je *female genital mutilation* (FGM) in drugi *female circumcision*. Prvi izraz se je uveljavil v angleško govorečih krogih varuhov človekovih pravic in ga lahko preberemo v skoraj vseh dokumentih mednarodnih organizacij, medtem ko je drugi izraz "ljudski". V deželah, kjer se operacija izvaja, je seveda nimajo za pohabo, in ji enostavno rečejo obrezovanje, *khitan*, kot pri dečkih, in ker gre za deklice, se bolj natančno izrazijo, da gre za *khitan al banat* (obrezovanje deklic). Nekatero afriške aktivistke obe imeni zavračajo, in ne brez razloga: upirajo se predpostavki, da so same zato, ker so bile podvržene operaciji, iznakažene, nekako ne več ženske. Obrezovanje pa se jim ne zdi ustrezno, saj operacijo, vsaj na besedni ravni, enači z obrezovanjem dečkov, in to drži le deloma. Čeprav je sam postopek "podoben" (pri obrezovanju dečkov in deklic gre za obrezovanje genitalij) pa je tveganje pri obrezovanju deklic bistveno večje, psihične in fizične posledice pri dečkih

pa so zanemarljive v primerjavi s tistimi, za katerimi trpijo deklice. Zato Afričanke, ki se ukvarjajo s tem problemom, včasih uporabljajo izraz *female genital cutting*, ki je z njihovega stališča bolj pošten. V slovenščini navadno govorimo o obrezovanju deklic.

“Izraz pohabami ni všeč,” pravi ena od žensk. Sedimo na hotelski terasi in se pogovarjamo o še eni smrti, ki jo je povzročilo obrezovanje. *“Saj vem, da ni nalašč, da borke proti obrezovanju mislijo dobro. Samo ta izraz, ne prenesem ga. Ker v resnici ženski naredi natanko tisto, kar ji naredijo z nožem ali britvico: skrči jo na kvadratni centimeter. Nimam klitorisa, ampak še vedno sem ženska, ne pa kakšna spaka.”*

Po podatkih Organizacije združenih narodov je danes obrezanih med 85 in 114 milijonov žensk, velika večina jih živi v Afriki, nekaj pa tudi v Aziji in Evropi, severni Ameriki in Avstraliji (tu gre skoraj v vseh primerih za priseljenke iz afriških držav). Obrezovanje deklic je najbolj razširjeno v Afriki, in sicer praktično po vsej afriški celini, razen v severni Afriki. Največ žensk je obrezanih v državah podsaharske Afrike, število se proti jugu celine zmanjšuje. Po mnenju zgodovinarjev obrezovanje deklic kot dečkov iz Afrike tudi izvira, vendar je nemogoče reči, iz katerega obdobja izhaja. Zagotovo so deklice obrezovali že stari Egipčani, in še danes se enemu najbolj radikalnih načinov reče faraonsko obrezovanje. Danes lahko večkrat slišimo teorijo, da je obrezovanje deklic islamska navada. Čeprav ima ta teorija zagovornike med muslimani in nemuslimani, podpirajo pa jo številke, ki kažejo, da se število obrezanih deklic počasi zmanjšuje, vendar najpočasneje v državah, kjer so muslimani številčno močni, pa zagotovo ne drži. Kot dokaz lahko navedemo druge številke, afriške statistike, in dokumente mednarodnih organizacij, v katerih lahko pre-

beremo, da so operaciji podvržene deklice vseh veroizpovedi, muslimanke, kristjanke (v Eritreji, Etiopiji, v preteklosti v Keniji, kjer so kristjani večinsko prebivalstvo) in pripadnice tradicionalnih religij. V Senegalu, ki je pretežno muslimanska država, je danes na novo obrezanih le še okoli 20 % žensk, na Slonokoščeni obali in v Burkini Faso, ki sta pretežno krščanski in animistični, pa je ta odstotek bistveno višji in se po predvidevanjih giblje okoli 50 %. Obstaja tudi podatek, da so deklice obrezovali tudi etiopski Judje, ki pa so po izselitvi v Izrael s to tradicijo verjetno prekinili, saj je v Izraelu operacija prepovedana. V Egiptu so do konca druge svetovne vojne svoje hčere obrezovali tudi kopti. Drugi dokaz, da navada ni islamski verski obred, pa je, da je obrezovanje v muslimanskih državah zunaj Afrike praktično neznano. V preteklosti



je bilo v majhni meri prisotno na jugu arabskega polotoka (Jemen, Oman, jug Savdske Arabije) in izjemno redko v azijskih državah (Indonezija). Tudi Magreb (Maroko, Alžirija) operacije ne pozna. Izmed držav, ki ležijo na severu celine, je obrezovanje v veliki meri prisotno le v Egiptu (kjer je po podatkih, objavljenih v letih 1996/97, obrezanih med 75 in 90 % žensk, neuradne številke pa govorijo o skoraj sto odstotkih med muslimankami), sicer pa gre skoraj izključno za podsaharsko navado. Res pa je, da tradicija obrezovanja med muslimankami izginja bistveno počasneje kot med kristjankami, in sicer tudi zato, ker nekateri muslimanski verski dostojanstveniki prakso podpirajo in jo utemeljujejo kot versko vrlino. Nevladne organizacije in komisariat Združenih narodov ocenjujejo, da je trenutno v Afriki obrezanih med 50 in 90 % žensk. Število se sicer manjša, saj so že po konferenci v Nairobiju leta 1985 nekatere države to prakso prepovedale. V Burkini Faso so v začetku devetdesetih let sprožili močno oglaševalsko kampanjo proti obrezovanju, da bi ozavestili ljudi o njeni nevarnosti. Po približno desetih letih intenzivnega dela se je na nekaterih območjih odstotek na novo obrezanih deklic zmanjšal s 100 % na 10 %.⁸ Iz drugih držav prihajajo manj dramatične, a spodbudne vesti o zmanjševanju števila opravljenih operacij in manj smrtnih primerih.

Kaj pravzaprav je obrezovanje deklic, kdo ga izvaja in zakaj? Na kratko: gre za operacijo, pri kateri deklici odrežejo del spolnih organov. Postopek poznamo v dveh oblikah, in sicer kot:

– Klitoridektomijo, pri kateri delno ali popolnoma odstranijo klitoris, kožno gubo okoli njega in delno sramne ustnice. Po intenzivnosti jo lahko razdelimo še na tako imenovana sunna obrezovanje, pri katerem se odstrani le delček klitorisa, "normalno" kli-

toridektomijo, pri kateri se klitoris odstrani popolnoma, in na "izrezovanje" (*excision*), pri katerem odstranijo tudi male sramne ustnice. Po podatkih skoraj 85 % operacij spada v eno od teh treh kategorij.

– Infibulacijo, ki je popolna odstranitev klitorisa in sramnih ustnic, sledi pa še šivanje, pri katerem deklici pustijo le majhno odprtino za odtekanje menstrualne krvi in urina. Temu načinu obrezovanja je še danes podvržena večina žensk v Sudanu.

Zakaj se zdi obrezovanje sploh potrebno? Razlogov je več, in tako med ženskami kot tudi med moškimi lahko najdemo zagovornike in nasprotnike posega. Glavni razlogi, ki jih navajajo zagovorniki obrezovanja, so:

– Obrezovanje zmanjša možnost, da bi bila ženska spolno dejavna pred poroko, po poroki pa zmanjšuje verjetnost, da bi imela zunajzakonska razmerja.

– Klitoris je strupen: če moški pride v stik z njim, lahko umre ali postane impotenten. Ravno tako je klitoris škodljiv za dojenčka: če med porodom pride v stik z njim, lahko umre ali ostane pohabljen. Dodaten razlog za obrezovanje je, da lahko v primeru dojenčkovega stika z materinim klitorisom pride do zastrupitve mleka. Zaradi tega v nekaterih afriških državah ženske obrežejo šele tik pred poroko ali pa celo šele v šestem ali sedmem mesecu prve nosečnosti.

– Obrezovanje preprečuje slab vonj genitalij.

– Preprečuje raka na rodilih.

– Neobrezanost spodbuja masturbacijo in lezbijstvo.

– Preprečuje nevroze.

– Poskrbi, da je ženska polt lepo rožnata in ne postane rumena.

⁸ Women and Violence, United Nations Department of Public Information DPI/1772/HR - februar, 1996.

– Polepša obraz.

– Ženska, ki ni obrezana, ima večji spolni apetit. Glede na to, da so ženske velikokrat poročene z mnogo starejšimi moškimi, obrezovanje preprečuje možnost, da ostareli mož ne bi mogel spolno zadovoljiti mlade žene in bi se bil prisiljen zateči k nelegalnim in škodljivim afrodiziakom.

– Če bi prišlo do zgornje situacije, bi nezadovoljena žena dobila psihosomatske motnje. Obrezovanje to prepreči.

– Obrezovanje zmanjšuje možnost okužbe s HIV.⁹

Če pustimo ob strani kozmetične argumente in se posvetimo medicinskim in socialnim, pa lahko povemo tole:

– Ni dokazov, da bi stik s klitorisom škodoval moškemu, statistike vladnih in nevladnih organizacij, ki se ukvarjajo s prenatalno medicino in zdravjem žensk pa kažejo, da so ženske, ki so bile podvržene infibulaciji, med najbolj ogroženimi nosečnicami, njihovi otroci pa pogosteje umirajo. Vso nosečnost, še posebej pa v zadnjih treh meseci načrtno jedo manj, da bi rodile manjšega otroka in si s tem olajšale porod. Skupaj z drugimi dejavniki (neizobraženost, oddaljenost, majhno število babic in zdravnikov) pa to pripomore k temu, da imajo afriške države najvišjo stopnjo smrtnosti porodnic in novorojenčkov na svetu. Tveganje, da bo umrla zaradi nosečnosti, poroda ali težav, povezanih z enim ali drugim, je pri Afričankah 1 proti 16 (v Aziji 1 proti 65 in v Evropi 1 proti 1400).¹⁰ Smrtnost dojenčkov je bila v Sudanu leta 1995 ocenjena na 71,0/1000.

– Pri operaciji, ki je navadno opravljena kar doma, brez narkoze, z navadnim nožem ali britvico, ki v večini primerov nista raz-

kužena (in se uporabita za več deklic, med eno in drugo operacijo ju navadno le obrišejo v krpo), lahko pride do zapletov: smrti zaradi izkrvavitve, šoka, tetanusa in sepse (ki sta zaradi pomanjkanja zdravil skoraj vedno smrtna), okužbe roditelj, ki povzroči neplodnost. Posledice operacije so torej lahko neplodnost, kronično vnetje roditelj, zabrazgotinjenje in nepravilna rast genitalij (vse povzroča težave pri zanositvi, to pa je še posebej kritično v kulturah, kjer se vrednost ženske meri po njeni sposobnosti, da rodi sinove), kronično vnetje sečil, hitrejša okužba s spolno prenosljivimi boleznimi (tudi virusom HIV).

– Kakršna koli oblika obrezovanja ženske otežuje uživanje v spolnosti. Pri infibulaciji je spolnost še posebej boleča, in to od začetka naprej: na poročno noč je treba "tisto, kar je zašito," odpreti. To navadno opravi kar ženin s kratkim bodalom. Poleg bolečin lahko to ženski pusti trajne psihične posledice. Prav nič ne pomaga navada, da žensko v primeru daljše močeve odsotnosti, vdovstva ali ločitve znova zašijejo in da se v primeru ponovne poroke (ali močeve vrnitve) postopek ponovi. Frustracije verjetno pripomorejo k spolni neaktivnosti, iz tega pa sledi, da naj bi se težje prenašal virus HIV, kakor z veliko truščar razglašajo zagovorniki obrezovanja in se pri tem sklicujejo na *neko francosko študijo*. Vendar pa tudi to po podatkih Svetovne zdravstvene organizacije ne drži, saj je prav v podsaharski Afriki največ okuženih, ogromno je žensk in otrok.

Toliko o medicinskih razlogih "za" obrezovanje in proti obrezovanju. Poleg teh obstaja

⁹ Elektronski dokument; <http://157.150.195.5/>

¹⁰ Press Release DEV/2245 WOM/1197; United Nations releases most recent statistics on world's women. Elektronski dokument <http://www.un.org/publications>.

¹¹ elektronski dokument; [http://www.popcouncil.org/publications/popbriefs/pb3\(2\)_1.html](http://www.popcouncil.org/publications/popbriefs/pb3(2)_1.html)

tudi cela vrsta socialnih razlogov, ki obrezovanje spodbujajo. O afriških družbah vem sicer nekoliko premalo, da bi si upala trditi kar na splošno, za Sudan, ki je tudi arabska družba, pa to zagotovo velja: treba se je poročiti in imeti otroke. Družina je tista, ki je edina sposobna poskrbeti za ljudi, in v resnici so tisti brez družin v bistveno slabšem socialnem položaju. Poroka je v arabskem svetu draga, zato se morata obe družini prepričati, da bo zakon obstal. In eden od načinov, da se ženin prepriča, da je nevesta vredna denarja, ki ga mora plačati, je poleg ostalih atributov ženskosti in vere tudi obrezanost: neobrezane ženske veljajo za nezveste in nevarne, zato so bistveno manj zaželeno kot neveste. Tako imajo tudi bolj napredne družine, ki bi svojim hčeram ta postopek sicer rade prihranile, bolj malo možnosti, da se mu v resnici izognejo, saj bi s tem bistveno zmanjšale hčerine možnosti za poroko.

Večkrat sem poslušala ženske, ki so se odločale, ali naj dajo hčere obrezati ali ne. Same

so bile obrezane in so trpele za vsemi posledicami operacije. Nekatere dolga leta niso mogle zanositi. Od dveh sta se moža zaradi tega ločila. Nekatere so se morale sprijazniti z drugo ženo, ker po besedah soprogov niso bile sposobne opraviti svoje dolžnosti in jih spolno zadovoljiti. Tiste s hujšimi oblikami obrezanosti so imele najrazličnejše zdravstvene težave. In nobena ni uživala v spolnosti. Pa se jih je vendar le malo odločilo, da bodo hčeram prihranile to izkušnjo. "S črno žensko, ki ni obrezana, se ne bo nihče poročil," je rekla starejša ženska, ko smo se nekoč pogovarjali o smotrnosti tega početja. "Takšni so Afričani. Belo žensko bodo vzeli kakršnokoli, črna pa mora biti obrezana in zašita, sicer ni dovolj dobra." Alice, ki svojih treh hčerk ni dala obrezati, jih bo poslala na univerzo v Anglijo. Tam naj se poročijo.

Ženske se operacije večinoma spominjajo, saj je izvedena okoli osmega leta starosti. Samo za Mali sem našla podatek, da je skoraj polovica deklic obrezanih, preden dopolnijo



prvo leto.¹¹ Spominjajo se hude bolečine in skrivnostnosti, ki je obdajala sam poseg. V knjigi *Khul Khaal* je Nayra Atiya zbrala zgodbe petih egiptovskih žensk, ki se med drugim spominjajo dne, ko so bile obrezane. Pri Egiptčankah gre v veliki večini primerov za kloridektomijo, medtem ko so v Sudanu, kot že rečeno, ženske največkrat podvržene infibulaciji, ki je za žensko še bolj travmatična. Vendar pa tudi kloridektomija pušča ženskam neizbrisljivo sled:

“Ko sem prišla na vrsto, sem jim rekla: Poslušajte, nočem, da me držite. In tako so rekli: Dobro, potem pa sedi. Babica je dala moko na tisto stvar (klitoris), zato, da ji ne bi zdrsnil med prsti. Ko ga je prijela, sem protestirala: Kaj počneš? Odgovorila je: Ali se nočeš poročiti? In naročila drugim, naj me držijo. Jokala sem in vpila: Kaj delaš z mano, ti psica? Sem mogoče rekla, da se hočem poročiti? Pri miru me pusti. Uporabila je zelo ostro britvico. Končano je bilo. Ničesar nisem

čutila, dokler ni dala alkohola na rano. Potem je usekalo. Jokala sem in mama mi je rekla: Spij malo limonade. Ublažila bo bolečino. Kazala sem na svojo glavo in rekla: Limonado pijem od zgoraj, kaj ima opraviti z mano tam spodaj? Od takrat sovražim limonado.”¹²

Egiptovska pisateljica in zdravnica Nawal el Saadawi infibulacijo izenačuje s kastracijo (zašita vagina “varuje” žensko čast) kot nekoč evnuhi:

“Obrezovanje je posledica prepričanja, da se bo s tem, ko smo odstranili dele dekletovih zunanjih spolnih organov, njena želja po spolnosti zmanjšala. To omogoča ženski, ki je prišla v nevarno dobo pubertete in adolescence, da lažje zaščiti devišтво in s tem čast. Nekoč so bili moški pazniki v haremu v vzdržnost in čistost prisiljeni s kastracijo, ki je iz njih naredila neškodljive evnuhe. Podobno je obrezovanje žensk namenjeno ohranjanju dekletove časti tako, da zmanjšuje njeno željo po spolnih odnosih.”¹³



V družbah, kjer se čast družine meri s čistostjo žensk, je le-te najboljše čimbolje zavarovati pred propadom. Družina mora ohraniti čast za vsako ceno, in skoraj vse je bolje kot hči ali sestra, ki je imela spolne odnose pred poroko. Če se na poročno noč izkaže, da nevesta ni več devica, jo lahko doleti smrt. Posebej v Zgornjem Egiptu in Sudanu so takšni umori vsakodnevna praksa. Mlada dekleta skrivnostno izginjajo in se spet pojavijo šele čez nekaj mesecev, umor zaradi časti se kaznuje milo, lahko samo pogojno (celo v sicer naprednih državah, kot je Jordanija), posilstvo se prikrije s poroko - Egipt je šele lani razveljavil zloglasni 291. člen zakona, ki je določal, da se postopek proti posiljevalcu ustavi, če se poroči z žrtvijo (da ne bomo črnili samo afriških in bližnjevzhodnih držav: Mehika je podoben člen odpravila šele leta 1991). Sudanki, ki je bila posiljena, zaradi spremenjenega zakona o prešuštvu grozi kazen in deklice množično obrezujejo. Podpiranje obrezovanja je torej mešanica tradicije, družbene prisile in razlaganja verskih zahtev.

Na tej točki moram spet omeniti teorijo, ki je v enaki meri prisotna med Afričani in Neafričani, muslimani in nemuslimani, da je namreč obrezovanje islamska dolžnost. Da je obrezovanje predislamska navada, je znano. Problem, ki se pojavlja v islamskih državah, je bolj interpretativne narave: ali je obrezovanje deklic zahteva vere ali ne. V večini islamskih držav velja, da obrezovanje deklic ni zahtevano, zato se ne izvaja. V Egiptu v zadnjih nekaj desetletjih velja, da obrezovanje ni predpisano, je pa omenjeno v verskih spisih, zato je "vrli-na". Za žensko torej ni nujno, da je obrezana, je pa priporočljivo, saj ji pomaga, da se izogiba skušnjavam. Obrezovanje ženski odvzame spolno poželenje, zato se lahko bolj posveča možu, otrokom in bogu. V Sudanu in drugih

državah podsaharske Afrike pa je še do nedavnega veljalo, da mora biti vsaka prava muslimanka obrezana.

Različne interpretacije izhajajo iz različnega razumevanja pogovora, ki ga je imel Mohamed z Om Habibo, lokalno babico¹⁴. Tega je namreč vprašala, ali je obrezovanje v novi veri dovoljeno ali ne. Mohamed ji je odgovoril, da je sicer dovoljeno, vendar naj, če že obrezuje, zareže na rahlo in previdno, samo delček (klitoris). Nasprotniki obrezovanja zatrjujejo, da je s tem odgovorom Mohamed pravzaprav hotel izkoreniniti prakso, vendar je vedel, da tega ne bo mogoče storiti naenkrat. Ravno tako se nasprotniki sklicujejo na del knjige, v katerem pravi, da je spolna potešitev nujna, da bi se človek lažje posvečal bogu, zato je nesmiselno, da bi ženski odrezali delček telesa, ki ga je bog tja postavil z enim samim namenom. Ženina dolžnost je, da možu omogoči spolno zadovoljitev, in spolno frustriran član skupnosti se smatra za nevarnega.¹⁵ Zagovorniki obrezovanja tega sicer ne zanikajo, vendar opozarjajo, da se že moški težko upre hudiču, ki nanj preži v trenutku orgazma, kaj šele ženska, ki je popolnoma neracionalna. Ženski je zato treba pomagati in obrezovanje je kot pomoč idealno. Če to drugo mnenje v nekem okolju prevladuje (kar ni redko), seveda ni čudno, da ženske težko spremenijo svoj položaj.

¹² Suda, gospodinjiska pomočnica, v: Nayra Atiya: *Khul-Khaal, five Egyptian women tell their stories*, AUC Press, 1995 (11th printing), str. 80.

¹³ Nawal el Saadawi: *The Hidden Face of Eve, Women in the Arab World*, Zed Press, London, 1980, str. 33.

¹⁴ Povzeto z elektronskega dokumenta http://religioustolerance.org/fem_cirm.htm#pass

¹⁵ Fatima Mernissi: *Beyond the Veil: Male-Female Dynamics in a Modern Muslim Society*, Indiana University Press, 1987, str. 59.

Po konferenci v Kairu, kjer je družba CNN predvajala posnetek operacije, se je po svetu dvignil val ogorčenja in nevladne organizacije so od vsepovsod zahtevale, naj se postopek prepove. Afričanke same so v dilemi: zelo dobro poznajo posledice, ki jih obrezovanje povzroča, vendar pa vedo tudi, kako zakoreninjena je navada med Afričani. Vladne in nevladne organizacije v nekaterih državah so se odločile za počasnejšo, a zanesljivejšo in za afriške kulture bolj sprejemljivo pot. S programi izobraževanja so začele osveščati prebivalstvo (ženske in moške) in jih seznanjati s "prednostmi", predvsem pa s slabostmi obrezovanja. Staršem, ki so hčere vseeno želeli obrezati, so svetovali, naj se raje odločijo za klitoridektomijo, ne za infibulacijo. Države, ki so že pred desetletji začele s takšnim programom izobraževanja (ki je bil navadno del širšega programa skupaj z opismenjevanjem), se danes lahko pohvalijo z zmanjšanjem obrezovanja do 90 odstotkov. Eden od uspešnih programov je bil TOSTAN ("*prebijmo se iz lupine*") v Senegal. Tudi aktivistke v državah, ki so bile pri tem manj uspešne, poročajo o zmanjšanem številu primerov, poleg tega pa se zmanjšuje število infibulacij v korist klitoridektomij. Seveda se položaj razlikuje od države do države, pa tudi znotraj držav so ogromne razlike, saj slaba infrastruktura otežuje, v nekaterih primerih pa celo onemogoča izvajanje izobraževalnih programov. Ravno tako pa je odločilen vpliv skupnosti: obrezovanje hitreje izginja v urbanih okoljih in med višje izobraženimi. K zmanjševanju, posebej med muslimani, je nekoliko pripomogla tudi odločitev Al Azharja, ki je navado imenoval za neislamsko, čeprav se skrajneži v Egiptu in Sudanu na to poživžgajo in trdijo, da je veliki šejk navaden uradnik Mubarakovega režima

in da njegova verska določila ne veljajo. Po tej odločitvi je egiptovski minister za zdravstvo obrezovanje prepovedal, zgodilo pa se je tisto, česar se afriški aktivisti bojijo: če operacijo prepovejo, se bo še več ljudi zatekalo k mazačem in vaškim babicam, ki deklice obrežejo kar s kuhinjskim nožem ali britvico, to še poveča možnost zdravstvenih zapletov, poleg tega pa bi se v primeru komplikacij manj ljudi odločilo za obisk zdravnika, v strahu, da bodo zaradi nečesa, kar imajo sami za nujno, kaznovani.¹⁶ To je problem tudi v državah, ki so bile omenjene prej in v katerih je obrezovanje prepovedano. Nihče nikoli ne izve za vse smrtne primere zaradi ilegalnega obrezovanja, vodenje podatkov pa dodatno otežuje ta slaba infrastruktura in slaba izobrazba prebivalstva: na podeželju in v revnih četrtih velikih mest ogromno rojstev, še posebej rojstev deklic, verjetno sploh ni prijavljenih. Po drugi strani pa je jasno, da delna prepoved, torej prepoved operacije, ki bi jo izvedla nevalificirana oseba, ne bo pomagala, saj nekaj, kar z dovoljenjem izvajajo državne bolnišnice, mora biti legalno, in če je legalno, potem pač ni škodljivo za ženske, in če ni škodljivo, bomo s počtetjem nadaljevali - in krog se sklene.

Praktično edina možnost za izkoreninjenje obrezovanja deklic je izobrazba - ta pa je vedno na udaru režima, ne glede na to, kakšen je. Trenutne razmere v Sudanu ženskemu vprašanju niso najbolj naklonjene, čeprav je treba povedati, da je islamistični režim kar nekaj prispeval k zmanjševanju obrezovanja med Sudankami, ki so v veliki meri še vedno

¹⁶ Trenutno je stanje v Egiptu nekoliko nejasno. Obrezovanje se še izvaja, vendar pollegalno: na papirju je sicer prepovedano, vendar se redko zgodi, da bi zdravnika, ki je deklico obrezal, sodno preganjali. Vendar pa je zdravnik kazensko odgovoren v primeru smrti, zato večina operacije noče opravljati. Večina ljudi se zato obrača na babice in brivce.

podvržene infibulaciji. Vendar pa po drugi strani ta isti režim žensko postavlja v tradicionalno vlogo žene in matere in ji na različne načine preprečuje dostop do informacij - informacijske tehnologije je v Sudanu malo, tudi televizijski in radijski sprejemniki niso nekaj običajnega, večina žensk je nepismenih. Če je torej ženskam prosto gibanje oteženo, ne morejo priti do informacij, ki so si jih navadno izmenjavale na tržnici, ob pranju; in ker ne znajo brati, nimajo nobene možnosti, da bi se poučile o svojih pravicah.

Ženske, v Sudanu in drugod, zaradi neosveščenosti še vedno pristajajo na tradicije, ki so jim škodljive, njihove vlade pa jim (pogosto tudi namenoma) ne dajo možnosti, da bi vzele usodo v svoje roke.

ŽENSKE

Marca letos sem spet sedela na Samirinem balkonu in pila čaj. V petih letih se je mnogo spremenilo. Na bolje. Samira je zamenjala službo. Lucy je na sodišču dosegla skrbništvo nad hčerjo. Tudi njen nekdanji mož se je nekoliko spremenil in zdaj desetletna Karima živi z materjo in redno videva očeta. Nada je vmes dobila štiri vnuke, same fante. Amina se je ponovno poročila in zdaj skupaj z novim možem skrbi za dva svoja, enega njegovega in enega skupnega sina. Nabila je pred štirimi meseci rodila prvega otroka, hčerko Hind. In Iman, "novo dekle", je s pomočjo ameriških prijateljev skupaj s hčerko emigrirala v Združene države in tako mali Elham prihranila izkušnjo infibulacije ter srečanje s stricem. "Morda pa le ni tako slabo biti Sudanka," je rekla Samira in odpila požirek čaja.



246 - Sudanke trgujejo

Orfej v Ošogbu

*For he was a shrub among the poplars,
Needing more roots
More sap to grow to sunlight,
Thirsting for sunlight,
A low growth among the forest.
Christopher Okigbo*

Očitno ni bil prepričljiv, tako da ga je Iska sredi stavka prekinila:

“Skoraj tako blazen si kot Wengerjeva. Jaz pa sem mislila, da nisi tukaj zaradi tega. Hočeš slone, leve in ritualne plese okoli vaškega ognja? Hočeš radikalno razliko Drugega, iz katere se bo rodil novi Jaz? Vključuje ta razlika tudi mene?”

“Ne.”

“Potem mi pa odkrito povej, kaj si v resnici želiš!”

“Ne vem in ne znam ti razložiti drugače, kot kakor sem ti pravkar povedal.” Mike je izpraznil kozarec pred sabo in si prižgal cigareto. *“Res je, polovici mojih argumentov lahko oporekaš, drugi pa niti niso tako trivialni, kot praviš.”*

“Dobro. Preveč dela imam, ne morem s tabo. Se boš potem vrnil sem, v Ibadan?”

“Seveda.”

Malo kasneje in presenečen, da pred odločitvijo o predčasni poti naprej v Ošogbo ni zapadel dolgotrajnemu in hromečemu

tehtanju različnih možnosti, ki jih je imel pred sabo, si je Mike moral vendarle priznati, da je bila kratka vožnja kakor spuščanje v pekel. Krsta (ropotajoči minibus, ki so ga držale skupaj žica, štrik in sreča) je bila prenatrpana in zaradi *harmatana* povsem razbeljena. Toda če poprej ni cinal, je sedaj že vsaj malo obžaloval svojo pot. Od Iske se je poslovil tako na kratko. Nista se dolgo poznala, to je res. Njuno prijateljstvo pa je bilo kljub vsemu burno in strastno. Tisti, ki se ne morejo zaljubiti v moidočega, nikoli ne bodo vedeli, kaj je ljubezen. Tudi z njeno malo hčerko se je dobro razumel. Saj je res: ni pobegnil, sploh ne. Mislil se je vrniti, pa čeprav okoli riti v žep.

Vožnji v Ošogbo so dajale ritem tudi običajne cestne zapore policije in vojske. Mike se je vedno bal, da bi si ob njih nakopal jezo šoferja in drugih potnikov ter potnic, če bi se zaradi njega, zaradi prisotnosti belega, ergo bogatega tujca, podkupnina za miren prehod drastično povečala, z njo pa tudi cena vozovnice. Temu strahu se je vse bolj prepuščal, saj je s tem potlačil mnogo večjega: možnost oboroženega ropa, v katerega so se postanki ob zaporah zlahka prelevili.

Pa vendar, v Ošogbo je prispel v enem kosu. Sedaj ga je čakal še en korak. Z velikim

nahrbtnikom in s tem tako očitno v tranzitu, sam v neznanem mestu, je bil popoln paket aranžma: okoren, lahek in poln plen z vsem svojim bogastvom na ramenih. Tudi zato je toliko hitreje stopil do gruče taksijev ter se nazadnje le pripeljal v hotel Heritage. Prvi vtis je bil dober. Hotel je hvalil tudi *The Rough Guide to West Africa*.

Njegov lastnik je bil Jimoh Buraimoh. V nasprotju z ateljejem ali delavnico hotel ni bil neposreden izraz dejavnosti, po kateri je bil Buraimoh slaven po Nigeriji in po svetu. Toda nekaj skulptur tukaj in nekaj batikov tam, in že takoj na recepciji je Mike zaznal prav poseben občutek, ki je pričal ne samo o izjemnih Buraimohovih kreacijah, temveč tudi o tem, kako ni prav nič vulgarnega v mešanju umetniškega duha z občutkom za posel. Hotel je Buraimohu pomagal preživeti; Mikeu se je to zdel bolj primeren odziv na pritiske vsakdana kot pa zavijanje produktov v *cash and*

carry estetiko, ki v isti sapi, ko poudarja svojo povzdignjenost nad materialne zahteve življenja, pot do teh višav tlakuje s honorarji, komisijami in patronati. Trdi, da ji v prvem trenutku ni ne za uvrstitev ne za prodajo, temveč le za ustvarjanje lepega, morda celo brezčasnega. Hkrati pa ovaja kot brezbožce prav tiste, ki so toliko grobi, da si predrznejšo opozoriti na dejstvo, da ne ustvarjanje ne vrednotenje ali potrošnja umetnosti nista možna s praznim želodcem.

Receptor je Mikeu rekel, da ga je izjemno vesel. Mike ni vedel, ali naj pozdravi osebo ali ne. Kdo bi bil lahko njega zares vesel? Potegnil je globok dim iz cigarete: bil je nepomemben detajl v zgodovini, napisani med hišami, pokritimi z zarjavelo pločevino, ter že okrušenimi betonskimi spakami, ki so zrastle v sedemdesetih letih med kratkim obdobjem naftnega razcveta in gospodarske rasti. In če je Ošogbo resda lahko kazal podobo zaspane



247 - Jimoh Buraimoh "Protection"

provincionalnosti, je bil vtis varljiv v polmilijskem mestu in upravnem središču ene izmed mnogih nigerijskih zveznih držav. Razpolovna doba teh v Nigeriji nikoli ni bila dovolj kratka, da bi povsem absorbirala ambicije novih in novih iz vrst birokratskega *salariata*, ki so se s sklicevanjem na regionalno avtonomijo želeli prikopati do svojega kosa *nacionalne pogače*. Prav tako ni mogla dokončno pomiriti vseh drugih, da je razmerje med federacijo in zveznimi enotami ali pa med posameznimi etničnimi skupinami dovolj usklajeno, da je razpadu države mogoče dokončno uiti.



248 - Ibadanska univerza, "Oxbridge" Afrike

A ti strahovi so postali bolj pereči šele nekaj let potem, ko so se tudi v Ošogbu (in ne samo v bolj slavnem Lagosu ali Ibadanu) spletle prve niti sodobne jorubske in nigerijske kulture. Tu je nekaj časa živel Ulli Beier, ki je bil kot urednik revije *Black Orpheus* odgovoren za eno najpomembnejših književnih ofenziv v Afriki. Tu je tudi, in potem, ko je v Ibadanu storil nekaj podobnega, z dramatikom in režiserjem Duro Ladipom ustanovil še en klub: Mbari Mbayo, prostor, iz katerega je sodobna kulturna dejavnost zahodne Nigerije uprizarjala svoj ponovni, tokrat neprisiljeni prevzem sveta. Z delavnicami, ki sta jih za mnoge mlade umetnike, med njimi je bil tudi Buraimoh, organizirala Beier

in njegova prva žena Susanne Wenger, se je razpiranje Ošogba v svet najprej počasi postavilo na noge, potem pa še preobrnilo, ko so radovedneži želeli videti, kje se je pravzaprav vse skupaj pričelo. Nenevarneje, Wengerjeva je skupaj z lokalnimi umetniki obnovila sveti gaj ob reki Ošun. Morda Ošogbo res ni imel tiste avre izvornega popka Jorub kot Ife-Ife, ni imel nič enakovrednega *Opi Oranimiyani* in *Babi Sigidi* (splet okamenelih figur velikih bojevnikov iz preteklosti), niti statusa pretendenta ni imel tako kot Oyo. In vendar je imel Ošogbo dovolj čara, da bi bil lahko Mike samo ena kaplja v valovih mnogih radovednežev - znanstvenikov, zbiralcev umetnosti, turistov ali pa celo romarjev, ki so že leta prihajali v mesto.

A Mike je bil sam, množice tujcev v mestu, kaj šele trume gostov v hotelu, pa od nikoder. Senca, ki jo je metal Sani Abacha, ki se je v vrsti precej krutih vojaških diktatorjev odlikoval z dvomljivo kvaliteto prav najbolj krvoločnega od vseh, je očitno odgnala še tiste popotnike, ki so imeli vsaj toliko nenadomestljivega mazohizma, kolikor ga je Wole Soyinka predpisal kot potrebnega za potovanje po državi z veličastno razpadajočo infrastrukturo ter s fascinantnim smislom za korupcijo, kriminal in nasilje.

Soyinka je dobro vedel, o čem govori. In je to tudi znal povedati po ilegalnih radijskih oddajnikih Radia Freedom, kasneje Radia Kudirat. Ta je oddajal iz tujine potem, ko se je Soyinka pretihotapil čez nigerijsko mejo. Ni se mu samo zazdelo, da bi lahko bil po Kenu Saru-Wiwi naslednji pisatelj, ki bi ga Abacha dal usmrtiti zaradi tiste protidržavne dejavnosti, ki se ji reče skromna želja po življenju brez strahu, pomanjkanja in tiranije.

Receptor je šel do prvega nadstropja in Miku pokazal njegovo sobo. Imela je vse:

sveže, čiste rjuhe; pisalno mizo; klimatizacijo, satelitski dostop do drugačnih novic, kot je pokoravanje spužev in drugih nevretenčarjev veličastni modrosti Abache, po katerem se je imenovala celo lokalna znamka televizijskih sprejemnikov, kot da razne ceste in stavbe, ki so nosile njegovo ime, ne bi bile dovolj.

Z zadovoljstvom, toda ne brez napora, je Mike preizkusil stranišče. V Nigeriji se je naučil ceniti vodo, njeno nesamoumevnost, zdaj pa jo je nonšalantno splakoval. Razkošje tekoče vode je prijalo. Delujoča črpalka pa je pričala tudi o prisotnosti generatorja - dobra naložba v časih, ko se je zanesljivost nigerijske električne družbe merila le z nezmotljivo nezbežnostjo rednih energetskih izpadov. A tudi neodvisnost, ki jo je prinesel bencinski generator, je bila varljiva. Res, da je bila Nigerija velesila, kar se tiče črpanja nafte, toda okvare rafinerij in stalno pomanjkanje derivatov povsod drugod razen na črnem trgu so bili še ena stalnica življenja.

Neučakano žejen si je Mike kar zamešal vodo iz pipe s tableto za dezinfekcijo in z vitaminskimi praškom, na dušek spil pol litra in potem iz nahrbtnika začel jemati knjige in papirje, ki so bili odgovorni za večino bremena. Tu je bilo predvsem gradivo o Beierju in Wengerjevi, zaradi katerega je Mike upal, da ga bo toliko opogumilo, da bo lahko še kdaj komu pogledal v oči, mu dalo polet, pospešek izstrelitve v javno življenje. Ob tem je imel še nekaj drugih knjig, izpiskov in zapiskov skorajda poklicnega bralca. Te je mislil prav v Ošogbu razširiti in podkrepiti z arhivskim gradivom ter intervjuji; predvsem z intervjuji.

Pa vendar, mar niso podvrsti grmičevja literarnih kritikov, ki so rasli tudi iz takšnih bralcev, očitali prav parazitstva dvomljive izvirnosti? No, vedel je, da so tovrstni ugovori, kar

se njega tiče, povsem zgrešeni, kajti preprosto jim ni mogel pritruditi. Bolelo ga je, koliko let že ima vpisan doktorat, pa še vedno nič. Nič, in to navkljub potrpežljivim prošnjam mentorja (resnično human je, ja), malo manj razumevajočim pismom oddelka in odkritim grožnjam fakultete, da bodo poiskali bolj odgovorne kandidate za akademske nazive ter delovna mesta, ki pridejo z njimi. Tudi prijatelji so ga nagovarjali, naj se vendarle spravi k stvari in tezo že napiše. Napiše? Saj ne, da si ne bi želel; saj ne, da se ne bi zavedal, da brez teze ni več kaj iskati v akademskem okolju, v katerem se je sicer tako dobro počutil; saj ne, da se ne bi še kako soočal s tem, da ga vsako leto dohitevajo in prehitevajo drugi študentje, katerih lahkota, s katero izpolnjujejo obveznosti, ga dela samo še bolj zagrenjenega.

A vsa ta leta se je iz čedalje bolj predanega truda kopicil čedalje večji nič. Nejevoljno je pomislil na nekatere bolj konkretne težave teze, ki jo je pisal. Romanu *Things Fall Apart* Chinua Achebe in presenetljivem sklepnem obratu samomora glavnega junaka bi lahko posvetil celo poglavje, morda le daljši odstavek. Tako mnogo bi lahko napisal, da se ni kazalo muditi pri podrobnostih. Naslov teze, o katerem je dolgo razmišljal, pa je že vedel: *The Pacification of Nigerian Literature*.

Bitke so bile res težke. Strašni boj, ne boj, mesarsko klanje: večino delovnega časa, ko je želel naslovu teze pritakniti še vsebino, je Mike preživel z bolščanjem v računalnik, v krčih čakajoč, da napoči njegov čas. Tedaj mu morda ena ideja da kratek zalet za stavek ali dva. A potem se pojavi nova ter povsem drugačna. Vrne se k tistemu, kar je že napisal, izbriše in ponovno piše. In ko je to končano, se prikrade še ena, doslej povsem neznana misel, in Mike začne 'jovo na novo'...

Po nekaj tako preživetih urah in intelektualnem izčrpanju Mike še vedno ne bi imel prav nič napisanega, vsaj ne nič takega, s čimer bi bil takoj zadovoljen, kaj šele naslednjega dne. Takrat okrog vrat straža na pomoč zavpije; takrat je njegova edina želja z *nebrom* piva izprati vso zmedo, ki se mu je napletla v glavi. Sčasoma je zapadel v začaran krog. Ker je bila njegova Muza vsa leta, ko naj bi pisal tezo, najprej ponoči, kasneje pa tudi čez dan, sila žejna, se ji je med naslednjim mačkastim dnevom produktivnost in ostrina duha še toliko bolj oddaljevala.

Mikeovo potovanje po Nigeriji, postanek v Ošogbo, tako ni bil samo droben terenski izlet, s katerim bi si nabral še več podatkov za tezo. Ne, bil je tudi poizkus, da prebije svoj *writer's block*, razblini vse svoje dvome, svoje pisanje *en vivo* ovije okoli trdnega zglada Beierja in Wengerjeve; se sooči s predmetom svojega doktorata, da mu spregovori, da mu diktira tisto akademsko prozo, katere prihod na svet je Mike že tako dolgo zaman čakal in na katero je stavil tudi vse drugo, kar mu je bilo pomembnega v življenju. Tako je, iskren v željah, da bi Muzi le dal možnost, da pokaže nekaj častitljivih sposobnosti, zadnja dva tedna, odkar je prispel v Nigerijo, prebil v presuševanju jeter ter merjenju časa z vsakovrstnimi tekočinami, samo ne z alkoholom.

Spremembe so se že kazale. Že okoliščine srečanja ter lahkota, s katero se je zblížal z Isko, je bilo eno. In res, drugi veliki projekti (recimo najesti se, umiti, obriti) niso bili videti tako prekleto naporni kot poprej, ko jih je bilo bolje pretentati, kot pa se iz dneva v dan znova lotevati sizifovega dela izpolnitve, kajti še prekmalu bi bil Mike že spet lačen, umazan in zaraščen. Poleg tega pa včerajšnja noč ni bila spet ena izmed mnogih povsem neprespanih. Tudi zju-

traj, in ko je vstal, da bi odpotoval iz Ibadana v Ošogbo, je imel občutek, da se tokrat ne predaja običajni resnično junaški borbi, da bi se prebil iz postelje in se otresel neke večne utrujenosti, ki ga je kot Sirena, ki se je je bilo skorajda nemogoče otresti, klicala, naj se vrne v toplino postelje, če ne maternice same, v kateri bi bil varen pred svetom, ki mu je samo zavdal strah ter zmedenost. Zmrcvaril je cigareto in tako le ugasnil čik v pepelniku.

Zdaj pa so se strahovi spet prikradli nazaj, z njimi pa vsa ta neznosna teža bivanja. Sirena mu je prigovarjala, naj pobegne, a bil je prepočasen, prvi strel ga je že zadel: kaj sploh počne tukaj? Na terenu je, to že. Toda, zakaj? Kaj za vraga ga je gnalo v vero, da lahko bogastvo nekih osebnih biografij, epske razsežnosti proze, nedorečenost poezije raztrga ter prevede v nekoliko suhoparnih akademiziranih poglavij in odstavkov, filtriranih skozi dve, tri determinante po najnovejši kritični modi? Je bila to naivnost ali aroganca? Če prvo, potem ni dovolj intelektualno zrel, da piše doktorat. Če drugo, si ga moralno ne zasluži.

Krivda pa ni imela samo tega obraza. Res je, da so bili Mikeovi predniki po vzhodnoevropski strani samo nepismeni kmetje, ki so jih na eni veliki njivi krompirja stoletja kolonizirali najprej eni, potem drugi, večinoma (ne pa nujno) tuji vladarji. Za nerazumljivo brbljanje podlož-



249 - "Small man's land", Lagos

nikov jim ni bilo pretirano mar; tako ali tako so bili zlomljeni. Po angleški strani pa je imel v družini mnoge, ki so prav tu hodili, in to še kako dvignjenih glav in glav. Eni kot vojaki, drugi kot misijonarji. Če se niso čez dan preklali ali prepridigali, potem so se čez noč prefukali bolj ali manj čez vso afriško celino. Vojaki v službi kralja, misijonarji pa v imenu slave Besede. In zdaj bo on ali kaj, zadnji, ki nosi priimek teh prekletih pijavk in ki eno najpomembnejših pisanj svojega življenja snuje v somraku srednje Anglije, prevzel tako rekoč surovi literarni material Afrike ter ga v karieristični in (neo)kolonialni maniri potvoril v končni teoretski izdelek; nato ga bo izvozil nazaj na kontinent, učil njih pisarije: kako in kaj vseč se domačinom poje, odkrival njim proze lepote? Ali obstajajo kakšne olajševalne okoliščine za tako nedopustna dejanja? Ne. Ali je Afričan? Ne. Ali je živel kdaj v Afriki? Ne. Ali govori kakšen afriški jezik? Ne. Ali ve o Afriki kaj, kar bo tvorno prispevalo k znanju človeštva? Ne. Ali ...? Ne.

Uspešno dajanje v nič zahteva toliko sistematičnega truda, da se je tega dela najboljšo lotiti s pomočjo najbližjih prijateljev. Ker pa je bil Mike sam, je že čutil, kako ga preveva utrujenost, ponovno je slišal glas Sirene: pridi, pridi, pridi. V postelji bi tudi lažje pregnal vampirje strahov. Karseda hitro je zagrnil zaveso pred opoldanskim soncem, prižgal klimatizacijo, presenečeno ugotovil, da ga brnenje sploh ne bo motilo, ter zaklenil vrata. Potem se je vrgel v posteljo in si s perjanico pokrill glavo, tako da je bil v še popolnejši temi in tišini: zdaj si bo vzel nekoliko ur, da bo vse natanko, dodobra in nekolikokrat premislil, tako da ja ne bo več prostora v njegovi glavi za dvom, pa naj bo še tako majhen.

Če si je Mike mislil, da je kot študent afrikanistike v Angliji z nekaj vzhodnoevrop-

skega rodu ter sramu do angleške veje vsaj rahlo kulturno dislociran in politično odtujen in da ima zaradi tega težave, potem si je lahko, sedaj, ko je bil varen v svoji temni toplini, priznal, da sta imela Beier in Wengerjeva malo več težav od njega in da sta jih le premagala. Beier je pol Žid, zato je pred drugo svetovno vojno zapustil Nemčijo in se nastanil v Veliki Britaniji. A ker je bil tudi pol Nемец, so ga v Britaniji internirali.



Po vojni je Beier med potovanjem po Franciji srečal Susanne Wenger, dunajsko umetnico, antinacistko in komunistko, ki je med drugim delala tudi za publikacije, kot so *Kommunistische Zeitung* in *Der Plan*. Ko sta se srečala, je bila Wengerjeva že nekaj časa del pariške umetniške scene, Beier pa je imel v žepu ponudbo, da prevzame mesto predavatelja fonetike na takrat ustanovljeni University College Ibadan. Sprejel jo je, in ker bi bilo preveč zapleteno, da bi se Wengerjeva z njim nastanila v Nigeriji, če bi šla samska na pot, sta se poročila pri notarju v Londonu. Tam sta imela namesto prstanov obeske za zaveso.

Mike se je lahko potolažil tudi s tem, da tudi Beier in Wengerjeva leta 1950, ko sta prispela v Nigerijo, nista vedela skorajda nič bolj

natančnega o njej - ne o njenih ljudeh ne o britanski prevladi nad njimi. Oba sta podprla čimprejšno neodvisnost Nigerije, Beier pa je začel kolonializem razumevati kot "aroganco, ki temelji na ignoranci" od tiste noči dalje, ko je bil na večerji skupaj s predavateljskimi kolegi z ibadanske univerze priča, kako je okoli mize krožila bronasta ogboni figura. Možje, in v tistih časih so bili predavatelji v glavnem samo možje, so umetniškost izdelka hvalili. Hkrati pa so imeli polna usta zaničevalskih pripomb o sodobnih Nigerijcih. Rasistični kolonialni um tako očitno ni bil zmožen dojeti, kakšno povezavo imajo estetske in obrtniške kvalitete figure z ljudmi, ki naj bi še do včeraj kot opice plezali po drevesih.

Ko se je spominjal te epizode, si je Mike moral priznati, da je bil pogosto tudi sam priča podobnih derogacijskih opazk. Marsikateri njegovi bolj ali manj naključni znanci so se zasmejali, ko so slišali, s čim se strokovno bavi. Ko pa si je v pogovoru s tistim, ki je na sveže doktoriral iz problemov prevajanja Joyceovega *Ulyksessa*, izrecno zaželel, da bi rad nekoč predaval iz teme svoje teze, mu je ta odvrnil, da najbrž ne bo imel veliko dela, saj bo že po desetih minutah povedal vse, kar se da povedati o nigerijski književnosti.

Tudi za tiste, ki jih je Mike sicer izjemno intelektualno spoštoval in ki bi morali vedeti drugače, se je zdelo, da prav tako enačijo širino svetaz ozkimi mejami svojega neznanja. Bojda naj bi Saul Bellow nekoč dejal, češ da "ko bodo Zuluji proizvedli svojega Tolstoja, ga bomo brali". Hannah Arendt je kot konec univerze videla trenutek, ko bi zaradi pritiskov radikalnih črnskih študentskih voditeljev na kampusih v ZDA učili swahili, afriško literaturo in "druge neobstoječe predmete". Fredricu Jamesonu pa se ni samo nerodno zapisalo, ko



251 - Ulli Beier

je zatrdil, da "roman tretjega sveta ne ponuja zadovoljitve Prousta ali Joycea ..."

Mike je gonil te butaste reke v svoji glavi, dokler jih ni ponotrnil s tem, da je vrednost svojega predmeta in vero vanj podkrepil s tem, da je poudaril svojo lastno nevrednost, da ga preučuje. Dobro se je zavedal, da bi namesto tega moral poiskati tisto moč, s katero bi razvrednotenje svojega predmeta spisal v prozo, ki bi to razvrednotenje ne samo razkrila, temveč tudi obrnila. Za primere, ki bi ga pri tem navdihnili, ne bi bilo treba iti dlje kot prav v začetke sodobne nigerijske književnosti same. Oddelek za angleščino ibadanske univerze je imel svojevrsten pogled na curriculum, na tiste temeljne tekste, ki bi posredovali vrednote ter izkustva, ki naj bi afriške študente in študentke pripravili do tvornega soočanja s svetom. Predmetnik je tako, vsaj kar se literature tiče, vseboval nekoliko krajših, včasih pa malo daljših izletov v skupek avtorjev, ki so tekli od "Spenserja do Spenderja". Potem so dodali še malo lokalne barve s Conradovim *Heart of Darkness* in s Caryjevim *Mister Johnson*, z besedili, za katere bi se lahko reklo, da če Afričani ne nastopajo v njih kot del naravne pokrajine, potem utelešajo vse tisto, zavljo česar lahko njihovi beli antagonisti zavzamejo mesto reda, civilizacije ter miru. A prav soočanje s

Conradom in Caryjem ter jeza, ki jo je sprožilo, sta Achebeja napeljala, da je napisal *Things Fall Apart* ter odgovornost afriškega pisatelja utemeljil kot nalogo, da pokaže, da:

“Afričani o kulturi niso prvič slišali od Evropejcev, da njihove družbe niso bile nesmiselne, temveč so pogostoma imele filozofijo velikih globin in vrednosti ter lepote, da so imeli poezijo in, predusem, ponos.”

Beier se je tudi zavedal odgovornosti te naloge. Preselil se je iz anglistike na oddelek za interdisciplinarne študije in skupaj z Obijem Walijem in Es'kijo Maphalejem tam Afričanom predstavljal tisto kulturo, ki so jo Afričani sami ustvarjali. Beier, ki je imel precejšno mero energije in entuziazma, pa se ni ustavil samo pri predavanjih. Ustanovil je revijo *Odu*, posvečeno jorubskim študijem, leta 1956 pa je nastopil ključen preobrat. Beier je bil ponovno v Parizu, in sicer na sve-

tovnem kongresu črnkih pisateljev, ki ga je organiziral glas frankofonskega dela celine *Presence Africaine*. Tam je spoznal, da tudi anglofonski del potrebuje podobno publikacijo. Tako je naslednje leto ter ponovno v Nigeriji ustanovil *Black Orpheus*.

Black Orpheus ni bil samo dogodek sam po sebi, temveč pravcata nacionalna in kontinentalna zgodovina v ustvarjanju. Revija je objavljala prevode iz afriških jezikov, eseje, kritike ter recenzije, pa tudi književnost v francoščini ter novo literaturo anglofone Afrike in diaspore takrat neznanih avtorjev in avtoric, ki so kasneje postali kanonični: Chinua Achebe, Ama Ata Aidoo, Kofi Awoonor, J. P. Clark, Denis Brutus, Alex La Guma, Es'kia Maphalele, Gabriel Okara, Christopher Okigbo, Wole Soyinka ... Ob tem pa so se na straneh *Black Orpheusa* in preko kritičnih zapisov, reprodukcij ali pa oblikovanja pojavili tudi marsikateri afriški umetniki: Denis Nwoko, Twin Seven Sevens (slednja sta pripadala prav ošogbovskega krogu ustvarjalcev), Valente Goena Malantgra, Vincent Kofi ...

Mike se je upravičeno počutil kot palček na ramenih velikanov. Želel bi biti del te revolucije takratnih izjemnih prilik, ko se je v brk kolonializmu, njegovi dediščini, kakršnikoli obliki zatiranja nasploh ne samo mobiliziral, temveč tudi slišal in cenil vsak posamezen glas ne glede na njegovo moč ali prepričljivost. Če je bila to res otipljiva svoboda, je bila tudi svoboda, ki je trajala le kratek čas. Sama nova neodvisniška elita, ki je leta 1960 prevzela vajeti Nigerije, je bila res črna, ne bela kot kolonialne predhodnice. Vendar je tudi hitro dokazala, da so bili kakršnikoli upi, da se bo mogoče zaradi tega obnašala kaj drugače kot vladajoča, povsem neutemeljeni.



252 - Susanne Wenger in svečenik

Kar se pa Beierja samega tiče: bolj ko je stopal v ospredje kulturne renesanse, ki jo je pomagal spočeti, bolj problematična je postajala njegova vloga. Prav v tem je Mike prepoznal tudi kal svojih lastnih strahov, da ne bi v neokolonialni maniri instrumentaliziral material, ki ga je pripravljajal za tezo, ali pa invertiral osnovni namen te emancipacijske vaje: skupnost bi porabil za lastno potrditev, in ne nasprotno.



253 - Black Orpheus med državljansko vojno (1967–1970)

A če bi se res znal podrediti skupnosti, katera in predvsem kakšna bi bila? Kako bi Mike privilegij varnega evropskega domovanja preobrnil v pravico do afričnosti? Ali je bila ta sploh potrebna, zaželena? Bolj ko je premleval genezo *Black Orpheusa*, bolj je videl, da je nudila toliko rešitev, kot je odpirala novih problemov.

Reviji je dal naslov uvodni esej Jeana-Paula Sartra k *Anthologie de la nouvelle poesie negre et malagache d'expression francaise*, ki jo je uredil Léopold Sédar Senghor in ki je bila ena izmed najpomembnejših glasnic estetskega gibanja *négritude*. Vendar, kot je pričal prav Sartrov

uvodni esej, *négritude* gibanje sploh ni bilo enotno. Na eni strani je kot desno krilo stal Senghor, resda socialist, toda ob reformizmu tudi velik romantik. Ko je razglasil, da je "čustvo popolnoma črnsko, kot je razum grški", se je izpostavil napadom, da je, četudi invertirane, sprejel podmene radikalne rasne, z njo pa tudi kulturne razlike med Afriko in Evropo, ki jo je pravzaprav prva utrdila kolonialna praksa in misel. Prav tako je Senghorjeva karakterizacija Afričane esencializirala in homogenizirala: njihovo bistvo je bilo istovetno po vsej celini in tudi v diaspori. S tem nadzgodovinskim obratom pa jim je izbrisala prav tisto zgodovinsko dimenzijo, v katero se je v tistem času Afrika želela spet vpisati.

Levo krilo *négritude*, ki ga je predstavljal Aimé Césaire, ki je bil do leta 1956 član komunistične partije Francije, pa je bilo bolj revolucionarno ter občutljivo za vprašanja prav tiste zgodovine, ki je Senghorju umanjala. Temu se je pridružil tudi Sartre. Če je ironično, da je na križišču črnske samopodreditve moral dati zeleno luč evropski filozof, potem je za *négritude* ta obrat vsaj rahlo tudi tragičen. V. Y. Mudimbe je sam moment označil, češ da je Senghor od Sartra želel svečano haljo, v kateri bi pospremil *négritude* na pot, dobil pa je mrtvaško ogrinjalo. Kajti, Sartre je samo gibanje videl predvsem kot strateško, izrecno kot primer "antirasističnega rasizma". Prav kot tak naj bil vodil ne samo h kolonialni emancipaciji, temveč tudi k dokončni emancipaciji nasploh in po vsej obli, k ukitvi vseh razlik - rasnih in tudi razrednih. S to ukinitvijo pa tudi tistih osnov, na katerih je Senghor podal svoje temeljno razumevanje *négritude*, ne bi bilo več. *Négritude* bi bilo tako le del prazgodovinske šare pred nastopom resnične zgodovine: sodobnosti brezrazredne družbe nad preteklostjo nuje in determinacije.

V prvih številkah so bile tudi estetske preference *Black Orpheusa* v znamenju *négritude*, zato so na revijo letele marsikatero kritike. Pa ne samo to: Beier je urednikoval, hkrati pa pisal eseje in recenzije. Wengerjeva je revijo oblikovala, kasneje pa je to delo prevzela Beierjeva druga žena Georgina Betts. Tudi Beierjeva prijateljka, Gerald Moore in Jahnheinz Jahn, sta bila tesna sodelavca. Mika je ta incestuoznost spominjala na mesečni afrikanistični forum, kateremu je pripadal na domači univerzi. Splet preteklih, sedanjih in prihodnjih ljubimcev, ki so si mislili, da sledijo Afriki, v resnici pa so se samo redno izgubljali v čedalje večjih hermenevitičnih krogih, ko je na srečanjih eden povzel misli drugega in jih vključil v svoje delo, tretji pa je to delo spet uporabil, da bi tudi sam prišel do novih sklepov. Toda, nič ni znotraj teksta.

Forum pa je imel še eno težavo, skupno z *Black Orpheusom*. Namreč, čeprav je bila razširjena evropska družina okoli revije afro-filska in nacionalistična, ji ni bilo nemogoče očitati svojevrstne poglede na pristnost vsebin, smeri in prioritete, ki naj bi jih imela prav tista kultura, ki jo je revija promovirala, če naj bi bila res afriška.

Poleg tega, če je mogoče govoriti o neki meri instrumentalizacije in klientalizma, potem so bile njene nevidne roke lahko zstrašujoče. Kajti, *Black Orpheus* je deloma financiral tudi sklad Farfield, frontna organizacija CIE, ki je verjela, da je podpora kulturi in tako eliti, ki je proizvajala ter tudi konzumirala to kulturo, pomemben dejavnik družbene stabilizacije in tako branik pred komunizmom.

Novi kolektiv, ki so ga sestavljali J. P. Clark, Abiola Irele, Christopher Okigbo in Denis Nwoko in ki je leta 1965 prevzel *Black Orpheus*, zagotovo ni bil komunističen. Imel pa je svoje videnje, kaj naj bi bila afriška kul-

tura. In to videnje je bilo silno v nasprotju s predstavami samega Beierja, ki jih je J. P. Clark okarakteriziral kot prav utesnjujoče za njen razvoj: "Njegova ideja afriške umetnosti je blato. Prihaja iz blata in ostati mora v blatu."

Beierjeva identifikacija z neko povsem partikularno Afriko, za katero je verjel, da je pravzaprav njena paradigma, se ga je tudi osebno dotaknila. Recimo, ko je pisal za *Black Orpheus*, je včasih tudi prevzemal psevdonime kot Onidiji Aragbabalu in Sangadore Akanji. Slednji je bil opisan kot "detribalizirani Joruba", ki je poleg vsega ...

"Rojen v tujini, t.j. zunaj Nigerije, večino svojega življenja je preživel v Evropi in na Bližnjem vzhodu. Nedavno se je vrnil v Nigerijo, da bi "ponovno odkril svoj izgubljeni jorubski jaz". Poučuje literaturo. Trenutno najbolj poglobljeni zanimanji sta glasba Beethovna in čaščenje Sangoja."

Vračanje v Nigerijo, na tla katere je prvič stopil leta 1950, potrditev nekoč izgubljene, vendar nikoli ekskluzivistične identitete ... Podoben, toda mnogo bolj radikalen in daljnosežen korak je naredila tudi Wengerjeva. Preden se je preselila v Ošogbo, je prevzela ime Adunni in bila v bližnjem mestecu Ede posvečena v visoko svečenico jorubske religije. Moža, ki jo je posvetil, in motivacijo svojega prevzema vpisuje kot vstop v življenje brez časovnih in družbenih ločnic:

"Aajagemo je bil eden zadnjih velikih ororiš; moral se je zavedati, da so bili zadnji nosilci arhaične zavesti, še bolj oplemeniteni in razsvetljeni s tem tragičnim spoznanjem. Seveda je bil jasnovidec, vedel je mnogo več o mojem prihodnjem življenju, kot sem vedela sama. Naše identitete so bile konstelirane na arhaičnem obrednem nivoju."



254 - Adebisi Akanji, obdelana cementna plošča, Ošogbo

“Navdihnjena sem in potopljena v duhovno vizijo Jorube, v kateri zdaj že tako dolgo časa živim. Ta je zame postala resnični medij zato, ker so že v meni obstajali nekateri predpogoji za to ... Do jorubske kulture čutim afiniteto zaradi njene resnično duhovne totalnosti - ‘fizično’ in ‘metafizično’ sta zamenljiva agregata tega enega in edinega nepokorljivo modrostnega življenja.”

Oba, Beier in Wengerjeva sta s prevzemom jorubskih identitet dokazovala, da se človek ne rodi Afričan, temveč da lahko to tudi postane. S tem sta same temelje afriškosti na eni strani ali pa evropskosti na drugi postavila pod vprašaj. Prevzela sta tisto svobodo nadnujo in identiteto, kot jo je, sicer z večnimi odlogi izpolnitve, ponujala tista komunis-

tična misel, ki sta jo razvijala Sartre in parti-ja, kateri je nekoč pripadala Wengerjeva. Tako ona kot Beier sta preseгла rasno manijestvo kolonialne situacije; velika, nasproti si postavljena bloka kolonizatorja in koloniziranega; izkazovala sta hibridnost ter mimikrijo, tako zadala udarec sklapljanju različnih etničnih, religiozних, regionalnih, nacionalnih in rasnih identitet v ljubko, toda s krvjo poslikano herderjansko serijo epistemoloških babušk; s svojo gesto sta pritrdila tudi temeljnemu ustroju javnega prostora, kot ga je orisal Achille Mbembe:

“...postkolonija ni sestavljena iz enega samega “javnega prostora”, temveč iz mnogih, vsak ima svojo posebno logiko, ki je vendarle prepređena z možnostjo drugih logik, ko delujejo v specifičnih kontekstih: zaradi tega se je postkolonialni subjekt moral naučiti barantati v tem konceptualnem trgu. Še več, subjekti v postkoloniji so prav tako morali imeti precejšnjo sposobnost opravljanja ne samo z eno identiteto, temveč z mnogimi, ki pa so dovolj prožne, da jih je mogoče prilagajati, kot je potrebno in kadar je potrebno.”

Sanu. Dvomi in strahovi so se nemudoma razblinili. Mike je bil sedaj popolnoma pomirjen, kajti spoznal je, da sta mu Beier in Wengerjeva dala upanje, da tudi sam premaga dvom tujca, največjo ločnico med njim in dokončanjem teze. Prav tako bi lahko nekoč presegel nikoli izrečeno, med njim in Isko popolnoma nepomembno, toda vsem drugim tako očitno razliko, na katero jo je, lahko tudi boleče, opomnil že samo nedolžen sprehod po cestah Ibadana. Iz presegeganja teh in drugih lažnih dihotomij pa bi lahko v njun odnos vtisnila svoj emancipatorični *aufhebung* in prestopila v tisto utopijo, ki jo je kot Afričan, ki silno občuti breme barve kože, v knjigi Asto-

nishing the Gods opisal tudi Ben Okri: pozitivna dekompozicija v nevidnost. Ja, to bo to. Dovolj je bilo samomučenja v tej ječi postelje, blazine in perjanice, katere kes je bil čuvaj, ki se nikdar ne utruji. Pokadil je cigareto, potem pa še eno. Čas je: zunaj ga ni čakala katarza, samo nekaj trdega dela. Pogledal se je v ogledalo: iskriv, vitek, nasmejan, ter plemenitih ličnic in očarljivih oči, ki so strle že marsikatero srce.

Nekoliko preroben je Mike energično zapustil hotel Heritage in se napotil do Obafemi Awolowo University Museum, kjer je bil na ogled del Beierjeve zbirke antropoloških izdelkov in umetnosti, ki jih je nabral med potovanji, toda prepustil v javno dobro, potem ko je leta 1966 zapustil Nigerijo, leto, preden je izbruhnila državljanska vojna. Kar pa je pustil za sabo, je samo dodatno pričalo o življenju *bricoleurja*, čigar osnovna podstat je bila spet improvizacija, večer proces selitve, razpršitve, ne pa premočrna ekspanzija, kolonizacija tega sveta s silo enega, edinega in vseobsegajočega jaza.

Nobene flanuerske neodgovornosti ni bilo v navidezni nedorečenosti, ki izhaja iz te situacije. Sam *Black Orpheus* se je v državljanski vojni izkazal za nevtralnega in objavil zadnje pesmi Okigba, ki se je boril na strani Biafre, potem ko se je po masovnih pokolih Igbojev ta leta 1967 odcepila od Nigerije, ter tudi prve verze Sara-Wiwe, ki je takrat stopil na federalno stran, prepričan v nujnost nadaljne enotnosti države.

Beier je še naprej ohranil odgovoren stik s svojimi domovinami tudi potem, ko se je z Bettsovo preselil v Anglijo. Nekega dne leta 1970 je po televiziji ujel poročila o prvih dneh miru v Nigeriji in na zaslonu zagledal svojega prijatelja Cypriana Ekwensija. Ta nekdanji Biafrčan je bil ob reintegraciji nazaj v fede-

racijo tako obubožen, da mu pisanje romanov ni prav nič pomagalo. Nasprotno, prisiljen je bil ob cesti prodajati stare steklenice, da bi lahko tako napraskal nekaj skromnih sredstev za preživljanje. Pretresena sta se Beier in Bettsova odločila prodati še preostali del svoje umetniške zbirke in poslati denar, ki ga bi s tem zbrala, nazaj v Nigerijo. To sta tudi naredila, eden izmed mnogih prejemnikov te pomoči, Achebe, pa je s temi sredstvi ustanovil novo kulturno revijo *Okike*; član uredništva je potem postal tudi Beier.

Mike se ni dolgo mudil v muzeju. Bolj ga je mikal sveti gaj na obrobju mesta. Vendar, religija ga je zanimala samo kot kuriozitetna kulturna praksa. Treba pa je spoštovati afriško religijo. Predvsem zato, ker je afriška. Kaj pa ostalo? Potem ko mu je umrl oče, je nekaj v njem obnemelo. Zagotovitve večnega življenja, ki mu jih je ob pogrebu (sicer na hitro, ker se mu je mudilo še na en pogreb) dal duhovnik, so v



255 - Twins Seven Seven "The Anti - bird ghost"

naslednjih letih zvenele čedalje bolj prazno. Ni mogel sprejeti vere, da, ko je vse že rečeno in storjeno, vseobsegajoča kavzalnost zgodovine same ni ne v domeni tistih mož in žena, ki so jo ustvarjali, ne v dometu njihovega polnega razumevanja. Toda ateizem Mikeu tudi ni mogel ponuditi alternative. Antropocentrična gotovost, s katero se je izrekal, se mu je razkrivala kot prav tista aroganca, s katero so ljudje postali tako osamljeni ter brezobzirni do sveta, v katerem so živeli. Zdaj je bil skorajda prepričan v svoj agnosticizem.

Tudi o teh vprašanjih sta se Mike in Iska prepirala, preden se je od nje poslovil. Mike je namreč začel vrtati, zakaj ji je religija tako zoprna, da noče niti pomisliti, da bi še kdaj prestopila prag kakšne cerkve, mošeje ali svetišča. Izzval jo je, češ da se je odrezala od kulture, ki jo je oblikovala kot človeka in kot pesnico. Morda si pa tudi ona želi prestopiti v tisto racionalno modernost, ki jo je kolonizator kazal koloniziranemu? Navrgel ji je tudi misel, ki jo je našel pri Patricku Chabalu, češ da je mogoče zapadla Calibanovemu sindromu in se je tako naučila govoriti jezik, za katerega misli, da ga on (edini predstavnik Evrope takrat v sobi) želi slišati.

Iska: "Fant, ti si pa upaš. Kaj to pomeni? Da če rečem, da mi je vsa ta metafizična navlaka, ves ta naval mitov, bogov in boginj, ki nam jo je dala naša prva generacija do amena navdahnjenih pesnikov, kot so Soyinke, Clarki in Okigbi, zoprna, sedaj v resnici ni tako. Jaz samo nalagam, ko pravim, da hočem dobro razsvetljeno avtocesto, ne pa mistificirano neolitsko stezico v enaindvajseto stoletje. Izvoli, pogruntal si me, bravo, čestitam. Pravzaprav komaj čakam, kdaj se bo pojavil kakšen novi pesniški mesija z novim jedijem, tumijem, angelom ... In kaj misliš, da bom naredila takrat, ko bo na tapeti

morebitni izid moje naslednje pesniške zbirke ali pa spet kakšna prestižna nagrada zanjo? Misliš, da bom, da si prisluzim pomoč bogov, njim v čast zaklala par koz, morda tudi še kakšno meni konkurenčno pisateljico ..."

Mike: "Seveda ne boš. Nad njo boš uporabila kakšen močan juju."

Iska: "Juju - Fufu."

Mike: "Kar dajaj jih v nič, toda bogovi in duhovi se vračajo. V Achebejevem Anthills of the Savannah je mitologija Igbov temelj nove etike, na kateri bo mogoče pozitivno rekonstruirati politično življenje postkolonije. Drugi, nekoč kritični realisti, prav tako: v The Famished Road Bena Okrija je protagonist Abiku ..."

Iska: "Ne že spet s tem..."

Mike: "Oziroma Ogbanje, če te jorubski izraz moti ..."

Iska: "Tu, točno tu, pa je mogoče ta Calibanov sindrom res na delu: kadar Afričani govorijo, Zahod sliši samo tisto, kar se sklada z njegovimi predstavami o Afriki. Zato je bil tudi Amos Tutuola tako lepo sprejet: nelinearni, na oralni tradiciji temelječ splet v polomljeni angleščini napisanih pravljic, polnih fantastičnih nadnaravnih bitij, je bil le realizem našega sveta, ki se sooča z vašo modernostjo. Okri živi v Angliji, uspeh njegovih knjig je precej odvisen od tega, do kolikšne mere bo izpolnil pričakovanja občinstva. Ali ni bil prav naš največji ogunist Wole Soyinka nagrajen z Nobelovo nagrado za književnost? Primeren zgled drugim! Okri in Achebe sta samo reformistični variaciji na njegovo radikalno temo. Ni modernost tisto, kar želite od nas, temveč njena potujitev. Abiku, Ogbanje - otrok, ki umre in se stalno vrača novorojeni materi, samo da ponovno umre, ali ni to malo preveč podobno zgodbi tvoje teze?"

Mike: "Ali res morava ..."

Iska: "Prav, pa ne. Kakorkoli, neoroman-

tični pisatelji, če že niso povsem izgubili vere v uvožen model nacionalne države, iščejo trdno kulturno vraščenost namesto majavega ogrodja politične identitete, predvsem zato, ker s tem na en mah rešijo tudi vprašanje lastne družbene funkcije ob soočenju z naplavinami postkolonialnosti. Na Zahodu, kjer nimajo priimkov, samo pridevnike, ki jih kontinentalizirajo, so v zgodovino in družbo vpisani samo negativno, če sploh so. Na tej strani Atlantika pa se zaradi vzgoje, razreda, angleškega jezika, v katerem pišejo, tudi čutijo odtujene. Pa ne samo to. Kot pravi nekje Femi Osofisan, bistvena ovira razvoju književne kulture pri nas je resnica, da politične razmere zahtevajo bolj neposredne intervencije. Torej, kako upravičiti pisanje, kot najpomembnejše dejanje ta hip, če ne tako, da to delovanje vzpostaviš kot transcendentno, metafizično, v razmerju do vseh drugih družbenih, pa tudi družabnih dejavnosti? Toda s tem pravzaprav samo privilegiraš sebe, tisto delitev dela in celotni red, ki ti to sebstvo tudi omogoča. Iščeš rešitev, v resnici pa si postal del problema.”

Mike: “Iščeš tudi vsa tista božanstva, ki naj bi tudi Flori Nwapi pomenila možnost polnega družbenega življenja ...”

Iska: “A ja?”

Mike: “Ja.”

Iska: “Dragi moj, pomisli malo na svoje lastno okolje, preden rečeš kaj takega. Belfast? Bilbao? Grozni? Povej, ali lahko sedaj povsem resno zagovarjaš tezo, da je mogoče Jugoslavijo spet sestaviti z malo katoliške, pravoslavne in muslimanske duhovnosti? In če to ne bo delovalo, se boste vrnilo pa k izvornim slovanskim bogovom! Ah, daj no! Sicer pa, ti svoje Nwape nisi niti natančno niti ne v celoti prebral. Glej - do državljanske vojne in v Efuru ter Idu se ozira nazaj v zgodovino, piše pod vplivom Achebeja, se vrača v kolonialno obdobje, odkriva kulturo in ponos. Ob tem Nwapa daje glas ne samo Afričanom nasploh, temveč predvsem afriškimi ženskam, ki so osrednji, samostojni in samosvoji liki njenega pisanja. Nad njimi in nad življenjem v Ugwuti bdi Uhamiri, to je res. Vendar, v romanu Never Again nasilje državljanske vojne



256 - Sveti gaj, Osoybo

vodi osebe sem ter tja. Resničnost življenja in krutost smrti jih prepriča, da boga ni, toda strah pred novo federalno ofenzivo si lajšajo z vero v Uhamiri, ki ni nikoli dopustila, da bi vasi zavladali tujci. In vendar vas pade. Ali je torej ta gospa, boginja jezera, res tako vsemogočna? Ne. OK, spet vas prevzame biafrska vojska in morda to res potrди navidezni duhovni patronat, moč metafizične sile, ki federalce dobesedno utopi. Toda kavzalnost tega boja je pokazana kot jasno materialistična. Včasih se je težko soočiti s tem: prav zato, ker ni močnejšega argumenta od zvena strojnice, tudi ni bolj banalnega.”

Mike: “Jaz pa slišim samo odmeve Lukacsa: roman je ep sveta, ki ga je zapustil Bog. Pa vendar, ali hočeš še malo več marksistične literarne teorije, malo Machereya v imenu metafizike? Pisanje je proces, v katerem je črnilo, ki ga uporabljáš, le kri, ki jo ščiješ med trdim in mučnim delom. Prav ta naporna obdelava disparatnih surovin jezika, izkustev ter zgodovine je nujno tudi proces potvorbe tega gradiva v koherentno pripoved, katere ideološka vizija se prav zaradi tega pačenja nikoli ne sklada s svetom, kakršen je. Nikoli ne moremo dokončno vedeti, ali je Bog svet res zapustil ali ne. Kajti če smo ga črtali iz besedila, še ne pomeni, da se ne pojavlja v kolofonu.”

Iska: “Hej, ampak moje zgodbe sploh še ni konec. Preberi Nwapine povojne romane *One Is Enough in Women Are Different*. Urbani so, postavljeni v sodobnost, prizorišča in osebe, ki v njih nastopajo, imajo federativen značaj, potegnjeni tako rekoč iz vseh koncev in kultur te države ... Omejenega sveta igbojevske vasi ni več, Uhamiri pa tudi ne. Zakaj ne? Kot je dejal Osofisan: za generacijo, ki je doživela brodolom državljsanske vojne, so njene prve skrbi hrana, streha nad glavo, varnost, ukrotitev narave, zagotavljanje dobrin, ki izhajajo iz potu njihovega dela ... In ne bogovi. Prav naloga ponovne izgradnje

nacionalne države kot ogrodja, znotraj katerega bo življenje možno, zahteva, da bo literatura multikulturalna in sekularna, če noče podžgati k še nemu krvavemu brodolomu; pa tudi ostro nacionalistična, celo revolucionarna, tako kot je, na primer, literatura Osofisana ali pa Festusa Iyayija. Naša druga generacija pisateljev je pokazala pot, kaj bo pa moja s tem, bomo pa še videli.”

Mike: “Revolucija žre svoje otroke. Če v imenu svobode povzdiguješ nacionalno državo, samo tvegaš, da ustvariš novo kneževino, ki te bo ponovno zasuznjila.”

Iska: “Ne, ni nujno. Samo, če si anarhist, ha! Država je sredstvo, ne pa cilj. Isto je z nacionalizmom. Če je sprejemljiv, je sprejemljiv samo takrat, ko vodi v širitev demokracije in socialne zavesti. Sicer je samo prazna lupina kot bi rekel Frantz Fanon. Enako je z literaturo, ki v dandanašnjih življenjskih razmerah ne more zares prepričljivo upravičiti svojega obstoja, če ni predana razkrivanju vladajoče ideologije, orisu njenih materialnih osnov, širjenju upanja in spremenljivost sveta.”

Mike: “Kako velikopotezno! In kaj Amadi, njegove podobe verskega življenja preteklosti? Kaj pa estetska mediacija, kaj pa vsi tisti osebni petit recits, ki se tako ali drugače spletejo mimo tvojega scenarija emancipacije, včasih tudi iz življenja z bogovi?”

Iska: “Spet ti moram vse od začetka razložiti, kot da si kje drugje. Če misliš Amadijev *The Great Ponds*, potem je res, da se sprte vasi zatečejo k bogovom po arbitražo. Kmalu pa na obeh straneh začnejo vsi skrivnostno umirati. Mislijo, da je to zato, ker so s svojim etničnim spopadom užalili skupne bogove. Konec pa je jasen. Epidemija gripe leta 1918 je tista, ki jih ubija, ne metafizika; ta žal pride na svoj račun pri interpretaciji. Še enkrat ponavljam: Če je že treba rokovati z nekimi verskimi motivi in temami, naj bo vsaj sklepna in



257 - Svetišče in svečenica Oṣun, sveti gaj, Oṣogbo

vseobča kavzalnost nedvoumno materialistična. Sicer pa, govoriš tako, kot da ne bi bilo moč prav nič pridobiti iz slovesa z bogovi in kot da je neka angažirana umetnost že nujno tudi manj umetniška ... Poglej, kaj je naredil Fela Kuti: njegov afrobeat je točno to, ritem Afrike, ki ga ni mogoče zvesti na neko ritmično ali melodično podstat, ki bi bila ekskluzivistično etnična. Pel je v pidginu o vojski, ki je na oblasti samo zato, ker ima orožje, o bogatih, ki so bogati samo zato, ker kradejo. Nobene mistifikacije. Pel je vsem ljudem. In to, kako, človek, kako! Potem pa še pihala, solo na saksofonu. Ej, ti ne veš. Vprašaj na vzhodu, zahodu ali pa na severu Nigerije. Vsak ti bo rekel, da je Fela pel njemu, da je bil eden redkih res nigerijskih Nigerijcev. Vsakemu je dal vedeti, da ima pravico zahtevati, da bodo stvari drugačne, ne pa da mu bogovi ali vladarji to blagohotno poklanjajo, če se jim tisti dan zljubi. In to ti pravim zato, ker si to pravico jemljem tudi jaz. “

(Iskin oče je bil Hausa, musliman s severa, mama pa Itsekere, pripadnica pretežno krščanske manjšinske skupine iz jugovzhodne Nigerije, pravzaprav iz delte reke Niger. Oče polbratov iz maminega prvega zakona je bil Igbo. Iska je bila rojena malo po državljanjski vojni in je večino življenja preživela v Ibadanu. V jugozahodnem delu Nigerije je bila doma, tu so živeli starši, tudi polbrat z ženo. Oba sta hiralala zaradi aidsa. S tem v zakupu je Mike cinično bezal še globlje.)

Mike: “Ja, tvoje življenje je prava prisposodba nigerijske nacije.”

Iska: “Če ne zmoreš z malim zgodbami, pa poskušaš z alegorijami. Zakaj me posiljuješ s tem neo-romanticizmom? Nisem toliko slepo zaverovana ali zaljubljena vase, da bi si upala trditi, da je v moji biografiji, biografiji pesnice, skristalizirana zgodovina tega naroda. Res je nekaj drugega - sem proizvod tega sranja od federacije.

Danes jo moram sprejeti, tudi zato, ker nas vse do zore loči še zelo dolga in temna noč.”

Mike: “Abacha ni nesmrten.”

Iska: “Vem, dani, ampak: Nzeogwu, Ironsi, Gowon, Mohammed, Obasanjo, Buhari, Babangida, Abacha ... enemu odrežeš glavo in takoj spet zraste druga. In kot da so civilne vlade kaj boljše, saj vojaki vedno pridejo, da nas rešijo pred civilisti. Pa ne samo to - zdaj je splošno razpoloženje med ljudmi tako, kot je bilo pred neodvisnostjo. Mislijo, da bo s civilno vlado vse bistveno drugače. Lačni bodo siti, na jugu bodo zadovoljni, da jim ne vladajo več severnjaki, mir se bo spustil na zemljo. Pa se ne bo, evforiji bo sledilo samo veliko razočaranje prenegljenih čustvenih, mogoče tudi političnih investicij, ki se lahko samo lomijo ob ekonomski dediščini, ki jo bomo nasledili po svobodnih volitvah. Saj si tudi sam videl, kakšna revščina vlada šele na severu. Ne samo, da ga moramo osvoboditi, ampak tudi jug; njegovo prepričanje, da je po naravi in kulturi več vreden, lastna elita pa nekako prijaznejša, bolj uporabniško naravnana od sever-

ne. In potem je tu še problem manjšinskih ljudstev, odnosa velikih treh preostalih skupin, to je Igbojev, Jorub, Hausa Fulanov. Jaz sem ta problem rešila po svoje, ampak nimam recepta za vse druge ... Ampak tebe to briga! Če te kaj veže name, potem te tista povratna letalska vozovnica, ki jo imaš v žepu, verjetno bolj srbi ...”

Mike: “No, ne tako.”

Iska: “Kaj ne? Saj greš, ali ni res?”

Mike: “Pa saj se bom vrnil.”

Iska: “Bomo videli. Afričanka sem, ampak, verjemi, ne bom te pojedla. In če me zanimaš, pravzaprav zelo zanimaš, to gotovo ni zato, ker bi se rada poročila s tvojim britanskim potnim listom, ki bi mi omogočil, da zapustim ta jebeni kraj. Nikjer drugje nočem živeti, to je moj dom. Zakaj se vladarji ne odselijo? Drek.”

Mikeova provokacija se mu je zdela nedolžna, a se mu je izmuznila iz rok. Iska je bila prizadeta, Mike pa je izpadel kot butasti turist, katerih pustolovske ter intelektualno spodbudne in nenavadne počitnice gredo na račun trpljenja drugih. Čeprav sta se pogovarjala zjutraj, se



je Mikeu zdelo, kot da ga od Iske loči cela večnost. Predolgo je že hodil pod žgočim popoldanskim soncem. Lotevala se ga je omotica rahle sončarice, a žeja je bila tista, ki je bila najbolj neznosna, kajti plastenka, ki jo je prinesel s seboj, je bila že kmalu po muzeju prazna.

Ustavil se je in sedel v senco, odprl novo steklenico, ki jo je pravkar kupil na bližnji stojnici, skupaj s konzervo sardin, na kateri je pisalo "Humanitarna pomoč Svetovne zdravstvene organizacije - Darilo Zvezne republike Nemčije"; iz torbe je vzel še nekaj kruha in arašidov. Malodušno je ugotovil, da sploh nima apetita in je raje ob strani z malo muke namočil nekaj žalostno posušenih grmov. Hotel si je prižgati cigareto, pa se je spomnil, da je na prostem prepovedano kaditi, zato se je skušal zamotiti s pisanjem svojega dnevnika. A ni veliko napisal, saj si je raje očital, da je napačno ocenil razdaljo od hotela do muzeja in nato do svetega gaja ter čas, ki naj bi ga porabil, da pride peš do njega.

V resnici pa je zelo hitro, ko je nadaljeval pot, le skrenil s ceste kovani železni ograji naproti in vstopil v gaj. Preden so ga Wengerjeva in skupina New Sacred Artists obnovili, je gaj bolj ali manj razpadal. Njihova strategija je nosila Janusov pečat. Ko je gledala v prihodnost, se je hkrati dvolično ozirala nazaj v preteklost. Tako je Wengerjeva cementu, s katerim so obnavljali svetišča ter postavljali kipe *orišam* po gaju, dodajala tretjino okoliške rdeče prsti. Po drugi strani pa so organske oblike, ki so prevevale arhitekturo in umetnost gaja, pričale o času, ko še niso nastopili diktati funkcije in učinki delokalizacije, s katerimi je paradoksalno modernizem vtisnil pečat okolju, v katerem se je znašel.

Resda je moč iskati vzporednice med estetikom Wengerjeve in tisto, ki pripada mar-

ginalizirani struji moderne in postmoderne, kot jo predstavljata Guadi in Hundertwasser, toda Wengerjeva zanika vpliv slednjega. Še en paradoks: Če se je Wengerjeva umetniško izoblikovala v Evropi in v času modernizma, potem se je, ko se je preselila v Nigerijo, z njo tako rekoč vrnil domov tudi primitivizem, tisto občudovanje afriške umetnosti, ki je bil tako odločujoč dejavnik v nastanku modernizma samega.

Ne samo gaj, tudi religija, s katero je bil povezan, se je morala boriti za preživetje. Misijonarji, med njimi morda tudi Mikovi predniki, so ga dajali v nič, antropologi so v njem videli prostor absolutnega Drugega. Z neodvisnostjo pa je del teh Drugih dokazal tudi svoje sebstvo, kajti gaj je spet postal tarča napadov. Bil je namreč simbol tiste preteklosti, ki jo moreta razvoj in vstop v sekularno ter racionalno moderno pustiti za seboj in preseči. Tu so ostale predpostavke nekdanjih kolonialnih misijonarjev, antropologov ter administratorjev vplivne. Ker je bila modernost v njihovih očeh vedno domena evropskega jaza, bi Afričan ta jaz lahko prevzel samo tako, da bi zavrgel vso popotnico, zaradi katere je bil v teh očeh vedno Drugi, ukleščen v lovke tradicije, a ne nujno religije same. Kot islam ali krščanstvo se je tudi vera lahko vpisovala v univerzalizem modernosti, toda jorubski religiji, kakor vsem drugim afriškim, je ostal priokus partikularističnega vraževerja, ki ga je treba preseči.

Odgovor je bil podoben tistemu, ki ga je ponudilo že gibanje *négritude*: inverzija sil na epistemološkem bojišču. Cela vrsta etnofilozofov in etnokritikov (Tempels, Kagame, Abraham, Mbiti, Jahn) je v partikularnih afriških religijah in kulturah iskala srž celotne celine. Temu se je pridružil tudi Soyinka. V jorubski

religiji je videl bistvo miselne, družbene in metafizične organizacije Afrike in rase v celoti. Prav ta rasna esencijalizacija in homogenizacija pa ga je približala tudi *négritude*. Vendar, gibanje je ostro kritiziral prav s stališča tistega, kar je videl kot bit Afrike: preseganje vsakršnih dualizmov in kompartmentalizacij, in to ne samo razuma in čustev. Ob tem se je trudil spremeniti stvari tudi v vsakdanjem življenju; recimo, kljub izjemnemu nasprotovanju je skušal doseči, da bi na *campusih* univerzah v Ibadanu in Ifeu-Ifeu ob cerkvi ter mošiji postavili tudi svetišče za afriška verstva.

Ta vprašanja niso bila samo intelektualne in duhovne narave. Kajti, kar se samega gaja tiče, so prvotno neznanje, zanemarjanje, potlačitev spremenili obliko in se prelivili v aktivni poizkus izbrisa. Na njegovih tleh je tako vlada nekaj časa izvajala kmetijske poizkuse. Ti so propadli, a potem so se zemljiški špekulanti ter trgovci z lesom skušali dokopati do njegovega bogastva. Nazadnje pa še lokal-

nim veljakom v muslimanski skupnosti ni bilo všeč brezbožje, ki ga je gaj utelešal.

Dandanes pa je gaj priznan in tudi zaščiten. Kultura ima vedno svojo ekonomsko dimenzijo. Ker naj bi privabljal turiste, prispeva k okrepitvi lokalnega gospodarstva. In tudi sama Wengerjeva te turiste sprejema, kajti vsakega vidi kot "*potencialnega romarja*". Še več, za nekatere izmed tovrstnih obiskovalcev pravi, da so po obisku občutili "*da so živeli življenje, ki mu je manjkalo vsebine*". Morda tovrstni sentimenti ne vodijo k spreobrnitvi v jorubsko religijo, toda Wengerjeva sama opozarja, da jih vendarle ne gre zanemariti.

Toda romarjev, gruče, ki jo je napovedoval turistični vodič, v gaju ni bilo. In sploh je imel Mike občutek, da je edini daleč naokoli. Vsaj tako se mu je zdelo do trenutka, ko ga je presenetil bež mercedes, ki ga je za las zgrešil. Ni se jezil. Nasprotno, vesel je bil, da je nazadnje le prispel, in poln je bil tudi hvaležnosti senci, ki je bila dovolj globoka, da ga je prijetno hladila.



259 - Sveti gaj, Ošogbo

Kakorkoli, nesreča ni imela pridiha tiste izjemne arogance, kot kadar se kakšen pomemben član vladajoče elite odloči podati na pot. Oboroženi konvoj, ki ga spremlja, bi brez pomišljanja in kakršnegakoli obžalovanja pregazil vse, kar se ne bi dovolj hitro umaknilo s poti.

Mike je nadaljeval pot mimo nizkega zidu, dokler ni v mali udrtnini ugledal stavbe in deklice, ki mu je pritekla naproti. Skupaj sta šla do svetišča, kjer je sedela neka starejša ženska. Deklica ga je vprašala, če želi dati prispevek, recimo 500 naira, v čast *Ošun*? Mike je ponudil 200. Deklica se je posvetovala z žensko v jorubskem jeziku, potem pa Miku v angleščini rekla, da je pravzaprav ta ženska svečenica, ona pa njena hčerka, ter prosila za 400. Mike je ponudbo zvišal na 250. Nazaj pa je bilo rečeno, da še vedno hodi v šolo, to pa je drago, 350. Pogodila sta se.

Potem ga je deklica peljala po gaju in mu razlagala pomene objektov ter kipov, incident z mercedesom, ki ga je videla od daleč, pa je razložila s tem, da je ženska za volanom prišla, da bi uredila vse za poseben obred plodnosti. Voznica ni bila ne prestara ne premlada. Pravzaprav je bila ravno pravšnje starosti, da je najbrž spoznala, da čeprav čas teče in prav nič ne reče, njej še ni povsem potekel ter dokončno obmolknil. Zaporedje dogodkov je Mikeu tako postalo bolj ali manj jasno: nekaj let poroke; pritiski moža in družine, da bi končno le imeli naslednike, naslednike, ki jih ni in ni bilo; naraščajoča stigmatizacija v okolju, kjer so otroci tako cenjeni; skorajda samoumevni prenos celotne krivde na njena pleča; občutki frustracije in strahu, da bo mož prej ko slej našel drugo žensko za mater njegovih otrok.

Toda, zakaj *Ošun*? Zakaj se je njo klicalo na pomoč, zapravljalno čas z obredi, namesto z intenzivnim programom zdravljenja v kakšni

kliniki, kjer se je prakticirala moderna medicina? Medtem ko je skušal to dognati, se je Mike spomnil, kako se je Kwasi Wiredu lotil problema prakse tradicionalne medicine v Afriki, kako jo je postavil v kontrast z moderno različico:

“Nagibam se skorajda k nekakšnemu čaščenju prednikov, ko premišlujem, kako učinkovita je lahko tradicionalna medicina, včasih tudi v zelo hudih primerih, ko je celo moderna medicina neuspešna. Toda tradicionalna medicina je izjemno šibka v diagnostiki in še šibkejša v farmakologiji. Namesto treznega vpogleda v vzroke bolezni bodisi uma bodisi telesa ali obojega, naši ‘zdravilci’ začnejo z zgodbami zlohotnega čarovništva in nekromantije. Medtem otroci in odrasli, otroci v večjem številu, umrejo ali pa so onespособljeni zavoljo jemanja znanstveno neraziskanih receptov. V tej situaciji je vsaka težnja po glorifikaciji neanalitičnega uma ne le retrogardna; je tragična.”

Wiredu je ponudil kontekst, v katerem je bilo mogoče pragmatično razmišljati o medicini v Afriki - tradicionalni in moderni. Zelo ugleden filozof, K. A. Appiah, se je strinjal z Wiredom in prav tako opozarjal na nevarnosti romantičnega poveličevanja tradicionalne medicine. Oba sta bila ob Paulinu Hountondjiju dva slavna in ostra kritika etnofilozofije.

Mike je ne samo poznal, temveč tudi izjemno cenil delo vseh treh. Bili so namreč neobremenjeni s potrebo po nacionalistični obrambi vsega afriškega. Zaradi tega je ne samo tisto, kar so v Afriki videli vrednega, dobilo večjo težjo, temveč je bila tudi njihova kritika Zahoda bolj prepričljiva.

Pa vendar, si je mislil, kaj pa učinek placeba, po katerem je “jemanje znanstveno nera-

ziskanih receptov" lahko sprožilo proces avto-sugestije, ki je lahko obolelega vodil na pot začasne, morda celo popolne ozdravitve? Prav tako ni bilo mogoče zanemariti vprašanja družbene, ekonomske, celo geografske dostopnosti različnih tipov medicine. Namreč, v okoliščinah, ko ni splošnega zdravstvenega sistema in ko je dostop do zdravnikov in klinik, ki so povečini koncentrirani le v urbanih ali polurbanih okoljih, denarno ter časovno izjemno obvezujoč, je lahko *medicine man* v sosednji vasi (in namesto z gotovinskim plačilom morda zadovoljen tudi z enostavno blagovno menjavo) mikavna alternativa dragi in zelo oddaljeni kliniki. Tragedija "neanalitičnega uma" je tako predvsem tragedija ekonomskega sistema ter stopnje razvitosti, ki sili v izbiro in instrumentalizacijo skromnih možnosti, ki so sicer na voljo.

Seveda, se je popravil Mike, dileme gospe z mercedesom niso izvirale iz finančnih pomislekov. Nasprotno, najbrž jo je motivirala želja, da zavrne izrekanja nepovratne dokončnosti neplodnosti, s katero jo je kruto zaznamoval analitični ter racionalni medicinski um. V taki situaciji je bilo realistično sprejetje poraza nič drugega kot racionalizacija apatije. Ne samo brezupje, je nenadoma spreletelo Mikea, prav afirmacija trdne vere, da tudi sami ustvarjamo svojo zgodovino, je žensko gnala naprej. Pa kaj potem, če so ji zdravniki rekli, da ne more imeti otrok? Še vedno je imela na voljo možnost, da se obrne na *Ošun* in da se, tudi, če ji ta morebiti ne nakloni naraščaja, vendarle potolaži z mislijo, da je izčrpala prav vsa človeška in tudi božja sredstva, ki so ji bila na voljo, da preseže svojo osamljeno sedanost.

Gospe z mercedesom je lahko samo zaželel vso srečo. Šok pa bi še sledil, ko bi se iz preseganja osamljenosti kasneje soočala z odu-

jitvijo. O tem je dobro pričal ironično naslovljeni roman *The Joys of Motherhood* Buchi Emechete. Junakinja Nnu Ego je sprva prav tako zaznamovana z neplodnostjo. Z drugim možem in po preselitvi iz vasi v Lagos pa se ji le rodi prvi otrok. Tako je bil zaželen, da njegova nenadna smrt Nnu Ego vodi v poskus samomora. In vendar ima kasneje celo kopico potomcev in potomk, ki gredo pač svojo pot, ko odrastejo. Veličastna mati zatem umre osamljena in zapuščena ob neki cesti, njeni sovaščani pa zgradijo njej posvečeno svetišče, kjer lahko nove generacije molijo in prosijo rodnosti. Duh Nnu Ego pa jih ne usliši, prosilke ostajajo brez otrok.

Ali je bilo obnašanje duha Nnu Ego preložena kazen, ker so jo otroci pozabili, ali le usluga tistim, željnim naslednikov, da ne bi nikoli doživeli enake usode osamljene starosti? Mike o tem ni mogel razmišljati, ne da bi se poslužil "morale reparacije", na katero je opozoril Soyinka, češ da obstaja v odnosih med svetom ljudi in svetom bogov v Afriki. Ekscesi bogov so zaobjeti s sistemi kazni, ki se jim morajo predati in ki varujejo ljudi pred pretiranimi metafizičnimi izgredi. Kapriciozna dejanja bogov, z njimi pa tudi duha Nnu Ego, torej niso mogla biti ...

Mike je že leta, kakor vse druge nastavke svoje teze, tudi to "morale reparacije" preobračal po glavi. Vendar se mu je v tistem trenutku prvič porodila misel, da bi lahko zavzel tudi drugačen odnos, kot je nepristranski odnos do orodja, s katerim je iz surovine prebranih romanov skušal kovati kolikor toliko dosledne interpretacije. Moralnost reparacije je imela dva obraza: prvega v sistemu medsebojnih obveznosti, drugega pa v svobodi, ki je izhajala iz pretrganja te naveze. Prav svoboda je nedvomno tudi poganjala razne sinkretizme



260 - Sveti gaj, Ošogbo

ter preobrazbe identitet, ki jih je bilo mogoče zaznati v Afriki; izhajala je iz iskanja tistih bogov, ki so bili sprejemljivi do prošnje ljudi, in ne nujno iz dvoma v vse božansko. Zatorej ni bilo nič nenavadnega, če je gospa, ki se je predala *Ošunini* volji, hkrati tudi v cerkvi ali mošeji goreče molila, da bi ji eden in edini bog naklonil otroke. Morda se je za nekaj časa posvetila le eni veri, potem jo je nezadovoljna zavrгла in krenila k drugi. Poleg tega bi sama stiska, ki je poganjala to pohajanje po različnih identitetah in praksah, vključevala prehode iz vere v dvom, agnosticizem in ateizem ter nazaj.

Seveda. Seveda. Seveda. Tudi Mikov agnosticizem je bil narejen na lažnih osnovah. V monoteizmu ni bilo izbire. Nemogoči poskusi, da v enem ter edinem skuša spraviti dobro in zlo, razumevajoče s krutim, bi jo samo pah-nili čez rob, v zavrnitev. Izbire tudi ni moglo biti v variacijah na isto temo. Kako je že zapisal

Joyce? Ne morem zavr-niti enega nesmisla, katolicizma, da sprejemem drugega: protestantizem. Nekaj takega, skratka. Podobna jalo-va vaja bi se samo ponovila v sprehajanju med židovstvom, krščanstvom in islamom.

V nasprotju s tem pa politeizem jorubske religije ni imel samo filozofije velikih globin, vrednosti in lepote, temveč tudi poezijo in, predvsem, ponos; za povrh pa za Mikea tudi ponovno najdeni smisel. Svet božanstev (vseh 1200 v jorubskem panteonu, ki so posredovali med ljudmi in vrhovnim božanstvom) je zaob-jemal pestro antropomorfično udejanjanje do-brega in zlega v vsakem posameznem od teh. Če neko božanstvo ni uslišalo želje ljudi, so bili mor-da posredi bodisi drugo nenaklonjeno božanstvo bodisi prošnje druge skupine ljudi ali pa inter-vencija močnejše *oloriše*. Kavzalnost, brisanje ločnice med materialnim in metafizičnim, to-talnost. Morala reparacije je prve seveda odve-zala popolne predanosti prvotnemu naslovníku

ali naslovnici: po pomoč bi se lahko zatekli tudi k tretji, četrti *oriši* ali *oloriši* in tako naprej, ne ena ne druga stran ni nikoli tako brezobzirna ali užaljena, da sobivanje ne bi bilo več mogoče.

Prišla sta iz sence, ki jo je metal gozd, na obrežje reke Ošun. Deklica se je obrnila, da se vrne nazaj v svetišče, v slovo pa mu je razložila, da na mestu, kjer Mike sedaj stoji, ljudje ponavadi molijo. Spomnil se je vseh muk, ki so ga pripeljale sem in na rob same zdrave pameti, se vrgel na kolena v blato, ki ga je poškopilo po obrazu, ter se tudi sam obrnil na Ošun, da ga reši novega razočaranja še enega nedokončanega pisanja. Iz morebitnih rokopisov, ki nikoli niso prerasli okrnjenosti, zavoljo katere je tudi prvotna misel, ki jih je spočela, sčasoma odmrla, se niso razvijala ne poglavja, iz njih pa ne knjige, katerih šepet bi lajšal težo vseh let in spoznanja, da niso bila živeta zaman. In kakor tudi sam Mike ni mogel misliti svoj svet nič drugače, kakor spleten iz drobcev vseh knjig, ki jih je dosedaj prebral, tako si je moral priznati, da v tem svetu tudi ni bilo niti, ki bi jo sam najprej razvil ter potem enakovredno stkal z drugimi, že napisanimi. Bolj ko se je trudil svet tudi razbrati, manj je bilo v tem svetu njega samega.

In vendar, kot plodovit pisec bi se lahko s (samo)spoštovanjem vpisal med soljudi. Dovolj mu je bilo osamljenosti, v kateri je živel, postopanja pred pragom kakšne morebiti trajne intimne zveze, češ bolje to, kot njeno spoznanje, da za ognjevitostjo prvih vtisov ljubljenega brli le odisejada nezmožnosti, da bi trdno ter pokončno prodril do ciljev, ki si jih je zadal pred toliko leti.

Morda pa ga je Ošun res uslišala tisti hip, ko se je Mike še malo bolj sklonil k reki, zajel vodo, malo spil ter se polil po glavi, da bi se osvežil, hkrati pa še spral solze? Mogoče je v

kalnosti svoje glave le videl prve obrise pisanja, za katerega je vedel, da ga lahko ne samo začne, temveč tudi konča. Misli so se mu sedaj porajale ena za drugo, padale na svoje mesto in nikamor drugam, urejale v primerne stavke, ti pa v sklenjene odstavke, katerih misel se ni izgubljala. Hvala, Ošun.

Mike je vstal in stekel nazaj do ceste, tam pa pomahnil taksistu na motorju, ki ga je odpeljal nazaj v mesto, na glavno tržnico, od koder se je želel peš sprehoditi do Wengerjeve hiše. Počutil se je zelo odločnega. Hvala, Ošun.

Med kupi različnega zrnja ter sadja so ga na tržnici pričakale tudi stojnice z zelišči, posušenimi kožami, kostmi ter lobanjami. Verski pripomočki? Med njimi in ljudmi, ki so nakupovali, se je prebijal tudi dečko z nizkim zabojem na prsih, ki je bil poln raznih tablet. Miku se je zdelo, da bi našel ne samo aspirine in vitamine, temveč tudi kakšne mnogo bolj zlovesče praške. A zanj izbira med amuleti in antibiotiki ni bila več pomembna - svoje zdravilo je že sam našel. Hvala, Ošun.

Pritrdila mu je tudi pesem, ki jo je igral radio na stojnici, polni knjig. Bila je posvečena še eni *oriši* - *Ogunu*, ki ga je Soyinka videl ne samo kot gospoda vojne, temveč tudi revolucije, kakršno je pokazal v romanu *Season of Anomy*, ko je bila pač okoli tkiva *ogunizma* stkana anarhokomunistična skupnost, nasproti njej pa je stala generična skorumpirana neokolonialna država. Pesem ni bila naključje, bila je znak Mikeu, da je sedaj končno storil prav. Opij ljudstva množic ni branil pred prevratom, temveč jih je gnal vanj: sivi vsakdan so najprej obrnile naokoli in ga tako spet postavile nazaj na noge.

Malo je začel brskati po stojnici ter samozadovoljno prelistal nekoliko knjig. Njegovo zanimanje pa je povsem uplahnilo, ko je med njimi zagledal nekoliko izvodov različnih

del Soyinke, pa še zbirko, posvečeno spominu na Saro-Wiwo. Pa tu ni šlo samo zato, da totalitarizem Abachovega režima ni bil nikoli toliko vseobsegajoč, da bi lahko dokončno nadzoroval, katera dela državnih sovražnikov in njihovih somišljenikov je mogoče pisati, kupiti, brati, in katera ne. V Nigeriji pisatelji niso bilo subverzivni zaradi tistega, kar so napisali. Disidentje so postali predvsem onkraj pisanja, ko so neposredno posegli v družbeno in politično življenje. Soyinka je prestopil ta prag, ko je leta 1965, in po poneverjenih regionalnih volitvah v zahodni Nigeriji s pištolo v roki šel na radijsko postajo v Ibadanu in trak s posnetkom govora "zmagujočega" premierja zamenjal s posnetkom poziva k revoluciji. V zaporu ni pristal zaradi pisanja, temveč zato, ker je med državljansko vojno ilegalno potoval čez fronto in skušal ustvariti tretjo silo, ki bi predstavljala socialistično alternativo secesionizmu Biafre in tudi genocidni politiki nigerijske federalne strani.

Enako Saro-Wiwa. Res je, da je bila njegova televizijska nadaljevanka o Basiju izjemno popularna, spomini na vojno *On a Darkling Plain* pa pomembni. Toda njegov roman *Sozaboy* je pridobil bralce predvsem potem, ko je postal najprej znan, potem pa nekdanji, obešeni borec za pravice ljudstva Ogoni, ki živijo na ozemlju enega najbogatejših nahajališč nafte, a črpanje ni prav nič prispevalo h koncu njihove infrastrukturne, materialne ter ekološke bede. In Saro-Wiwa, borec za njihove pravice, je samo aktivno razkrival tisto, o čemer je že dolga leta pisal, leta, ko ni pisanje nikogar toliko motilo, da bi ga utišal.

Med agitacijo, mobilizacijo in gverilo pušk, ne peresa, so pisatelji lahko pisali karkoli. Kdo pa je sploh imel čas ali voljo, da bi se ukvarjal z njihovim pisanjem? Bilo je tako nepomembno. Kakršnakoli vrednost knjige, ki je presegala njej sami namenjene estetske cilje, je namreč upadla tisti hip, ko ni bila več dostopna tistim, katerih množičen vstop v politični proces je



261 - Osun, sveti gaj, Osogbo

zagotavljal radikalno preobrazbo. Ovira tej dostopnosti je bila bodisi revščina bodisi nepismenost. Knjige so bile že cenovno bolj ali manj nedosegljive večini Nigerijcev in Nigerijk, tudi tiste, tiskane v državi. Po programu strukturnega prilaganja, ki ga je Nigeriji leta 1986 vsilil Mednarodni denarni sklad, je uvoz tujih knjig postal sila težaven: bile so nepotrebno razkošje. Zaradi programa samega pa je obubožal še tisti pismeni sloj, ki si je lahko knjige do takrat kolikor tolikor privoščil in ki bi lahko pomenil ključen jeziček na tehtnici politične mobilizacije. V senci strukturnega prilaganja je bil ta sloj prisiljen tudi v boj za iskanje novih virov preživetja. Abachova Nigerija pa se je spopadala tudi z mednarodnimi sankcijami. V vsem tem času je roman kot književna oblika, ki je od vseh najbolj komodificirana in ki za nastanek in tudi potrošnjo potrebuje velik vložek prostega časa ter energije, infrastrukturo v obliki založb, distribucijskih mrež in široko bralstvo, tako bolj ali manj izumrl. Prevladale so tiste oblike in žanri, katerih proizvodnja in potrošnja sta bili bolj neposredni ter preprosti. Tudi Iska sama je priznala, da predvsem zaradi tega piše poezijo, ne pa proze.

In kaj bo Mike s svojo tezo? Najbolje, da je niti ne poizkuša več pisati. Bila bi le osamljena in drobna pripomba, ki povrh vsega še aktivno participira v procesu obskuracije bolj perečih družbenih, ekonomskih in političnih problemov. Iz kritika se je prelevil v opravičevalca umora, onesposobljanja, neenakosti, tlake. Postal je tiste vrste človek, ki jih sam najraje vehementno sovražil. Podavil je svojo Muzo. Zagnusil se je samemu sebi in obrnil, da bi šel stran, v maloro, k vragu: popotnik pride v Afrike širjavo, vidi tam življenja gnus, nadlog in stisk ne malo, globoko brezno brez vse izpisane poti. Jebi se, Ošun.

Fant na stojnici pa ni želel zamuditi prilike in je iz svoje torbe vzel nove knjige ter se poglaval v napad:

“Želiš tole?”

“Ne, sem jo že prebral.”

Še eno ofenzivo je presekala še ena bliskovita obramba:

“Tudi to, pa tisto prav tako.”

Fant je sedaj spremenil taktiko:

“O čem pa govori?”

Mike se je soočil s porazom. Benjamin Disraeli je nekoč dejal, da vsakič, ko želi prebrati kakšen roman, raje napiše novega. Mike te stopnje še ni dosegel. Vendar je bil neustavljiv bralec. Med študijem je tako predelal mnogo knjig, dve na teden, sto na leto; leta, ki



262 - Hiša Susanne Wenger, Osoybo

so se spreminjala v večnost. Nikoli pa se ni mogel povsem znebiti občutka, da večino časa bere nekako skozi meglo, kot da se ne more prebiti do pravih misli, podtonov, zakritih motivacij. Nekatero že prebrane knjige so mu lagale o vsebini, on pa jih je napačno navajal; druge so ostajale neme, nezavedne, nenavedene, kakor da jih Mike sploh nikoli ne bi bral.

Z grozo je ugotovil, da je bilo enako tudi sedaj. Vsebine knjige, ki mu jo je fant ponujal, se ni in ni mogel spomniti. Niti ene same podrobnosti, pa čeprav jo je prebral, tik preden je pripotoval v Nigerijo. Prav zato jo je sedaj kupil: če je že ne more imeti v glavi, jo bo imel vsaj ob sebi. Vedel je, da jo je preplačal, toda zaradi razočaranosti, ki ga je sedaj prevečala, je bil preveč zlovoljen, da bi barantal. Ni imelo smisla. Nič ni imelo smisla. Smisla samega sploh ni bilo. Le kaj mu je bilo tam ob reki? Je izgubil razum ali kaj? Jebi se, *Ošun*.

Mike se je nekako odvrnil od trga. Hiše, v kateri sta Beier in Wengerjeva živela v Ošogbu, ni bilo težko najti. Vsi, ki jih je povprašal, kje stoji, so vedeli zanjo. Ko pa je Mike zavil na pravo cesto, je tudi vedel, da je ne bi mogel zgrešiti. Stavbo v brazilskem slogu je označila veličastna rast in nešteto kipov, narejenih v isti maniri kot mnogo večji bratje in sestre v gaju.

Mike je malo postal pred hišo ne vedoč, ali naj gre dalje ali ne. Saj ni nič pomagalo. Molil je *Ošun*, zdaj pa vabi v glavo staro znanko zmedo: kaj pa je res bil Mike v primerjavi z Beierjem in Wengerjevo? Mali, drobni, toda povsem neslani ocvirk; prijatelj, ki se nepovabljen znajde na zabavi; in ko pokvari nje prešernost, se izkaže, da ni niti znanec znancev iz druge roke, temveč le mali bralec, zmešani nič, iz čigar dela veje škandalozna brezbriznost do gotovosti resnice.

Beier se je tako ali tako že zdavnaj odselil iz Ošogba. In kaj bo Wengerjeva povedala Mikeu, če bi se sedaj v njeni hiši srečala in bi ji opisal svojo zgodbo spreobrnitve, v katero je verjel manj kot celo uro? Da so njegovi občutki pomembni, da jih ne sme zanemariti? Ali bi ga ob tem tudi tolažila, ga skušala prepričati, da je svet drugače obrnjen, kot ga on vidi? Bi se mu smejala? Mogoče bi bila brezbrizna. Kaj, če ga sploh ne bi želela sprejeti? Bolje, da je niti ne poizkuša videti, kot da doživi tovrstno ponižanje ...

Mrak je hitro padal. Ker pa je v hotelu pozabil autan ter majico z dolgimi rokavi, je bil zelo lahek plen za komarje, ki prenašajo malarijo. Jemal je neke preventivne pilule proti tej bolezni, toda učinkovitost ni bila stoodstotna, medstranskimi učinki pa so bili občutki dezorientacije, blodnje, prividi. Noge so ga bolele. Kadilo se mu je, in to še kako. Odločil se je, da ne bo več postopal pred Wengerjevo hišo, ampak se bo raje nemudoma vrnil v hotel.

Na poti nazaj je imel občutek, da se levi iz popolnega gentlemana v lupino tistega, kar si je mislil, da si je med dnevom pridobil. Spojene misli drugih ljudi, v katere se je odel, je moral z vsakim korakom vračati pravemu lastniku, dokler se ni soočil s prazno lobanjo svojega jaza: bil je čisto navaden šarlatan.

Mikeu ni bilo več jasno, kaj je Iska videla na njem. Kdo pa je sploh on? Večen ujetnik svoje kože: bled, skrajšan možicelj z revmatičnimi kostmi in ploskimi nogami; s skrbina mi namesto nasmeha; košate in zrasle obrvi pa so zagotovo pričale o prisotnosti nizkotnih in kriminalnih genov. Las je bilo vsak dan manj, gub pa vsak dan več, tudi izjemno nagnusnih in opaznih dlak, ki so nesramno poganjale iz nosa in ušes. A v vsem tem je bil kanček sreče. Kajti če Mike ne bi bil tako smešna prikazen, potem bi bil naravnost oduren *oyinbo*. Najbrž je bila

Iska samo dobrega srca, ko je postopal po ibadanski univerzitetni knjigarni in se ni mogel odločiti, katere knjige naj kupi; videla ga je, se ga usmilila ter nagovorila, da ga reši trpljenja.

Tako se je vse skupaj začelo. Kar se pa konca tiče: dobro, da je tako; dobro, da je odšel. Ne bo se vračal v Ibadan. Ne bo se obrnil nazaj. Ne bo pogledal nazaj. Saj Iski ni imel kaj ponuditi. Sploh je ni bil vreden. Iskal je svojo Simone de Beauvoir. To je že res. Ampak, Mike ni bil Sartre, samo satira. Že zdaj, če se Iski sploh ljubi tako neumno zapravljati čas, da premišlja o njegovih besedah, najbrž ugotavlja, kako prazne, puhle in povsem nepomembne so bile. Druge fasade bi pa tudi prej ko slej začele odpadati: danes namesto poljuba le njegov slab zadah; jutri ne nežno božanje, temveč le neuspelo grebenje povsem pogrizlih nohtov in z nikotinom porjavelih prstov; pojutrišnjem bi bil pa tako ali tako najbrž že popolnoma spran ter neponovno mehak.



Zaradi peska, ki ga je prenašal *harmattan* so ga skelele oči. Če se sedaj in po svoje poslovi od Iske, mu bo ta polom zveze pesnice in pisuna vsaj prihranjen. Edino, kar je mislil, da zna, je bilo brati in pisati. Pa še tega ni znal. Vsaj ne tako, kot si je želel.

Kaj pa je res želel? Posloviti se. To je to.



Skušal se je spomniti, če je na stenah hotelske sobe videl kakšen kavelj, ki je bil dovolj visoko pribit, da bi nanj lahko obesil pas, nanj pa sebe.

Viseti. Zibati se sem ter tja, sem ter tja, sem ter tja.

Predal se je udobju, s katerim se mu je ta ideja razkrivala kot dejanje, ki ga lahko izvrši vse do popolnega sklepa, napiše vsaj to edino, toda tudi zadnje poglavje svojega življenja.

Sirena ga je nagovarjala: izpisati se, izginiti.

Pospešil je korak. Tokrat se mu ni uspelo izogniti enemu izmed redkih koščkov asfalta med luknjami, ki so se že povsem razrasle po cesti. Spotaknil se je in padel, vsebina torbe pa se je razletela po tleh.

Počasi je vse spet zbral na kup, oko pa mu je padlo na stran, na kateri se je odprla avtobiografija *The Landscapes of War Within*, ki jo je bil pravkar kupil na stojnici:

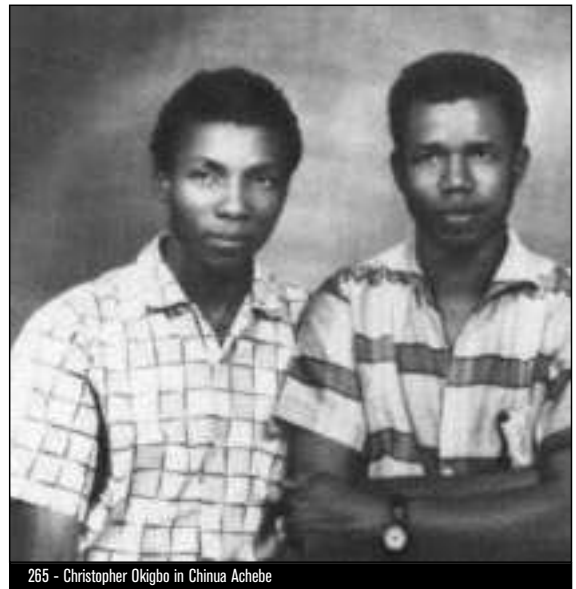
“Najtežjega obdobja svoje depresije se spominjam kot dolgega in neprekinjenega harmatana, z zamegljenimi očmi, hitro spremenljivih čustvenih razpoloženj ob eni samcati stalnici, misli, da imam tri ničle v svojem imenu: njihov seštevek sem bil jaz - Omovo.

Kdaj se je vse to začelo? Morda takrat, ko so mi na moji prvi razstavi oblastniki zaplenili sliko. Najprej so se smejali, češ da bi kaj takega znali tudi sami narisati. Po svoje so jo tudi res naslikali, kajti kmalu so se ujezili, ko so v njej prepoznali sebe kot odgovorne za vso bedo in nasilje zunaj. Jaz pa sem jim naravnost v obraz povedal svoje. Kaplja čez rob. Kmalu zatem je bila oseba, ki sem jo neizmerno ljubil, umorjena v sporu zaradi zemljiške posesti med dvema skupnostima.

Ni vloga umetnosti, da drži samo ogledalo, temveč mora tudi ustvariti svet, v katerem sta njej lastna temelja delovanja - ustvarjalnost in samouresničitev - obča družbenemu življenju nasploh. Jaz, moje delo, želje, ljubezni, smo bili razstavljeni. V soočanju s tem ter z neskladno različnostjo epizod, anekdot, jezikov in žanrov, s katerimi sem se vpisoval v to družbo, me je mučilo samo eno: kako se spet sestaviti nazaj? Čez čas nisem več mogel slikati. Bil sem umetnik, celo disident. Pa kaj, ko pa Ifeyinwanine smrti nisem mogel preprečiti. Kaj in kako bi pa res lahko bil? Kroglica ... edinstvena od mnogih, ki sestavljajo tisti Buraimohov mural v Narodni galeriji, v katerega sem dneve in dneve negibno ter tiho strmел. Mogoče bi bil pa raje celota med seboj prepletenih barvitosti podob, zraščениh iz posameznih drobcev? S čim bi se lahko preživljal tako, da ne bi izkoriščal drugih? Kje bi dokončno potegnil tisto črto, ki je Okigbo ni nikoli? Nekoč je dejal, da ni afriški pesnik, temveč pesnik. Pika. Kasneje je ugotovil, da so njegove prioritete drugje. Povsem je nehal pisati, postal major biafrske vojske in do smrti branil svoje Igboje. Kot Okara sem tudi jaz slišal ritem bobnov iz džungle in melodijo klavirske sonate. Jaz sem želel slišati harmonijo v prvem, v drugi pa... Kako bi se lahko odločil, ko se pa sam nisem mogel odločiti niti, kdo bo takrat poslušal

mene in moje težave: zdravilec ali psihiater? Tedni so se spreminjali v mesece, ti v leta. Medtem sem samo čakal in čakal rešitev, razsvetljenje, Duex ex machina ... Pekel obstaja že samo v upanju, da se ti nekoč le odprejo nebesa. Iz najbolj trivialnih incidentov svojega vsakdanjika sem sestavljal zgodbe metafizičnih razsežnosti, s katerimi bi se rešil svojih dilem, če ne samega sebe, kot da izzivanje oblasti ter bivanje v Lagosu že samo po sebi ni dovolj samomorilsko.

V resnici bi se pa moral znati vsaj nekako posloviti od svoje mladizni. Achebe se nekje opira na Walta Whitmana: vsebujem množstva, sem torej protisloven. Danes tudi jaz. Igra, ki iz tega izhaja, je pogoj miru, ki sem ga ponovno našel, je moja svoboda, je življenje, ki ga ljubim, je obljava tega, in ne onega sveta, ki ga bomo sedaj prevzeli."



265 - Christopher Okigbo in Chinua Achebe

V dobrih starih časih

Krojaškega mojstra gospoda Manfreda sem srečala pod večer, vsa potrta in kriva za vse. Ni ga bilo namreč zločina, ki so ga ljudje moje polti zagrešili nad ljudmi Manfredovega rodu, odkar so prvi portugalski iskalci zlatih rudnikov odvrkli sidro v oljnato ustje reke Wouri, ki mi v tistem trenutku ne bi ležal na vesti. Najsi so belci ropali in zaslužnjevali v imenu nemškega kajzerja ali Jezusa Kristusa, britanskega imperija ali francoske republike,

najsi so grozote spočeli pred stoletji ali pred nedavnim, najsi sem zanje sploh že kdaj slišala ali ne. Vse! Celo blato na cesti in smrad iz odprtega odtočnega jaška, ob katerem sva si z gospodom Manfredom nepričakovano segla v dlan, sta imela nekaj opraviti prav z mano in mojim zlohotnim rododom. Obstala sem kakor pribita. Vedela nisem niti, kaj naj Manfredu voščim v pozdrav, niti kam naj pred njim skrijem svoje zbegane oči.



In kot zanalašč se je prav tedaj zadnji kra-
jec zahajajočega sonca razblinil v meglici na
obzorju. Nebo je migoma zagnil svilen, toda
hladen škrlatni mrak. V njem so bile gore vi-
diti višje, strmejše in bolj nenavadnih oblik
kot čez dan. Okrog mesteca so sklenile gost
venec nasršenih ognjeniških vrhov.

“*Evening!*” je Manfred na moje olajšanje
prvi pozdravil, spustil mojo roko in lahko
privzdignil svoj klobuk.

“*Evening,*” sem čivknila.

“*Lep večer,*” je menil on.

“*Zares,*” sem prikimala in naglo povese-
la pogled v tla pred Manfredovimi nogami ter ga
tam tudi obdržala. Upala sem, da mi bo na
pamet padla že kakšna ljubezniva pripomba,
ki naključnim znancem običajno pomaga pre-
broditi zadrego v pogovoru. A kaj, ko se kar
nisem mogla ničesar domisliti. Nobena, še
tako preizkušena beseda se mi ni zdela prava.
Slehera po malem hlinjena ali scela ne-
smiselna. Ne bi mi moglo biti bolj žal, kot mi
je bilo, da takole brez cilja kolovratim po tu-
jem kraju, ko bi vendarle lahko ostala v svoji
hotelski čumnati, čeravno sama in praznega
želodca, vsaj varna pred ljudmi in lastno
zmedo. Zabodeno sem strmela v Manfredove
zloščene čevlje, kakor da na njih nekaj piše.

“*Se me ne spominjaš?*” me je zdramil
vprašujoč glas od nekje zgoraj. Gospod
Manfred je zelo visok moški. Visok, krepak in
v najlepših letih. Ni jih mogel imeti manj od
štirideset. “*Sploh veš, kdo sem?*”

“*Seveda vem,*” sem zravnala vrat in se
skušala nasmehnuti, a se mi to bržkone ni
posrečilo.

“*Še dobro,*” je mirno odvrnil. Malenkost
preveč mirno pravzaprav, skoraj trpkno. V nje-
govem glasu je bilo čutiti kapljico zamere.

Čeprav sem Manfreda pogledovala izpod

povešenih vek, mi le ni ušlo, da tudi on ni
posebej židane volje. Videti je bil utrujen in
nekam zamišljen. Njegova lica so bila upadla,
oči polpriprte in odsotne, ustnice pa suhe in
tesno stisnjene. Če bi ne imel na sebi narav-
nost briljantnega sukniča z zlatimi izvezenimi
levčki na črni zametasti podlagi, me je
prešinilo, bi v otožni postavi pred sabo najbrž
res le s težavo prepoznala nabritega zapeljivca,
ki me je še sinoči sukal po podu bližnjega
plesišča, kakor da je ves svet ustvarjen samo
zame, zraven pa nasmejan do ušes delil dolge
vroče poglede dekletom in ženam po vseh
sedemnajstih kotih vrteče se gostilne. Plesala
sva po taktih tukajšnje zimzelene *I am sorry-o,*
sorry-o-o for my life. Ene izmed tistih vesoljno
opojnih viž, za katere si nehote na vekomaj
zapomniš, kod si hodil in s kom si pil, koga si
nosil v svojem srcu in kaj se je pomembnega
zgodilo po svetu na dan, ko si pesem prvič slišal.

Za hip me je imelo, da bi Manfreda objela
in mu brez besed, nežno prižeta pod njegov



267 - Nikar tako hitro skozi življenje

vrat, zaupala svojo stisko. Namesto tega sem z
nogo nekajkrat podrsala po tleh, si zataknila
lase za uho in rekla:

“*Greva na pijačo?*”

“*Zares,*” je privolil brez obotavljanja, toda
z istim grenkim tonom v glasu.



268 - Ne vedno sladko

“V *Speči vulkan?*” sem pohitela, ker me je zaskrbelo, da se utegne najin klepet ponovno zatakiniti. *Speči vulkan* je bila naposled edina gostilna v mestu, ki sem si jo dotlej ogledala od znotraj.

“Zares,” je ponovil zamišljeno, iztegnil roko, češ, pa pojdiva, a si je še isti hip premislil ter dlan odločno zakopal v svoj žep.

“*Popoldne sem te iskal,*” je rekel. Njegove oči so poiskale moje.

“*Nenavadno, zelo nenavadno!*” sem bila iskreno začudena. “*Vse popoldne se nisem gani-la iz sobe. Knjigo sem brala. Zelo ...*” Ob zadnji besedi sem se prenehala čuditi. Na mah se mi je posvetilo, od kod se je vzela moja vse-mogočna krivda. Povzročil jo je roman. Iz-mišljena povest o hišnem slugi Tundiju, ki mo-ra mlad umreti samo zato, da ne bi bil v napo-to gospodarici, ki možu natika rogove. Njen družinski mir je namreč pomembnejši od nje-govega pohlevnega življenja. Ona je belka, on črnc. Ona je nesrečna že, če se je obenem ne

oklepata vsaj dva zaslepljena moška, on obso-jen na zveličanje med angeli. Nenadno spoz-nanje me ni razvedrilo, kvečjemu dokončno zmedlo. Tundijeva srhljiva usoda je resda izmišljena, a kaj, ko ni zategadelj nič manj ver-jetna ali izjemna. To sem dobro vedela, še pre-den sem popoldne, prijetno utrujena po noči veseljačenja v *Spečem vulkanu* in zadovoljna s potekom brezskrbnega potovanja, odprla drobno knjižico. Zajela sem globok požirek zraka, dlan počasi zvila v pest in vanjo kar se le da ravnodušno rekla: “*Zelo, zares zelo zan-imivo, zelo napeto knjigo. Si prepričan, da si potrkal na prava vrata?*”

“*Lepo prosim!*” je vzkliknil Manfred in nejevoljno zavil oči. “*Bi jih nemara lahko zgrešil! Si v mestu morda razen sebe srečala še kakšnega tujca! Le kdo pri zdravi pameti, ne zameri, zaide v tole našo zatohlo luknjo.*”

“*Ne morem trditi, da kraj stoji v središču veselja,*” se je tudi meni bliskovito odvezal jezik, “*toda zatohla luknja vsekakor ni. Razgled*

je osupljiv. Nebeško lep. Iskreno rečeno, sama še svoj živi dan nisem bila priča veličastnejšemu, saj se mi na trenutke zdi, da se od tod vidi vsaj polovica Kameruna in najmanj četrta Nigerije, mogoče celo vse tja do Čada in Konga.” Z roko sem zakrilila v tisto stran naglo temnečega se neba, pod katerim je po mojem ležal daljni Kongo. Dobro sem vedela, da pretiravam in da do Čada ter Konga ne seže niti sokolje, kaj šele človeško oko. Toda preveč mi je prijalo povzdigovati nad oblake kraj, katerega divja lepota me je plašila, in vse preveč sem bila navdušena nad lastno domiselnostjo, da bi se lahko krotila. Hlastno, da me Manfred le ne bi prekinil, sem drdrala dalje: “Za veter pa tudi ne veš, ali piha z morja ali iz puščave. Dežela je prelepa! Pa ne samo pokrajina in podnebje, tudi mesto je čudovito. Takole udobno ugneždeno na samem vrhu ugaslega vulkana. Ko sem včeraj prispela ...”

“Popoldne sem te iskal,” je Manfred nesmiljeno odsekal moj vznesen govor, pomolčal, nabral gube na čelo in precej manj ostro, domala boleče pristavil: “Zato,” je znova utihnil, za hip zatisnil oči in slednjič izdahnul, “ker ti moram nekaj povedati.”

Glavo je nagnil na rame in umaknil pogled v mrak za mojim hrbtom.

“Nekaj zelo pomembnega,” je dejal čez čas.

Moje srce je prenehalo utripati. Tod naokrog so samo Nemci, čeprav se v deželi niso zadržali bogve kako dolgo, pospravili na oni svet dvesto tisoč mladih fantov in mož. Morda še več, veliko, veliko več. Zakaj kolonialnim uradnikom se v tistih časih, pred kratkim stoletjem, preprosto ni zdelo vredno tratiti pisarniškega črnila za popisovanje česa tako nedonosnega, potemtakem nepomembnega, kot je število afriških grobov.

“Manfred,” sem plašno zaprosila, “bi ne bilo bolje, če ...”

“Ulica ni kraj za izpovedovanje,” me je prehitel. “Pojdiva!”

In sva odšla; vstric, ubranega koraka, tikoma drug ob drugem in zatopljena vsak v svojo polovico ceste pred sabo. Molče in ne meneč se za pozdrave mimoidočih sva ubirala pot vzdolž betonskih arkad pritlikavega šolskega poslopja, po tihi ulici s trgovinami na drobno, mimo izpraznjene zelenjavne tržnice, zapuščene avtobusne postaje, zapahnjene lekarne in mimo še vedno živahnega nogometnega igrišča pred cerkvijo na osrednjem mestnem trgu in tako naprej, ves čas naravnost in klavrno povešenih glav, po cesti, obsijani z mlado mesečino, dokler nisva pod oblim pokopališkim zidom, do vrha prepleljenim s plakati, ki so oznanjali, kako bodo Kamerunci pozdravili prihod tretjega tisočletja nasmejeni in s steklenico piva Mutzig v roki, zavila v razkošno razsvetljen špalir nočnih barov in glasbenih trgovin - obvezen okras vsake, še tako odročne kamerunske vasi, kjer so najin trd korak zmehčali zvoki afriške plesne godbe in sem jaz za nekaj pojočih stopinj pozabila, da me noge ne nosijo v objem še ene spozabljenе kamerunske noči; ter naposled pristala na pragu Spečega vulkana. V njem je bučalo kakor v žrelu bruhaajočega ognjenika.

“Preveč ljudi,” je presodil Manfred. “Pojdiva raje k Neukrotljivim levom ali, še bolje, v Dobre stare čase.”



269 - Vse pred tem je mladostna iluzija

Tudi v Dobrih starih časih se je trlo ljudi, le da je tukaj barski zrak namesto oblastnega Afro beata polnila nostalgija kongoleške rumbe in so bili gostje nasploh zrelejših let in manj razposajeni kot mladež v Spečem vulkanu. Napol šepetaje, kakor da ne želijo preglasiti sladke glasbe, so čebljali čez omizja, ki so se šibila pod težo vsevprek nastlanih polliteric piva. Razen dveh šahistov in dame v belem, ki je blažena prebirala debelo bukenco, skoraj zagotovo sveto pismo, ni nihče popival v paru ali sam. Prijeten, lesen prostor se je pozibaval v mlečni svetlobi neonskih luči, skozi široko razprta vhodna



270 - Avtorica po velikem spoznanju

vrata so vanj vele sveže visokogorske sape.

Manfred je zbrano družbo počastil s skupim in za spoznanje vzvišenim *Evening!* ter urno stopil k edini steni gostilne, iz katere se ni oglašal getto blaster. Še preden me je posadil za mizo, nanjo odložil klobuk in si odpel gumbe na sukničju, je gostilničarju za točilno mizo, na da bi se zamujal z vljudnostjo, ukazal, naj nama takoj postreže z dvema baobaboma. Kakor se je tudi zgodilo. Že sinoči sem opazila, da gospod Manfred v mestu uživa ugled. Njegove potegavščine so iz meni niti ne povsem razumljivih razlogov v Spečem vulkanu žele vsesplošno odobravanje in zdaleč najglasnejše salve smeha, še zlasti med nežnejšo polovico sveta. Sedaj Manfredu ni bilo

do šale, kaj šele do spogledovanja. Podoben je bil vklenjenemu orjaku. In prav nič nisem dvomila, da je lahko tisto nekaj zelo pomembnega, kar mi mora povedati, bodisi kaj hudo žalostnega bodisi kaj zelo neprijetnega.

“Baobab je moje najljubše kamerunsko pivo,” sem povedala, da bi pač nekaj rekla, saj ni kazalo, da namerava Manfred načeti pogovor. Ker nisem dobila odgovora, sem nadaljevala: “Čeprav mi tudi *Kings beer in Export 33* nadvse prijeta. *Salzenbrau in Mutzig* pa sta zame premočna.”

Nisem si bila na jasnem, ali me Manfred sploh posluša. Zleknjen v stol se je z levo roko gladil po tilniku, s kazalcem desne pa pacal po lužici razlitega piva na mizi.

“Doma le poredko, če sploh kdaj, pijem pivo,” sem vztrajala, “toda pri vas se mu preprosto ne morem upreti. Preveč okusno je in preveč različnih vrst ga je.”

Manfred je zavzeto strmел v umetnino, ki se je razraščala izpod njegovega prsta.

“Pred dnevi mi je doli v Bemendi neki znanec povedal, da jih mora biti vsega skupaj kakšnih štirideset ali petdeset.”

“Da, na pivo se spoznamo,” je končno spregovoril. “Smo pač pijanci.”

“Ne, niste!” sem pograbila priložnost in se prvič tistega večera od srca zasmejala. “V Kamerunu sem že tri tedne, pa do zdaj razen sebe še nisem srečala nobenega zares opitega človeka.”

“Vaja dela mojstra,” se je posmehtil, ne da bi se nasmehnil. “Kamerunci smo bojda drugi največji potrošniki piva na svetu.”

“Kaj res?” sem se delala, da podatek prvič slišim. Na tihem sem računala, da utegneta sproščen klepet in slastna pijača opraviti svoje in bo prijatelj pozabil, čemu sva prišla v Dobre stare čase.

“Jeh,” je naveličano zamomljal, “samo Nemci ga popijejo več kot mi.”

“To pa že ne bo držalo,” mi je znova potegnilo na smeh. Nagajivo sem pomežiknila k sosednji mizi. “Grem staviti, da vam v tem pogledu nihče ne seže do gležnjev. Nemcev je vsaj dvakrat več kot vas in za povrh se na številke, takrat ko pride do Afrike, ni moč zanesti. Od nekdanj lažejo.”

“To drži, to drži,” je odsotno povzel Manfred in počasi odlepil levico z vratu. Nato pa bliskovito, kakor da bi ga v pleča uščipnila pekoča bolečina, vrgel glavo kvišku in se sunkovito zravnal. Komolce je naslonil na mizo s tolikšno silo, da sta se steklenici zamajali, kozarca pa poskočila. Pograbila sem svojega in srknila kratek požirek. Klobuk je zdrsnil čez rob mize.

“To drži!” je pribil. “To vsekakor drži! Razen seveda v primerih, ko nikakor ne drži.” Ni več govoril, iz njega je vrelo: “Ko številke ne lažejo. Ko so zelo točne. Da ne rečem boleče resnične. Sramotno visoke!”

Tudi če ne bi omenil resnice, bolečine in sramote, bi vedela, da je napočil trenutek njegove pravične tožbe, ki ji bo sledil moj brezupen zagovor.

“Ko bi vi sploh vedeli, kaj ste nam storili. Kako zelo ste nas osramotili.”

“Vem, Manfred, vem,” sem zastokala.

“Kako globoko osmešili in ponižali!” me je preslišal. “Zavoljo vas smo jokali kot otroci. Kongo je jokal, Kamerun je jokal, Gabon je jokal, cela Afrika je jokala.”

“Vem, vem, ampak jaz ...”

“Ne zameri, ne zameri”, je stresel z glavo. Njegov glas se je skrhal prav tako iznenada, kot se je prej razvnel. “Prosim, ne zameri mi! Saj ti v resnici nisi nič kriva.” Z razprtima dlanema si je potegnil čez obraz in si pomel oči. “Celo noč nisem spal. Kar nisem mogel zatisniti očesa. Zjutraj pa mi prav tako nobena reč ni šla od rok. Po glavi so mi rojile same težke misli.” Roki je spustil na mizo in se zgrbil vase. “Dobro vem, da si je neumno greniti življenje s spomini na nesrečo, ki se je pripetila že davno, a kaj, ko si ne morem pomagati. Srce me boli in nimam miru, odkar sem te včeraj slišal povedati, od kod prihajaš.”

“Manfred!” sem ga poklicala kar se le da nežno. Roko sem stegnila prek mize in se



dotaknila njegove dlani. "Narobe si slišal. Res je, da živim v Angliji, a nisem Angležinja. Francozi so mi zoprni, prav tako kot vam. Z Nemci pa tudi nič nimam. Prav nič!"

"Kakšni Nemci neki," je nejevoljno namrščil obrvi. "Čez Nemce trezen človek težko reče slabo besedo. Dokler so za nas skrbeli Nemci, je v Kamerunu vladal red in mir, ne pa tako kot zdaj, ko ... Pustimo to," je zamahnil z roko. "Ne izplača se izgubljati besed!"

"Že, ampak ..."

"Nisem govoril o Nemcih. Govoril sem o vas, Jugoslovanih, nekdanjih Jugoslovanih - ali kar pač ste."

Polastila se me je nekakšna čudna utrujenost. Roki sem sklenila pod prsi in se objela.

"O, da, o, da, samo zaradi vas sem jokal kot otrok." Zatisnil je oči in si ponovno pomel obraz. Otožno se je nasmehnil: "Če dobro pomislim, sem bil otrok. Saj jih še osemnajst nisem dopolnil. Pri stricu nedaleč odtod sem se učil za krojača. Do sem takrat še ni bila napeljana elektrika, zato sem se odločil, da stopim do Bemende. Šel bi do Douale, če bi bilo treba. Toda v Bemendi sem na srečo poznal nekega premožnega rojaka, ki je imel doma televizor." Govoril je zlagoma in premišljeno, kakor da spotoma tehta, ali je izbral primerno besedo, in se trudi, da bi čim dosledneje popisal podobo, ki je pravkar oživela pred njegovimi očmi. "Dve noči in poldrugi dan sem hodil. Štirikrat sem moral prebresti naraslo reko. Poleti štiriinsedemdesetega so tod naokrog razsajala huda neurja. Deroča voda je potrgala vse mostove in brvi na poti v dolino. Cesta pa tudi ni bila več podobna cesti. A mi ni bilo težko. Niti najmanj. Nisem hodil po zemlji, letal sem po zraku, si žvižgal in sanjal in sanjal in sanjal. V kosteh sem čutil, da bo vse skupaj potekalo tako, kot sem si zamislil. V Bemendo sem priteknel svež

kot marjetica. Tam pa ..." Iz žepa je potegnil robec in se useknil. "Kaj naj rečem! Le kaj naj rečem! Moj svet se je podrl. Od same sramote bi se najraje pogreznil v zemljo. Saj sploh nisem mogel verjeti lastnim očem." Na robu solz je posmrkal: "Jugoslavija devet, Zaire nula."

"Prosim!?" Nisem bila popolnoma prepričana, ali smem zaupati lastnim ušesom.

"O, da, devet kot devet in nič kot nič!" Rezultat je zapisal v razlito pivo in podenj potegnil odločno črto.

"Bolje bi bilo, če bi ostal doma in tekmo poslušal po tranzistorju," je nadaljeval. "Mi vsaj ne bi bilo treba gledati, kako se Zairci spotikajo ob lastne noge in bezljajo sem ter tja kot kakšna nebogljena ščeneta. Da ne bo pomote, nihče si ni domišljjal, da bi lahko zmagali. Kje pa! Toda nihče tudi ni pričakoval, da jih bodo Jugo-slovani tako zlahka in arogantno zmleli v kašo. Navsezadnje Jugoslovani niso Brazilci. Nikoli niso bili in dvomim, da kdaj bodo. Tehnično od nekaj zelo, zelo sposobni," je zvišal glas in konice prstov stisnil v cvetni popek. "O, da, izjemno spretni, na trenutke genialni, a kaj, ko igrajo brez pravega ritma in zanosa, kakor da s srcem niso zares pri stvari."

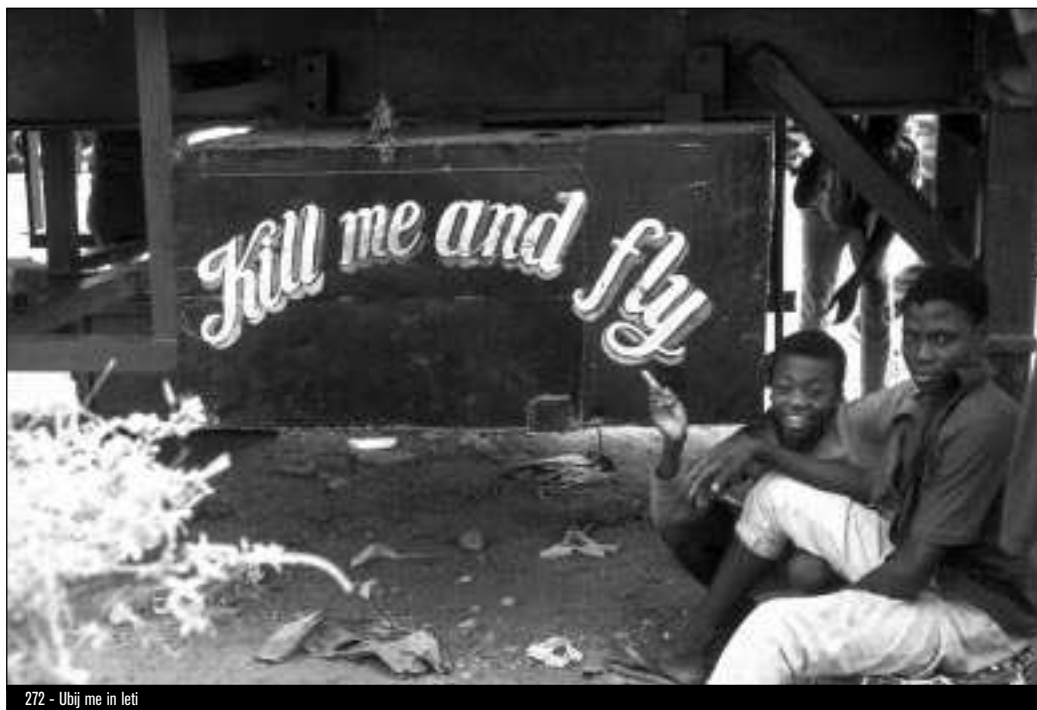
"Indeed," sem pritrdila in s kašljem prikrila veselje, ki se je pričelo krasti na moja lica.

"Resnično. Sram me je bilo, da sem se rodil," se Manfred kar ni mogel potolažiti. "Sram, da sem Afričan. Ves svet je lahko videl, kakšne reve smo. Ni ga hujšega od pomilovanja."

"Lahko si brez skrbi," sem navdušeno vskočila, "te dni se nikomur več ne smilite. Odkar ste jo Kamerunci v Italiji zagodli Argentincem, se vas drugi prej bojijo."

"Že, že, ampak," me je skušal ustaviti.

"O, da, da," sem ga posnemala. "Les Lions Indompetables nimajo zaman slovesa neukrotljivih mačk. Če se malček zberejo, so sposobni premagati kogarkoli." Privoščila sem si nasmeh



272 - Ubij me in leti

in spogledljivo ošvignila zlate vezenine renčechih levov na Manfredovem suknjiču. V Evropi bi bilo treba za suknjič tako prefinjene in enkratne izdelave, v to sem prepričana, odšteti na tisoče dolarjev. Za navaden delavnik pa bi si ga upal nase nataktni kvečjemu kak David Beckham.

“Že, že,” se ni dal, *“toda pozabljaš, da so bili Zairci prvi Afričani, ki se jim je uspelo uvrstiti na svetovno prvenstvo. Prvič v zgodovini se nam je pokazala priložnost, da se izkažemo pred vsem svetom. Če uspe Zaircem, smo verjeli, bo tudi Afrika zagledala lepše čase. Vi belci pa nas boste naposled pričeli spoštovati. Naše upanje je bilo kratko. Trajalo ni niti devetdeset minut.”*

Slednje je povedal najbolj obupano od vsega. Odločila sem se, da potegnem na plan zadnjo in morda najmočnejšo karto. Tudi sama sem si tekmo med Jugoslavijo in Zairom ogledala na lastne otroške oči. Ko so plavi zabili peti gol, sem od same sreče in vznemirjenja brcnila v radiator in si zvila gleženj. A

bolečine še občutila nisem. Gleženj me je pričel skeleti šele po devetem zadetku, saj žoga kar ni hotela več mimogrede poleteti v afriško mrežo. Toda na koncu koncev je zgodovinsko zmago naših kazila samo ena drobcena, drobcena omembe vredna podrobnost. Stisnila sem obrvi in modro povedala:

“Če se ne motim, je bil trener zairske reprezentance Jugoslovan?”

“Oh, ljuba moja,” se je posmehnil Manfred. *“Teorije zarote lahko zrasejo samo na zelniku omejene in preproste pameti.”*

Po gostilni se je razlegel pridušen hehet.

“Govori o preprosti pameti!” je prhnil Manfred in z očmi zavil k vhodnim vratom.

Na pragu je pokončno stal slok moški nedoločljive starosti v za številko ali dve premajhnem dresu holandske nogometne reprezentance. Na okrogli glavi mu je čepela zmečkana baretka. Na licih se mu je pozibaval nasmešek večnega otroštva. Iz slabo priprtih hlačnih duri so mu silile črtaste spodnjice. Čeprav

ni storil ničesar zabavnega, je bil videti silno smešen in prikupen.

"Long time no see!" se je oglasil neki moški.

"How is life, profesor!" je smeje vprašal drugi.

"Kaj bo dobrega nocoj, profesor?" je skoraj resno pobaral gostilničar. *"Dobrodošel!"*

Profesor se še zmenil ni za sumljivo dobrodošlico. Našobil je ustnice, trknil s petami ter salutiral nekam v strop. Po krajšem razmisleku si je pesti prislonil ob bok in strumno zakorakal do točilne mize ter nazaj proti vratom. Na sredini gostilne se je ustavil, napel oči in se pričel pozorno razgledovati naokrog.

"Česa ne vidim, česa ne vidim," je ponavljal in nejeverno zmajeval z glavo.

"No, kaj vidiš, profesor," so ga spodbujali hehetajoči se glasovi.

"Le česa ne vidim!" Kapo si je potegnil z glave in si jo stlačil za pas. *"Mojbog, le česa ne vidim!"*

"Daj no, profesor, povej, kaj vidiš!"

"A LOT OF LAZY AND IGNORANT NIGGERS," je izstrelil.

V Dobre stare čase je treščila strela. Sledil ji je trenutek negibne in skrajno mučne tišine. Celo glasba, kot da je potihnila. In ni jih bilo oči, ki se ne bi osuplo upirale v profesorja.

"AND, AND" je razigrano dodal, *"ONE NIGGER LOVER!"*

Dama v belem si je prva opomogla od šoka.

"In kdo si ti?! In kdo si ti, če smem vprašati?!" je zacvilila.

"Zate profesor," je odvrnil.

"Nori profesor, že mogoče," mu je naglo vrnila milo za drago.

"Nor ali ne, še vedno profesor, sem rekel," je nasmejano povedal in dami v belem z dlani cmokoma odpihnil poljubček.

"Veš kaj," je živčno stresla z glavo, kakor da bi norčev poljub res piletel na njeno lice. *"Sram te bodi, duša brezbožna! Pa ne zaradi nas, saj te še predobro poznamo. Na našo belo sestro pomisli, kako se mora počutiti, da jo takole žališ brez vsakega razloga."*

"Kdo je koga žalil?" se je začudil profesor.



“Sem mogoče rekla, da je kaj narobe z njo, ker ji je vseč naš prečastiti Christian Dior. Če bi bil jaz ženska, ti rečem, ne bi trajalo ...”

“Dovolj!” je zarohnel gostilničar. “Še eno tako in boš frčal čez prag. Jasno!”

“Kot blato,” je mirno odgovoril profesor in se popraskal za ušesom.

Oštirjeva grožnja je vendarle zalegla. Profesor se je zdaj povsem posvetil kuštranju svoje na balin pobrite pričeske. Gostje so se momljajoč zasukali vsak k svoji steklenici piva, šahista sta se sklonila nazaj nad črnobelo polje, dama v belem pa se je znova zamaknila v sveto pismo, le da zdaj ni več brala, temveč razburjeno obračala liste. Pod streho Dobrih starih časov so spet zavladale kitare. Nagnila sem se čez mizo in zašepetala v Manfredovo uho:

“Zakaj ga kličete profesor?”

“Svoje čase je študiral na ibadanski univerzi onkraj meje, literaturo ali nekaj podobnega. Tja je šel bister kot solza, vnil pa se je zmešan kot netopir po-dnevi. Čudak je sicer bil že prej. Podnevi in ponoči z nosom v knjigah. Še za nogomet mu ni bilo,” je povedal, dotočil pivo v kozarca, odpil požirek in skoraj ponosno nadaljeval: “Ibadanska univerza je zdaleč najuglednejša univerza daleč naokrog. Mo-rebiti najboljša v vsej Afriki. Tja ne more vsak. Sprejmejo samo zelo, zelo pametne in nadarjene študente.”

“Se mu je tam pripetilo kaj hudega?”

“Nihče ne ve,” je skomignil z rameni. “Eni pravijo, da mu je pričelo narobe cingljati v glavi, ker ga je zapustilo dekle. Drugi sumijo, da je pokadil preveč trave. Navsezadnje je bil v Nigeriji, ko se mu je zmešalo. Toda če vprašaš mene, ni krivo ne eno ne drugo. Poznam ga že od malih nog. Po mojem je pač eden tistih ljudi, ki se tako močno vživijo v knjige, da potem ne znajo več ločiti med prebranim in resničnostjo.”

Sočutno in s srcem, polnim razumevanja, sem se ozrla po profesorju. Obrnjen v najin kot si je prizadeval narediti lastovko.

“Ne glej ga!” me je jezno oštel Manfred. “Ko se enkrat prilepi nate, se ga težko otreseš.”

Toda bilo je prepozno. Profesor jo je že mahal k najini mizi.

“Pozdravljen, moj dobri prijatelj!” je voščil Manfredu. “Dober večer, lepa gospa!” se je poklonil meni.

“Zapri trgovino, če govoriš z damo!” je zagodrnjal Manfred.

“Ni kaj dosti na zalogi te dni. Trgovina je prazna! Oj, kako zelo prazna,” je veselo zažvrgolel.



Manfred si ni mogel kaj, da se ne bi nasmejalo. Profesor je izrabil priložnost, da je odmaknil stol in prisedel. S tal je pobral Manfredov klobuk, ga pozorno popihal in priliznjeno odložil ob krojačev komolec.

“Ne tečnari!” se mu je zahvalil Manfred.

“Sava, madame?” se je zdaj obrnil proti meni.

“Sava! Indeed,” sem hladno odgovorila.

“Ferdinand William Patrice Augustus Mojoko Molombe, osebno,” se je predstavil. “Ferdinand na kratko.”

“Zanimivo,” sem zategnila s pikrim, pokrovitelskim glasom socialne delavke. Zakaj tudi meni so njegove žaljivke še vedno trpko odzvanjale v glavi. “Zelo zanimivo. Ferdinand

torej,” sem se norčevala. “Ravno danes sem brala roman tvojega soimenjaka Ferdinanda Oyona. Zagotovo ga poznaš, saj mi je Manfred povedal, da si nadvse učen mož.”

“Katerega?” je nakremžil obraz. “Starca z medaljo ali Hišnega slugo?”

“Hišnega slugo,” sem odgovorila rahlo presenečena.

“Kako si mogla!” se je Ferdinand treščil s pestjo po čelu. “Depresivna, depresivna reč. Nobenega izhoda! Nikakršnega upanja! Vse, od začetka do konca, sama tema in prekletstvo.”

“Ampak izvrstno napisan roman?” sem vprašala neučakano, saj me je začelo res zanimati, kaj si nori profesor misli o knjigi, ki mi je zagrenila dan. Manfred me je ošinil z očitajočim pogledom.

“Brez dvoma!” je Ferdinand zavihal nos. “Toda če želiš spoznati resnično Afriko, pozabi na Oyona in raje vzemi v roko knjige Monga Betija in Chinue Achebeja.”

“Ne bodi važen,” je Manfred stanjšal oči. “Ženska ni od včeraj. Celo jaz sem prebral Achebeja.”

“In če smo že pri Achebeju,” se je razveselil profesor ter s pestjo zamahnil po zraku, “čemu le mu ne bi nazdravili. Kaj pravita?! Ena majčkena, majčkена steklenička piva za vajinega dobrega prijatelja Ferdinanda ne bi škodila!”

“To je pa že od sile!” je vzkipek prijatelj. “Kako si drzneš! Še pivo naj bi ti plačevala, po vsem, kar si prejle natvezil!”

“Kaj? Kdaj prejle?” je profesor stegnil vrat. “Pojma nimam, o čem govoriš.”

“Ne delaj se še bolj norega, kot si že,” mu je zažugal Manfred. “Ni prav nobene potrebe.”

“A misliš tisto ... “ je bil ogorčen profesor, “prej ... tam ... “ s palcem je pokazal čez svoj hrbet in se glasno zasmel. “Mojbog, mojbog! Pa saj to je bilo že zdavnaj!”

Z Manfredom sva se spogledala in izmenjala zavezniški nasmeh.

“Dragi moj prijatelj,” se je profesor nenadoma zresnil. Z levico je zgrabil Manfreda za laket, z desnico pa se je oprijel mojega baobaba. “V življenju slehernega posameznika napoči trenutek, ko se mora sprijazniti s svojimi napakami in si jih oprostiti. Sem ga pač polomil! Naj zdaj zaradi tega trpim žejo?!” Steklenico je odnesel k ustom in jo na dušek izpraznil. Zadovoljno se je obliznil. “Samo pomisli, kakšna usoda nas lahko doleti, če ne bomo odpuščali sebi in drugim. Postanemo lahko takšni kot Balkanci, nekdanji Jugoslovani ali kaj so že.” Stresel se je po vsem telesu. “Globoko, globoko nesrečni in do amena zmešani ljudje.”

Manfred je pokašljaj. Z rokama se je uprl na mizo in počasi vstal. Slekel je suknjič, ga obesil na stol ter ves čeden in zapeljivo nasmejan stopil okrog mize.

“Ljuba moja,” me je pobožal po rami, “daj, greva plesat! Glasba je čudovita. Nič ni slajšega od stare kongoleške rumbе.”

“Zares,” sem privolila brez obotavljanja, zardela in se hvaležno oklenila Manfredove možate dlani.

- 1 Foto: Borut Brumen - Djenné; Mali 1999.
- 2 Vir: Basil Davidson, *Africa. History of a Continent*. London: Spring Books 1972.
- 3 Vir: Grafika s konca 19. stoletja - arhiv Zmaga Šmitka
- 4 Vir: Georg Buschan, *Die Sitten der Voelker 2*. Stuttgart, Berlin, Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft
- 5 Vir: Georg Buschan, *Die Sitten der Voelker 2*. Stuttgart, Berlin, Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft
- 6 Vir: Georg Buschan, *Die Sitten der Voelker 2*. Stuttgart, Berlin, Leipzig: Union Deutsche Verlagsgesellschaft
- 7 Foto: Borut Brumen - Chefchauen; Maroko 1997.
- 8 Foto: Borut Brumen - Ait Ourir; Maroko 1997.
- 9 Vir: Kolonialna razglednica - arhiv Sare Lunaček.
- 10 Vir: Sarah Lunaček - Burkina Faso 1999.
- 11 Foto: Borut Brumen - Atlas; Maroko 1998.
- 12 Foto: Borut Brumen - Maroko 1997.
- 13 Vir: *Ljudstva sveta 3*. Ljubljana: Mladinska knjiga 1980.
- 14 Vir: *Ljudstva sveta 3*. Ljubljana: Mladinska knjiga 1980.
- 15 Foto: Borut Brumen - Ouagadougou; Burkina Faso 1999.
- 16 Foto: Irena Weber - Zimbabve 1998.
- 17 Foto: Sarah Lunaček - Mali 1999.
- 18 Foto: Borut Brumen - Ende; Mali 1999.
- 19 Foto: Bojan Baskar - Zimbabve 1998.
- 20 Foto: Borut Brumen - Francoski kulturni center v Bobo Dioulassou; Burkina Faso 1999.
- 21–22 Vir: Patrick G. Ilboudo, *Le FESPACO 1969–1989*. Ouagadougou: Editions La Mante 1988.
- 23 Vir: Jean Francois Bayart, Stephen Ellis in Béatrice Hibou (ur.), *The Criminalization of the State in Africa*. London: The International African Institute 1999.
- 24 Vir: Plakat za film Thierry Michela, *Mobouto, roi du Zaïre* (1999). V: *9. Festival Cinema Africano - Catalogo*. Milano: COE 1999.
- 25 Vir: Richard Wright, *Early Works I*. New York: Library of America Press.
- 26 Vir: Ernesto "Che" Guevara, *The African Dream. The Diaries of the Revolutionary War in the Congo*. London: The Harvill Press 2001.
- 27 Foto: Borut Brumen - Maroko 1997.
- 28 Foto: Borut Brumen - stenska risba s Tassili n'Ajjera; Alžirija 1999.
- 29 Foto: Borut Brumen - Maroko 1997.
- 30 Foto: Borut Brumen - Maroko 1998.
- 31 Vir: Patrick G. Ilboudo, *Le FESPACO 1969–1989*. Ouagadougou: Editions La Mante 1988.
- 32 Foto: Borut Brumen - Atlas 1998.
- 33 Foto: Borut Brumen - Maroko 1997.
- 34 Vir: Basil Davidson, *Africa. History of a Continent*. London: Spring Books.
- 35 Vir: Kolonialna razglednica - arhiv Sare Lunaček.
- 36 Vir: Basil Davidson, *Africa. History of a Continent*. London: Spring Books.
- 37 Foto: Borut Brumen - dolina Draaja; Maroko 1997.
- 38 Foto: Borut Brumen - Maroko 1997.
- 39 Vir: Karikaturist Gado - www.gadonet.com
- 40 Foto: Borut Brumen - Tata; Maroko 1998.
- 41 Foto: Borut Brumen - Bamako 1999.
- 42 Foto: Borut Brumen - Maroko 1997.
- 43 Foto: Borut Brumen - Timbuktu 1999.
- 44–45 Vir: Nigel Twose in Benjamin Pogrud, *War Wounds. Development Costs of Conflict in Southern Sudan*. London: The Panos Institute.
- 46–48 Vir: Karikaturist Gado - www.gadonet.com
- 49 Vir: Stephen Ellis, *The Mask of Anarchy. The Destruction of Liberia and the religious Dimension of an African Civil War*. London: Hurst & Company 1999.
- 50 Foto: Borut Brumen - Burkina Faso 1999.
- 51 Vir: Arhiv Sare Lunaček.

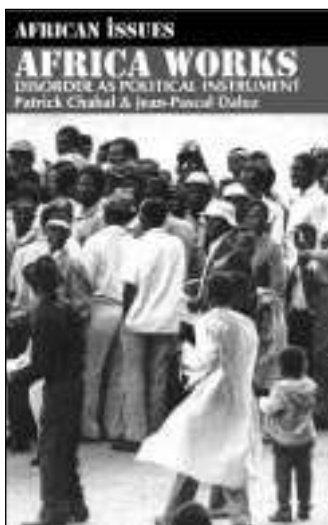
- 52 Vir: Enid Schildkrout in Curtis A. Keim (ur.), *The Scramble for Art in Central Africa*. Cambridge: Cambridge University Press 1998.
- 53 Vir: Basil Davidson, *Africa. History of a Continent*. London: Spring Books 1972.
- 54 Vir: Basil Davidson, *Africa. History of a Continent*. London: Spring Books 1972.
- 55 Vir: Flora Nwapa, *Never Again*. Ogui: Tana Press 1986.
- 56 Vir: Stephen Ellis, *The Mask of Anarchy. The Destruction of Liberia and the religious Dimension of an African Civil War*. London: Hurst & Company 1999.
- 57–58 Vir: Nigel Twose in Benjamin Pogrud, *War Wounds. Development Costs of Conflict in Southern Sudan*. London: The Panos Institute.
- 59 Vir: Nelson Mandela, *Long Walk to Freedom. The Autobiography of Nelson Mandela*. London: Little, Brown and Company.
- 60 Vir: *Ljudstva sveta 3*. Ljubljana: Mladinska knjiga 1980.
- 61 Foto: Sarah Lunaček - Burkina Faso 1999. 62. Foto: Borut Brumen - Mali 1999.
- 63–64 Foto: Borut Brumen - Bamako; Mali 1999. 65. Foto: Borut Brumen - Djanet; Alžirija 2000.
- 66 Foto: Borut Brumen - Bobo Dioulasso; Burkina Faso 1999. 67. Foto: Borut Brumen - Bamako; Mali 1999.
- 68 Foto: Borut Brumen - Marakes; Maroko 1997.
- 69 Foto: Borut Brumen - Ouagadougou; Burkina Faso 1999.
- 70 Foto: Borut Brumen - Dzanet; Alžirija 2000.
- 71–73 Foto: Borut Brumen - Mali 1999.
- 74 Vir: *Ljudstva sveta 3*. Ljubljana: Mladinska knjiga 1980.
- 75 Vir: *Ljudstva sveta 3*. Ljubljana: Mladinska knjiga 1980.
- 76–78 Foto: Borut Brumen - Mali; Burkina Faso 1999.
- 79 Foto: Borut Brumen - Ende; Mali 1999.
- 80 Foto: Sarah Lunaček - San; Mali 1999.
- 81 Foto: Borut Brumen - Burkina Faso 1999.
- 82 Foto: Borut Brumen - Burkina Faso 1999.
- 83 Foto: Borut Brumen - Murzuq; Alžirija 2000.
- 84 Foto: Borut Brumen - Mali 1999.
- 85–87 Foto: Borut Brumen - Tassili n' Ajjer; Alžirija 1999.
- 88 Foto: Borut Brumen - okolica Timbuktuja; Mali 1999.
- 89–91 Foto: Borut Brumen - Alžirija 2000.
- 92 Vir: Werner Gartung, *Die Salzkarawane. Mit den Tuareg durch die Tenere*. Bielefeld: Reise Know How Verlag 2000.
- 93–95 Foto: Borut Brumen - Mali 1999.
- 96 Vir: Heinrich Barth, *Reisen und Entdeckungen in Nord und Central-Afrika in den Jahren 1849–1855*. Gotha: Justus Perthes 1857–1858.
- 97 Foto: Borut Brumen - v okolici Djaneta; Alžirija 2000.
- 98–103 Foto: Borut Brumen - Alžirija 1999.
- 104 Vir: Mano Dayak, *Die Tuareg - Tragedie*. Bad Honnef: Horlemann 1996.
- 105 Foto: Borut Brumen - gravure v Dideru pod Tassili n'Ajjerom; Alžirija 1999.
- 106–107 Foto: Borut Brumen - Burkina Faso 1999.
- 108 Foto: Borut Brumen - Tassili n'Ajjer; Alžirija 1999.
- 109 Foto: Borut Brumen - okolica Djaneta; Alžirija 1999.
- 110–115 Foto: Borut Brumen - vasi pod Bandiagaru; Mali 1999.
- 116 Foto: Borut Brumen - Casablanca; Maroko 1998.
- 117–118 Foto: Borut Brumen - Maroko 1997.
- 119–123 Foto: Borut Brumen - Mali 1999.
- 124 Foto: Borut Brumen - Maroko 1998.
- 125 Foto: Borut Brumen - dolina Draaja; Maroko 1998.
- 126 Foto: Borut Brumen - Ouagadougou; Burkina Faso 1999.
- 127 Foto: Sarah Lunaček - Djenne; Mali 1999.
- 128 Vir: Razglednica iz Maroka (okrog 1970) - arhiv Sare Lunaček.
- 129 Foto: Borut Brumen - Burkina Faso 1999.
- 130 Foto: Sarah Lunaček - Mali 1999.
- 131 Foto: Borut Brumen - Maroko 1997.
- 132 Foto: Borut Brumen - Mali 1999.

- 133 Foto: Borut Brumen - Maroko 1997.
- 134 Foto: Borut Brumen - Burkina Faso 1999.
- 135–138 Foto: Borut Brumen - Mali 1999.
- 139 Foto: Borut Brumen - Alžirija 1999.
- 140 Vir: Basil Davidson, *Africa. History of a Continent*. London: Spring Books 1972.
- 141 Foto: Borut Brumen - Maroko 1997.
- 142–144 Foto: Borut Brumen - Mali 1999.
- 145 Vir: Prizor iz filma Luke Delrue, Congo Made in Belgium (1985). V: 9. *Festival Cinema Africano - Catalogo*. Milano: COE 1999.
- 146 Foto: Borut Brumen - parkirišče pred češko-nemško mejo 1994.
- 147 Foto: Philemon Mollo - otok Pemba 1982.
- 148 Foto: Svanibor Pettan - Zanzibar 1982.
- 149 Foto: Svanibor Pettan - otok Pemba 1982.
- 150 Foto: Svanibor Pettan - Zanzibar 1982.
- 151 Foto: Svanibor Pettan - otok Zanzibar 1982.
- 152 Foto: Millie Ho - Zanzibar 1982.
- 153 Foto: Svanibor Pettan - Zanzibar 1982.
- 154 Foto: Borut Brumen - Bamako; Mali 1999.
- 155–156 Vir: John Miller Chernoff, *African Rhythm and African Sensibility. Aesthetics and Social Action in African Musical Idioms*. Chicago: The University of Chicago Press.
- 157–158 Foto: Borut Brumen - Mali 1999.
- 159 Vir: John Miller Chernoff, *African Rhythm and African Sensibility. Aesthetics and Social Action in African Musical Idioms*. Chicago: The University of Chicago Press.
- 160 Foto: Borut Brumen - San; Mali 1999.
- 161–164 Vir: Veit Erlemann, *African Stars. Studies in Black South African Performance*. Chicago: University of Chicago Press 1991.
- 165–166 Vir: Gerhard Kubik, *Africa and the Blues*. Jackson: University Press of Mississippi, 1999.
- 167–168 Vir: CD Charles Duvelle: Burkina Faso (Prophet 09 - 1999).
- 169 Vir: Krister Malm in Roger Wallis, *Media Policy and Music Activity*. London, New York: Routledge.
- 170 Foto: Borut Brumen - Alžirija 2000.
- 171–173 Vir: Krister Malm in Roger Wallis, *Media Policy and Music Activity*. London, New York: Routledge.
- 174 Foto: Borut Brumen - Bobo Dioulasso; Burkina Faso 1999.
- 175 Foto: Borut Brumen - Begnematou; Mali 1999.
- 176 Vir: Krister Malm in Roger Wallis, *Media Policy and Music Activity*. London, New York: Routledge.
- 177 Vir: Gerhard Kubik, *Africa and the Blues*. Jackson: University Press of Mississippi, 1999.
- 178 Vir: Krister Malm in Roger Wallis, *Media Policy and Music Activity*. London, New York: Routledge.
- 179 Vir: *Ecrans d'Afrique. Revue internationale de cinema, television et video* VII/ 24, 1998.
- 180 Foto: Borut Brumen - Burkina Faso 1999.
- 181 Foto: Borut Brumen - Merzuga; Maroko 1997.
- 182–183 Foto: Borut Brumen - Burkina Faso 1999.
- 184 Vir: *Afrika Filmfestival*. Leuven, Dilbeek, Diest, Aarshot 20. 4.–11. 5. 1999.
- 185 Vir: Manthia Diawara, *African Cinema. Politics and Culture*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press 1992.
- 186–187 Vir: Patrick G. Ilboudo, *Le FESPACO 1969 - 1989*. Ouagadougou: Editions La Mante 1988.
- 188 Vir: *Ecrans d'Afrique. Revue internationale de cinema, television et video* VII/ 24, 1998.
- 189 Vir: Manthia Diawara, *African Cinema. Politics and Culture*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press 1992.
- 190 Vir: *Afrique litteraire et artistique* 49, 1978.
- 191–193 Vir: Patrick G. Ilboudo, *Le FESPACO 1969–1989*. Ouagadougou: Editions La Mante 1988.
- 194 Foto: Borut Brumen - Ouagadougou; Burkina Faso 1999.
- 195 Foto: Borut Brumen - Tassili n'Ajjer; Alžirija 1999.
- 196 Foto: Sarah Lunaček - Dire; Mali 1999.
- 197 Vir: Chinua Achebe, *Okonkwo*. Maribor: Založba obzorja.
- 198–199 Vir: Michel Leiris in Jacqueline Delange, *Afrika. Die Kunst des schwarzen Erdteils*. Muenchen: Verlag C.H. Beck 1968.

- 200 Vir: Marie Umeh (ur.), *Emerging Perspectives on Flora Nwapa*. Trenton: Africa World Press 1998.
- 201 Foto: Borut Brumen - Mali 1999.
- 202 Vir: Flora Nwapa, *Efuru*. Oxford: Heinemann 1978.
- 203 Vir: CD Charles Duvelle: Niger (Prophet 04 - 1999).
- 204 Foto: Borut Brumen - Ouahigouya; Burkina Faso 1999.
- 205 Foto: Borut Brumen - Tassili n'Ajjer; Alžirija 1999.
- 206 Vir: Nigel Twose in Benjamin Pogrud, *War Wounds. Development Costs of Conflict in Southern Sudan*. London: The Panos Institute.
- 207 Foto: Borut Brumen - Bamako; Mali 1999.
- 208 Vir: Marie Umeh (ur.), *Emerging Perspectives on Buchi Emecheta*. Trenton: African World Press 1996.
- 209 Vir: Buchi Emecheta, *The Joys of Motherhood*. London: Heinemann 209.
- 210 Vir: *Ljudstva sveta 3*. Ljubljana: Mladinska knjiga 1980.
- 211 Foto: Borut Brumen - Alžirija 2000.
- 212 Foto: Borut Brumen - Anti Atlas; Maroko 1998.
- 213–214 Foto: Borut Brumen - Marakeš; Maroko 1997.
- 215 Foto: Borut Brumen - Gorges du Todra; Maroko 1997.
- 216 Foto: Borut Brumen - Merzuga; Maroko 1997.
- 217 Foto: Borut Brumen - Alžirija 2000.
- 218 Foto: Borut Brumen - Maroko 1998.
- 219 Foto: Borut Brumen - Mali 1999.
- 220–229 Foto: Borut Brumen - Alžirija 1999–2000.
- 230 Foto: Borut Brumen - Maroko 1998.
- 231 Foto: Sonja Porle
- 232–238 Foto: Tomo Križnar
- 239–242 Foto: Borut Brumen - Mali 1999.
- 243 Foto: Borut Brumen - Maroko 1997.
- 244 Foto: Borut Brumen - Mali 1999.
- 245 Foto: Borut Brumen - Maroko 1997.
- 246 Vir: Nigel Twose in Benjamin Pogrud, *War Wounds. Development Costs of Conflict in Southern Sudan*. London: The Panos Institute.
- 247 Vir: Nacionalna galerija moderne umetnosti - Lagos; Nigerija.
- 248–250 Foto: Nikolai Jeffs - Nigerija 1998.
- 251 Vir: Robert Wren, *Those Magical Years*. Boulder: Free Continents 1990.
- 252 Vir: Rolf Brockman in Gerd Hötter: *Adunni. A Portrait of Susan Wenger*. Muenchen: Trickster Verlag 1994.
- 253 Vir: *Black Orpheus* 2/1, 1968.
- 254–255 Vir: Frank Willet, *African Art*. London: Thames and Hudson 1997.
- 256–262 Foto: Nikolai Jeffs - Nigerija 1998.
- 263 Vir: Wole Soyinka, *The burden of Memory, the Muse of Forgiveness*. Oxford: Oxford University Press 1999.
- 264 Vir: Ken Saro-Wiwa, *On a Darkling Plain*. Saros: Port Harcourt 1989.
- 265 Vir: Robert Wren, *Those Magical Years*. Boulder: Free Continents 1990.
- 266–274 Foto: Sonja Porle



Citalnica



Patrick Chabal & Jean-Pascal Daloz

Africa Works – Disorder as Political Instrument

The International African Institute v sodelovanju z založbama James Curry in Indiana University Press, zbirka African Issues, 1999

Knjiga Africa Works se je v dveh letih po izidu uveljavila kot eno temeljnih sodobnih del o afriškem vsakdanu, saj v nasprotju z večino literature o afriški celini ni napisana tendenciozno, ampak poizkuša odkriti zakonitosti, ki vladajo afriškemu političnemu življenju in jih predstaviti bralcu brez pretiranega moraliziranja. Čeprav je knjiga namenoma pisana tako, da je razumljiva širokemu krogu bralcev, tudi tistim, ki ne poznajo specifične posameznih afriških problemov, se je od izida trdno zasedla na seznamih obvezne literature študentov afrikanistike na večini svetovnih univerz.

Knjiga je sestavljena iz uvoda in štirih delov, od katerih je zadnji del nekakšna sinteza prejšnjih razmišljanj. V uvodu avtorja pojasnita, kaj je namen knjige: pojasniti, kaj - kako in zakaj - se v Afriki pravzaprav dogaja. Pojasnita tudi, da se zavedata težavnosti naloge, ravno tako se zavedata, da bo

naloga ostala nedokončana. Svoje delo vidita predvsem kot analitičen okvir, ki naj bi pomagal pri razlagi dogajanj v sodobnih afriških družbah. Zato se razlaganja sedanjih afriških problemov lotevata kompleksno - analizirati jih poizkusita s političnimi, družbenimi, zgodovinskimi in eko-nomskimi zakonitostmi. S takšnim pristopom se želita izogniti pastem, v katere se ujamejo nekateri (morda celo dobronamerni) analitiki afriške sedanosti: klišeju, da je Afrika brezupno zaostala, in sicer zaradi "neracionalnosti" prebivalcev; in pa drugi skrajnosti, ki idealizira predkolonialne afriške družbe in krivdo za "nerazvitost" Afrike pripisuje kolonializmu. Resnica je, kot navadno, nekje vmes, Chabal in Daloz pa sta si kot cilj zadala dokazati: "... da lahko politična dejanja v Afriki razložimo z racionalnim vedenjem, ne le kot 'zaostalost'. Afričani se ne vedejo nič manj ali bolj racionalno kot kdorkoli drug".

Profesorja Patrick Chabal (King's College, London) in Jean Pascal Daloz (CRNS - Centre d'Etudes Afrique Noire, Bordeaux) se pri delu omejita na podsaharsko Afriko, natančneje na njen zahodni del. Njune trditve so delno preverjene v državah vzhodne Afrike, ne zanimata pa ju skrajni sever in jug celine, torej magrebske države, Egipt in Južnoafriška republika. Tudi na tem omejenem ozemlju najdeta med posameznimi državami bistvene razlike, vendar pa trdita, da je med njimi mogoče potegniti nekatere vzporednice (neučinkovitost vlad in administracije, splošno nespoštovanje političnih in gospodarskih pravil ipd.). Ker pa je, kot zatrjujeta, njun pristop analitičen, in ne normativen, se poizkušata izogniti vrednotenju omenjenih (in drugih) karakteristik afriške politike, kritiziranju nemodernizacije, obtoževanju avtokracij in tako naprej. Edino kar si dovoljujeta obžalovati (kot pišeta v uvodu), sta revščina in kršenje človekovih pravic.

Teze predstavita v štirih delih, ki se ukvarjajo z "neformalizacijo" politike, retradicionalizacijo afriških družb in vprašanjem identitete, gospodarskim propadom in koristmi, ki iz njega izhajajo, ter poizkusom vzpostavitve nove paradigme za funkcioniranje afriških držav.

V prvem delu, imenovanem The Informalization of Politics, se posvečata vprašanju, kako deluje afriška politika. Izraz informalizacija, ki se ga v slovenščino ne da povsem posrečeno prevesti, je bil izbran zaradi aluzije na neformalno (sivo) ekonomijo. "Neformalizirana" politika je torej tista, ki se odvija mimo splošno veljavnih zakonitosti poli-

tičnega delovanja. V treh poglavjih prvega dela avtorja razlagata, kakšen je sploh položaj države in političnih struktur v afriških družbah. Kot kažejo dogodki, je afriško državo še vedno mogoče voditi kot "zasebni projekt" ali jo imeti za vir dohodka, saj v nasprotju z zahodno državo javna in zasebna sfera nista ločeni, torej so državne strukture in administracija bistveno bolj odvisne od dnevne situacije, kot bi bilo to kadarkoli sploh mogoče v zahodnih državah (pri vsakem uradniku veljajo za vsako stranko drugačna pravila, je skorajda aksiom, ki je dobro znan vsem, ki so imeli kadarkoli opravka z afriško birokracijo). V poglavju, kjer se dotikata korupcije in nepotizma, opozarjata, da obstaja zelo tanka meja med sicer nelegalno, a še vedno družbeno sprejemljivo korupcijo (in nepotizmom) in stopnjo, ko oba izgubita "podporo", posledice pa so bistveno bolj drastične, kot pri korupcijskih aferah drugod po svetu. Korupcija in nepotizem sta politikom celo "potrebna", saj je skorajda nemogoče, da bi kandidat brez lastnih sredstev (ali tak, za katerega je sumiti, da pri zaposlovanju ne bo dajal prednosti prebivalcem svoje pokrajine) dobil zadostno politično podporo pri volilcih. Zato je eden od problemov sodobnih afriških družb tako imenovano rotiranje elit, ki je značilno za vse veje oblasti (in celo za nevladne organizacije). Chabal in Daloz ne definirata natančno, kakšna kombinacija sredstev, socialnega statusa in karizme je potrebna, da posameznik postane član elite.

V drugem delu, *The "Retraditionalization" of Society*, želita avtorja opozoriti na tako imenovano iracionalno v vsakdanjem življenju afriških družb. Z iracionalnim označujeta tiste pojave, ki po pričanju zahodnih politikov (in političnih komentatorjev ter dela javnosti) preprečujejo Afriki napredek. Najbolj vidni načini retradicionalizacije so neprilagajanje zahodnemu konceptu moderne družbe, razlike pri definiranju identitete, rastoč pomen afriških religij, nezmanjšan vpliv čarovništva in stopnjevanje kriminalnih aktivnosti v skrajno, pogosto ritualizirano nasilje v primeru socialnih nemirov.

Izraz retradicionalizacija dajeta avtorja v navednici in zdi se, da ga uporabljata samo zato, da se izogneta drugim, bolj "populističnim" izrazom, ki navadno krasijo članke o Afriki (barbarstvo, plemenski spopadi, neciviliziranost ipd.). Jasno nam tudi dajeta vedeti, da vprašanje identitete, ki je trenutno modno vprašanje na zahodu, za Afričane

ni tako bistveno, pravzaprav ni tako bistveno, da bi bilo edino "odgovorno" za probleme in razpadanje držav. Identiteta se izraža tudi v vezi, ki jo Afričani čutijo s svojimi predniki - in identificiranje s skupino se kaže tudi v političnih odločitvah, kot je na primer protežiranje določenih skupin (to je nekoliko v nasprotju z njuno prejšnjo trditvijo). Drugo poglavje tega dela se ukvarja s čarovništvom in z uroki, ki sta za Chabala in Daloz relevantna faktorja v političnem življenju in nadvse primerna za razlago nenavadnih dogodkov (npr. poraza na volitvah). Obtožba, da gre pri neki osebi/frakciji/plemenu ... za čarovništvo, pa je tudi oblika socialnega pritiska, ki obdolženca zavezuje, da se začne obnašati v skladu s pričakovani družbe, in torej funkcionira kot oblika nadzora. V nasprotju s tem pa nasilje, ki smo mu priča, deluje podobno kot korupcija: nelegalno, a do neke mere družbeno tolerirano, ni element nadzora, ampak element prisile.

V tretjem delu, naslovljenem *The Productivity of Economic Failure*, se avtorja posvetita problemu korupcije, odvisnosti in razvoja. Čeprav v vseh državah obstajajo protikorupcijski programi, so gospodarske razmere takšne, da je določena stopnja korupcije percipirana kot nujna za delovanje gospodarstva, saj deluje kot nadomestek za distribucijske mehanizme, ki bi jih sicer morala voditi država. Drugi, nič manjši problem, je problem odvisnosti. Odvisnost se je začela ob kolonizaciji in se nadaljuje do današnjih dni ob pomoči svetovnih inštitucij, ki podpirajo nekdanje kolonialiste, in Afriškim državam pomagajo zgolj s posojili. Odvisnost od kolonizatorjev, planskega kmetijstva (ki je pogosto uničilo mikroklimo, povzročilo sušo in pahnilo državo v odvisnost od dragih umetnih gnojil in uvoza drage hrane) in programov Mednarodnega denarnega sklada in Svetovne banke je nadalje oslabilo afriške države in trenutno ni videti konca krize. Chabal in Daloz se sprašujeta, ali nismo z vsiljevanjem zahodnega modela modernizacije uničili tistega, kar bi bilo povsem uspešno afriško prilagajanje modernim časom.

V četrtem delu, *A New paradigm*, avtorja v enem samem poglavju (*The Political Instrumentalization of Disorder*) še enkrat povzameta teze, ki sta jih obdelala v knjigi in na kratko predstavi svojo (precej pesimistično) vizijo afriške prihodnosti.

Knjiga Patricka Chabala in Jeana-Pascale Daloza je s svojim pristopom zanesljivo bistveno bolj nepristranska do sodobnih afriških dogodkov

kot večina del, ki sem jih v zadnjem času prebrala o Afriki, vendar pa bi rada opozorila na dve stvari: kljub zatrjevanju, da ne bosta moralizirala, avtorja sem in tja posvojita dikcijo vsevednega zahodnjaka (in imata ob tem še to prednost, da sta priznana strokovnjaka afrikanista in da sta oba dalj časa živela v Afriki). Drugo, zame bolj moteče, pa je bilo stalno navajanje razlik med afriškimi in zahodnimi družbami. Pošteno bi bilo, da bi (ob zelo splošnem zatrjevanju, da so nekatere stvari sicer res značilne samo za Afriko, večina pa se lahko zgodi kjerkoli) poiskala tudi podobnosti: od recikliranih elit do korupcije in nepotizma; vsi ti pojavi niso tuji nobeni zahodni državi, celo (ali še posebej) najbolj afirmiranim demokracijam ne. In tudi izgovarjanje na čarovništvo se sem ter tja najde.

Barbara Skubic



zusammenfassungen

povzetki

abstracts

Zmago Šmitek

Egipt - dežela slovenske fascinancije

Ključne besede: historična antropologija, Egipt, Slovenija

Zveze današnjega slovenskega ozemlja z Egiptom in njegovo kulturo segajo že v antično dobo. Arheološke najdbe po eni strani razkrivajo egipčanski import, po drugi pa razširjenost kultov Ozirisa in Izide ter Serapisa. V zgodnjem krščanstvu se podredno (prek irskih misijonarjev) kaže koptski vpliv. Možnost spoznavanja egipčanske kulture so predstavljala tudi romanja v Sveto deželo in odhajanja na križarske pohode (npr. obleganje trdnjave Damiette v Nilovi delti). Kasnejši bolj ali manj sovražni odnosi med Evropo in islamskim svetom pa vendarle niso povsem onemogočili trgovskih in drugih stikov (npr. prek Benetk). Evropsko prodiranje v Egipt se je začelo ponovno v 18. Stoletju z aktivnostjo frančiškanskih misijonarjev, med katerimi je bilo tudi nekaj Slovencev. To delovanje se je razmahnilo sredi 19. Stoletja in seglo ob Nilu vse do Sudana (Knoblehar). Spremljala ga je živahna trgovska in politična dejavnost (Lavrin). V drugi polovici 19. stoletja je z rednimi, hitrimi ladijskimi linijami (npr. tržaški Lloyd) potovalo v Egipt in Levant tudi vse več turistov. Do 2. svetovne vojne se je v Egiptu zaposlovalo veliko Slovencev in Slovenk, prvi pri gradnji Sueškega prekopa, druge pa kot dojilje, otroške vzgojiteljice in sobarice. Hkrati s tem je od 40. let 19. stoletja naraščalo tudi intelektualno zanimanje Slovencev za Egipt (zbiranje starin, arhitektura, umetnost, medicina ipd.).

Irena Weber

Kokoši se nikdar ne zmotijo

Ključne besede: etnografija, potopisi, fikcija, Zimbabve, Doris Lessing, Sekai Nzenza Shand.

Članek raziskuje sečišča etnografskih monografij, potopisov in literature s poudarkom na etnografskem branju potopisov. Sodobna potopisa iz Zimbabveja (Doris Lessing in Sekai Nzenza Shand) predstavljata, kar bi lahko poimenovali avtoetnografski potopis; osebna pripoved je družbeno in kulturno kontekstualizirana znotraj domačega okolja. V opisu in analizi etnografskega materiala iz obeh potopisov se avtorica obrne tudi na komparativno fikcijo ter na lastne potopisne beležke iz Zimbabveja.

Bojan Baskar

Kje se začne Afrika? Južnoevropski kolonializmi in Evrafrika

Ključne besede: Severna Afrika, antropologija, zgodovina, kolonializem

Članek analizira različne oblike ideološke legitimacije južnoevropskih (španskih, francoskih in italijanskih) kolonialnih prizadevanj v Severni Afriki (Španski Maroko, Francoski Maroko, Alžirija, Tunizija, Libija) in pokaže, da se te ideologije jasno razlikujejo od orientalističnih. Te ideologije pravzaprav predstavljajo *drugi pol "velikega orientalizma"* (pojmovanega kot reifikacija, esencializacija Drugega), in sicer s tem, da mobilizirajo argumentativne strategije, ki poskušajo dokazati, da so kolonizirano ljudstvo, njegova kultura, njegove kulturne krajine in drugo pravzaprav zelo podobni, če ne kar identični kolonialistični naciji. Vrsta antropologije, ki ustreza temu kolonializmu "*na kratke razdalje*", je antropologija kontinuitete (npr. difuzionizem) v kontrastu z antropologijo diskontinuitete, antropologijo ostro zamejenih kultur (npr. kulturni relativizem).

Georg Elwert

Tržišča nasilja. Analiza o ciljni racionalnosti nasilja

Ključne besede: Afrika, Evropa, antropologija, ekonomija, konflikti in vojne

Nasilje povezujemo z iracionalnostjo in čustvi. Da bi pokazal pomen ciljne racionalnosti pri uporabi nasilja, je avtor raziskal ekstremne primere dozdevno iracionalnega nasilja, še posebej državljanske vojne. Pri tem se je pokazalo, da za mnogimi državljskimi vojnami dvajsetega stoletja, ki uničujejo "*obilje nacij*", stojijo gospodarji vojn, ki izrabljajo nasilju prepuščena območja (t.j. območja brez monopola nad nasiljem), kjer gospodarijo na visoko dobičkonosnih tržiščih nasilja. Ta prispevek raziskuje dva bistvena strukturna elementa, stabilizacijo in dobiček teh "*tržišč nasilja*". Če obstaja evolucijska shema večjega ali manjšega ciljnoralnega ravnanja z nasiljem, raziščem s pomočjo treh afriških družb na obrobju svetovnega tržišča. Glede na vsakokratne cilje oblastne, prestižne in blagovne akumulacije se tudi tam kot ciljno racionalne pojavljajo zelo različne oblike ravnanja z nasiljem. Pri tem bo postalo jasno, da se vzorec nasilja stabilizira predvsem z vzpostavitvijo druge motivacijske ravni, ki presega življenjsko dobo človeka.

Julia Elyachar

Nezakonita povezava Seattle in Wall Streeta: visoke finance in nizka kultura v "neformalni ekonomiji" Kaira

Ključne besede: ekonomski razvoj, Egipt, nevladne organizacije, mikroposojila.

Članek analizira nove oblike razvojnih praks v Egiptu, ki gradijo na domačih ekonomskih praksah, ki so veljale za zastarele, ne da bi jih skušale spremeniti. Članek se odpre s trenutkom diskurzivne enotnosti med antiglobalističnimi protestniki, Svetovno banko ter investicijskimi bankirji. Vsi se strinjajo, da je treba razvoj devolvirati "k ljudem". Opira se na etnografsko terensko delo v Kairu med letoma 1993 in 1996 ter prikazuje, kaj vsebuje tovrstni pristop k razvoju, ki je strukturiran okoli nevladnih organizacij in mikroposojil revnim. Prav tako prikazuje nekatera protislovja, ki jih spodbuja ta pristop k razvoju, ki se ogiblje državi v dobro ljudem in civilni družbi. Terensko delo za članek je bilo opravljeno v državnih institucijah, NVO in mednarodnih organizacijah s sedežem v Kairu ter tudi v delavnicah in domovih skupnosti, ki so bile objekt tovrstne razvojne pomoči.

Rita Astuti

Užitek trgovanja

Ključne besede: Madagaskar, antropologija, ekonomija

V tem prispevku sem skušala uskladiti interese kulture in ekonomije v zgodbi ženske iz skupine Vezo na Madagaskarju, ki se v odločnem sledenju lastni koristi srečuje z nekaj graje in veliko občudovanja. Namen te zgodbe je, da nas prestavi onkraj substantivističnega stališča, ki vidi nasprotje med kulturo in ekonomijo, in upamo, da smo presegli tudi eno od njegovih najbolj vplivnih kritik. To nas popelje v domeno individualne motivacije, kjer bomo odkrili trg kot vir užitka.

Borut Brumen

Pozabljeni od boga in preleteti od zgodovine: Tuaregi in njihov boj za preživetje

Ključne besede: Tuaregi, Mali, Niger, etnologija, antropologija meja in konfliktov, etnična zgodovina, kolonializem

V zadnjem desetletju smo v Sloveniji priče povečanega zanimanja (strokovne) javnosti za Afriko. To je na eni strani pripeljalo do procesa spreminjanja podob(e) o Afriki, istočasno pa smo še vedno pod informacijsko

(samo)blokada, zaradi katere je ta proces obeležen predvsem s (pre)oblikovanjem stereotipnih predstav in predsodkov o Afriki. Številni afriški družbeni problemi in konflikti se zato v Sloveniji še vedno razlagajo zgolj kot posledice zaostalosti, pozablja pa se na posledice (neo)kolonializma in sodobnih globalnih ekonomskih in političnih tokov. Te avtor predstavi na primeru zadnjega tuareškega upora v Nigru.

Najprej opiše politično organizacijo, socialno stratifikacijo in etnično ter tudi kolonialno zgodovino Tuaregov. Obsežen uvodni pregled mu služi za pojasnjevanje konfliktnega položaja, v katerem so se Tuaregi znašli po kolonialni osamosvojitvi. K oblikovanju današnje tuareške identitete in nastanku zadnjega oboroženega upora v Maliju in Nigru leta 1990 so prispevale tako notranja politika nigerske in malijske države kot tudi zgodovinske okoliščine in nekatere poteze mednarodne politike. Avtor ugotavlja, da je prav kolonialna dediščina, ki se je prenesla na nove nacionalne države z njihovimi državnimi mejami, Tuarege dobesedno prisilila v konfrontacijo z državo. Na zadnji tuareški upor moramo zato gledati kot na poslednje dejanje v seriji stoletne pregovorne tuareške nepokorščine, ki nas zaradi nekaterih značilnosti opozarja na pretekle odnose med posameznimi tuareškimi skupinami, njihovimi federacijami in oddaljenimi vladarji. Pa tudi o še živi tradicionalni družbeni strukturi, slavljenju banditizma in verovanja v močnega vodjo. Eden izmed teh je bil Mano Dayak, ki je v nekaterih evropskih državah uspel mobilizirati javno mnenje za podporo njihovega boju tudi s pomočjo uporabe starih, evropskih, orientalističnih predstav o Tuaregih. Avtor sklene razpravo z analizo vzrokov in posledic tuareškega upora, in pri tem izpostavi nadaljnje možne politične usmeritve Tuaregov.

Georges Sawadogo

Semiotična analiza mita o izvoru kovačev iz Loude (mosijska vas v Burkini Faso)

Ključne besede: Burkina Faso, semiotika, mit

Avtor izhaja iz prepričanja, da je z globljim spoznavanjem načinov življenja in struktur delovanja manjšinskih ljudstev mogoče v kali zatreti nestrpnost in izključevanje, katerih žrtve so ta ljudstva. Zato predstavi manjšinsko skupnost kovačev v mosijski vasi Loude v Burkini Faso, ki je še vedno pogosto predmet diskriminiranja. Takšno družbeno prakso avtor razkrinka s semiotično analizo o izvoru kovačev v mosijski vasi Loude.

Od dišav iz maminih loncev do vonjav s stojnic na trgu

Ključne besede: Zahodna Afrika, antropologija, prehrana

Afrika je bila prvo antropološko ozemlje za preučevanje prehrambenih navad. Že leta 1932 je Audrey Richards napisala prvo študijo prehrane v antropologiji. Od takrat so ji sledili številni afrikanisti, v veliki meri prav v zahodni Afriki, katere prehrabene navade so tudi tema tega članka. Hrana in prehrabene navade predstavljajo bogato področje znotraj socialne antropologije in tudi v tako imenovanih nutricionističnih študijah. Članek se ukvarja samo socialno antropološkimi aspekti preučevanja prehrane.

Ker je zaradi velikosti zahodne Afrike posploševanje o prehrabnih navadah nemogoče, nudi članek kratek pregled glavnih tekstov, ki so bili objavljeni od leta 1936 vse do leta 1999. Pozornost pri predstavitvi izbranih tekstov je namenjena predvsem skupnemu uživanju hrane ('komensalnosti') in drugim aspektom družinske prehrane.

Boštjan Plut

Trenutki zgodovin Afrike

Ključne besede: zgodovina Afrike, ekonomski razvoj, kolonializem, trgovina s sužnji

Današnja izrinjenost zgodovine Afrike v našem prostoru, kaže, da se še nismo premaknili iz starega dojemanja Afrike (predvsem podsaharske) kot celine brez zgodovine. Vendar podoba Afrike in črnih Afričanov ni bila vedno takšna. Antično videnje te celine, kolikor so jo poznali, je bilo popolnoma drugačno. Tudi muslimanski popotniki z Ibn Batuto na čelu, so dojemali Afriko kot bogato, razvito in nekoliko nenavadno ozemlje. Prodor Evrope je bil po današnjih merilih precej počasen, v prvem obdobju (15-18 stoletja) so bili stiki predvsem trgovski. Vendar je bilo to trgovanje popolnoma drugačnega tipa kot prejšnje, saj je zlato in slonovo kost zamenjala trgovina s sužnji in z orožjem. Ta neenakovredna izmenjava je Afriko ekonomsko uničila in začela nov trend, ki se je končal v sinonimu za nerazvitost in revščino.

Svanibor Pettan

Glasbeno življenje na Zanzibaru in slovenska etnomuzikologija

Ključne besede: Afrika, Zanzibar, Slovenija, etnomuzikologija

Tekst je razdeljen v štiri tematske celote. V prvem delu je kot problem zastavljen odnos stroke do raziskav zunaj nacionalnega ozemlja. Predstavljenih je devet ključnih argumentov, s katerimi so predstavniki folkloristične paradigme v etnomuzikologiji zavračali tovrstne iniciative, ter protargumentacija, ki zaznamuje poglede moderne etnomuzikologije. Predmet slednje ni le ljudska glasba na nacionalnem ozemlju raziskovalca, temveč glasba kot univerzalni, vsečloveški fenomen. Drugi del obravnava neposredno izkušnjo raziskovanja glasbenega življenja na vzhodnoafriškem otoku Zanzibaru, vključno z metodološkimi izhodišči, neposrednimi pripravami in terenskim delom. Tretji del predstavlja nalogo samo kot rezultat raziskovanja in aplikacije izhodišč moderne etnomuzikologije. Upošteva splošni in glasbeni kontekst, glasbene stile in primerna glasbila ter posamezne glasbene pojave, kot so iniciacijski obred za dekleta, glasbenoterapijski obred in tako imenovani zanzibarski balet. V sklepnem delu je podan seznam uglednih etnomuzikologov iz Afrike, Evrope in Amerike, katerih dela obravnavajo afriške glasbe, in sicer za opogumljanje tistih kolegov v Sloveniji, ki čutijo, da še nimajo zadostnih izkušenj z afriškimi glasbami.

Ičo Vidmar

Afrike v godbah

Ključne besede: Afrike, godbe, world music, etnomuzikologija, kolonizacija, industrializacija, migracije.

"Sonična industrija" world music nam neprestano kaže podobo afriške glasbe, ki jo po eni strani stereotipno enoti, po drugi pa jo idealizira, lokalizira, nacionalizira z alibijem tradicionalnosti, kar je hrbtna stran istega kovanca v glasbenem promocijsko-žurnalističnem diskurzu. Zastavek pričujočega besedila je, da je Afriko in njeno glasbo potrebno misliti v množini; so Afrike, ki na različne načine živijo, se udejanjajo v godbah. V oporo so mu zagate sodobne afrikanistične etnomuzikologije, ki nam ob socialnih zgodovinah glasb kažejo na zgodovinski

kontekst, v katerem so se oblikovale, preoblikovale, si prisvajale moderne zahodne pop obrazce in postajale panafriške ali lokalne. Posamične zgodovine urbanih, medijsko posredovanih godb v treh različnih državah - v Nigeriji, Južni Afriki in Keniji - razkrivajo dinamiko glasbenega življenja in stanovitnost kulturnih oblik, njihovo ranljivost in moč, ki jim jo pripisujejo njihovi praktiki in poučevalci.

Sarah Lunaček

Vpliv (post)kolonialne politike na razvoj filmov v Senegalu in Nigeriji na primeru Sembeneja in Baloguna

Ključne besede: Senegal, Nigerija, afriški film, antropologija

V prispevku sem želela temeljito predstaviti afriški film na podlagi dveh precej različnih "kinematografij", in sicer senegalske in nigerijske, skozi opus njunih dveh najbolj uveljavljenih režiserjev, Ousmaneja Sembeneja in Ole Baloguna. Na razvoj filmov v obeh državah je vplivala francoska in angleška kolonialna in postkolonialna politika do filmov. Francozi so v času kolonializma preprečevali snemanje Afričanom, medtem ko so Angleži izvajali snemanje vzgojnih filmov skupaj z domačini. Po osamosvojitvi nekdanjih kolonij Angležev filmi v kolonijah niso več zanimali, Francozi pa so hoteli ohraniti tako imenovan kulturne vezi s kolonijami tudi prek filma. Čeprav je imela francoska pomoč številne pomanjkljivosti, je vendarle prispevala k porastu filmov v frankofoni zahodni Afriki, kjer je nastalo tudi veliko več družbeno kritičnih filmov kot v anglofoni zahodni Afriki. K temu je treba dodati tudi, da so bili v panafrškem filmskem združenju, ki si je prizadevalo za izboljšanje razmer filmske produkcije in si delilo skupno idejno podstat dekolonizacije in panafricanizma, aktivni predvsem režiserji iz nekdanjih francoskih kolonij. Režiserji v angleških kolonijah, ki niso bili deležni niti tuje niti državne pomoči in so bili prepuščeni lastni iznajdljivosti in posojilom, so bili odvisni od uspeha filmov, zato so morali razmišljati predvsem o zabavi za občinstvo. Te razlike so razvidne tudi v delu Sembeneja in Baloguna, in njunem odnosu do filma.

Pina Stepan

Ženske v afriški literaturi

Ključne besede: afriški roman, kolonialno obdobje, etnografija, afriške pisateljice

Afriško književnost so v svetu opazili prej kot pri nas, zato je veliko več prevedenih del in napisanih študij. Z začetki te književnosti se pojavijo vprašanja, kaj prinaša, zakaj se večja krog bralcev in, nenazadnje, kako pojasniti pravi *ŷbumŷ* pisane besede v afriškem svetu, ki je v veliki meri še nepismen. Afriška književnost bralcem nudi avtentičen svet, ki ni primerljiv z drugimi. Ta avtentičnost se ne kaže samo v procesu nastajanja, ampak tudi v samem razvoju afriške književnosti.

Pisatelji in pisateljice so se izkazali za pronicljive opazovalce domačinskega življenja. Stališče pisateljic je bilo v nasprotju z moškimi kolegi naperjeno proti patriarhalni ureditvi afriške družbe. Z deli so želele opozoriti na položaj žensk v tradicionalni družbi, v kateri so prevladovali patriarhat, dogovorjene poroke, poligamija, klitoridektomija; opozoriti na družbo, ki so jo pisatelji tako povečevali in idealizirali, vključno z zatiranjem žensk v nji. Tudi v njihovih romanih so bili ženski liki v ozadju in niso igrali pomembne vloge. Pisateljice so situacijo obrnile in v ospredje romanov postavile samostojne ženske s pokončno držo in s tem opozorile, da imajo afriške ženske lastno voljo in glas, ki se sliši. Pod evropskim vplivom so videle napake poročnih pravil, kjer so si morale žene deliti može. Avtorice so bile tiste, ki so se zavedale napetosti, do katerih je prihajalo pri takih porokah med soženami. Biografije nekaterih nam povedo, da so se v življenju seznanile z drugačno zahodno kulturo in z drugačnim načinom življenja; nekatere med njimi so celo zapustile Afriko in se naselile v Evropi, kjer so bile dejavne v boju za pravice afriških žensk.

Gorges Sawadogo

Burkinska poezija v francoščini - nekaj opornih točk

Ključne besede: Burkina Faso, zgodovina, poezija

Spis s svojimi stališči ponazarja jedrnat opis pglavitnih etap, statusa in temeljnih značilnosti burkinske poezije, ki je pisana v francoščini. Zgodovino burkinske poezije, pisane v francoščini, bi lahko razdelili v štiri etape, ki ustrezajo časovno točno določenim družbenozgodovinskim obdobjem. Takšna

razdelitev upošteva tematiko in družbenozgodovinski kontekst, v katerem so dela nastala. Gre za poezijo šestdesetih let ali poezijo "epigonov", poezijo sedemdesetih let ali poezijo "ukoreninjanja" in "odpiranja", poezijo osemdesetih let ali poezijo "revolucionarnega" obdobja in poezijo devetdesetih let ali "liberalno" poezijo.

Poglavitna prednost takšne delitve je razdelitev na desetletja, zaradi česar je mogoč širši pregled nad kriteriji, ki jo utemeljujejo, namreč družbenozgodovinskim in tematskim kontekstom. Naj takoj poudarimo, da dela, ki so bila objavljena v teh različnih obdobjih, niso bila vedno napisana v istih obdobjih, in da med njimi ni nujno neke tematske enotnosti. Poleg tega moramo ugotoviti, da je burkinska poezija tudi brez sistematičnega teoretiziranja sledila poti afriške književnosti.

ABSTRACTS

Zmago Šmitek

Egypt The Land of Slovene fascination

Keywords: Historical anthropology, Egypt, Slovenia

Connections between the territory of present day Slovenia and Egypt, its culture, go back to antiquity. On the one hand, archeological findings reveal importations from there, while, on the other, the widespread presence of the cults of Oziris, Izida and Serapes. In the period of early Christianity one indirect influence (via Irish missionaries) is also that of the Copts. The possibilities for acquaintance with Egyptian culture were also raised by pilgrimages to the Holy Land and the crusades (e.g. the siege of Damiette in the Nile delta). Later, more or less hostile relations between Europe and the Islamic world did not, however, completely disallow for mercantile and other contacts (e.g. via Venice). The European incursion into Egypt began again in the 18th century with the activities of the Franciscan order there whose ranks included some Slovenes. Its activities increased in the middle of the 19th century and, following the Nile, reached to Sudan (Koblehar). It was accompanied by lively trade and political activities (Lavrin). In the second half of the 19th century increasing numbers of tourists traveled to Egypt and the Levant with regular and fast sea connections (eg. Lloyd of Trieste). Up until the Second World War many Slovenes were employed in Egypt; males in the construction of the Suez canal, the women as wet nurses, domestic teachers and chamber maids. Alongside this, and from the forties of the 19th century onwards, the intellectual interest in Egypt among Slovenes also grew (collections of antiques, architecture, art, medicine, etc).

Irena Weber

The Chickens are Never Wrong. Reading ethnography, travelogue and fiction

Key words: Zimbabwe, anthropology, travelogues, ethnography, literature

The article explores the intersections of ethnographic monographs, travelogues and fiction stressing in particular the ethnographic reading of travelogues. Two contemporary travelogues from Zimbabwe (i.e. Doris Lessing and Sekai Nzenza Shand) represent

what might be called the auto-ethnographic travelogues, the personal narrative that is socially and culturally contextualized within a home society. In describing and analyzing the ethnographic evidence from both travelogues author also looks at comparative fiction as well as her own travel notes from Zimbabwe.

Bojan Baskar

Where does Africa Begin? South European colonialism and Euroafrica

Key words: North Africa, anthropology, history, colonialism

The article analyses various ideologies underlying the legalisation of South European colonial endeavours (i.e., Spanish, French and Italian) in North Africa (Spanish Morocco, French Morocco, Algeria, Tunisia, Libya) and shows that these ideologies are distinctly different from those applied in the Orient. These ideologies are actually the other pole of the 'Great Orientalism' (understood as reification and essence of the Other) arguing that the colonised people, their culture and their cultural landscape are in fact very similar if not identical to that of the colonising country. The kind of anthropology which suits the colonialism on the short run is called the anthropology of continuity (e.g., difussionism) as opposed to the anthropology of discontinuity and anthropology of clearly defined cultural boundaries (e.g., cultural relativism).

Georg Elwert

Markets of Violence

Key words: Africa, Europe, anthropology, economy, conflicts and wars

We tend to link violence with emotions. In order to point out the importance of goal-oriented rationalism in the use of violence, the author of this article studied the extremes of the so called irrational violence, in particular the civil war. It has transpired that many civil wars of the 20th century that depleted the wealth of the nation were masterminded by the war lords who used the areas of uncontrolled violence (i.e., areas with no monopoly over the violence) as highly profitable markets of violence. This article researches two essential elements,

stabilisation and profits to be made in the markets of violence. To see whether there is an evolutionary scheme of goal-oriented manipulation of violence, the author looks at three African societies on the margins of the world markets. As there are various goals in regards to the power, prestige and goods accumulation, there are also various kinds of manipulation of violence. It becomes clear that the pattern of violence becomes stabilised when another motivational level which spans over more than a lifetime is established.

Julia Elyachar

Illegal links between Seattle and Wall Street: high finances and low culture in the 'informal' Cairo economy

Key words: Egypt, anthropology, economy, globalisation, non-government organisations

This paper analyses new forms of development practices in Egypt that build on, rather than attempt to change, indigenous economic practices that were earlier condemned as "backward." The paper begins with a moment of discursive unity among anti-globalisation protesters, the World Bank, and investment bankers, who agree that development should be devolved to "the people." The paper then draws on ethnographic fieldwork in Cairo between 1993-96 to illustrate what such a development approach, structured around NGOs and micro-lending to the poor, might involve. It also shows some of the contradictions engendered by a development approach that attempts to bypass the state in favour of the people and civil society. Fieldwork for the paper was conducted in state institutions, NGOs, and international organizations (IOs) based in Cairo, as well as in the workshops and homes of communities that have been the object of this kind of development support.

Rita Astuti

The pleasures of trading

Key words: Madagascar, anthropology, economy

In this paper I attempted to reconcile the interests of the culture and the interests of the economy. I did it by telling the story of a Vezo woman in Madagascar who, in her determined pursuit of self-interest,

encounters some censure and much admiration. The purpose of the story is to move us beyond the substantivist position which sees culture and economy as antithetical, and hopefully also beyond one of its most influential critiques. This takes us into the realm of individual motivation, where we will discover trading as a source of pleasure.

Borut Brumen

Forgotten by God, damned by history: Tuaregs and their fight for survival

Key words: Tuaregs, Mali, Niger, ethnology, anthropology of borders and conflicts, ethnic history, colonialism

In the last decade, Slovenia has seen an increased public interest in Africa. On one hand, this has brought about the change in the public image of Africa, on the other hand, we are still facing an informational blockade in this respect, resulting in not much more than a few changed stereotypes and prejudice about Africa. In Slovenia, many African social problems and conflicts are still explained as the consequence of the slow development, while the consequences of colonialism and contemporary global economic and political trends are simply overlooked. They are, however, interesting to the author of this article who presents them on the case of the last Tuareg rebellion in Niger.

He first describes the political organisation, social stratification and Tuareg ethnic as well as colonial history. The lengthy introduction is used for an explanation of the conflict situation the Tuaregs had found themselves in after the independence from colonialism. The current Tuareg identity and the last armed uprising in Mali and Niger in 1990 can be described as a consequence of the Niger internal politics, historic circumstances and some moves in the international politics. The author comes to the conclusion that the colonial heritage itself which had been passed on directly to the new national countries pushed the Tuaregs into this confrontation with the government. The last Tuareg rebellion should be viewed as the last act in a series of displays of Tuareg disloyalty in more than a century, and some of its features point to the past relationships between various Tuareg groups, their federations and distant rulers. They also indicate the traditional social structure where the bandits were cheered and one

strong leader looked up is still alive. One such leader was Mano Dayak who managed to mobilise the public opinion in some European countries to support his fight using to his advantage the old European Orient ideas about Tuaregs. The author closes the article by analysing the reasons and consequences of the Tuareg uprising, and presents the future political options for Tuaregs.

Gorges Sawadogo

Semiotic analysis of the myth about the first Loude blacksmiths (a village in Burkina Faso)

Key words: Burkina Faso, semiotics, myth

The author bases his article on the belief that better understanding of the way of life and hierarchy in minor ethnic groups can prevent intolerance and exclusions these peoples are exposed to currently. He presents a minority group of blacksmiths in village Loude in Burkina Faso who are often subjected to discrimination. This social practice is revealed by a semiotic analysis of the origins of the blacksmiths in the village.

Liza Debevec

From fragrances out of your mum's pots to the smells from the market stalls

Key words: West Africa, anthropology, nutrition

Africa was the first territory where anthropologists studied eating habits of people. In 1932, Audrey Richards wrote the first anthropological paper on nutrition, soon followed by many experts on Africa, who have been particularly interested in the eating habits in Western Africa - including the author of this article. Food and eating habits are a rich field in the social anthropology as well as in nutrition studies. This article deals only with the social anthropological aspects of the nutrition research.

Considering the size of Western Africa, it is impossible to generalise the eating habits of the region, hence the article provides an overview of the main papers on the topic published between 1936 and 1999. The focus in the articles presented is on the eating together and other aspects of family feeding.

Boštjan Plut

Moments in the histories of Africa

Key words: history of Africa, economic development, colonialism, slave trade

Excluding the history of Africa from our life shows that we have not moved from the old perceptions of Africa (i.e., sub-Sahara Africa) as a continent without history. Nevertheless, the image of Africa and its black inhabitants had not always been like that. In the Greek and Roman times, Africa was seen in a totally different light. Muslim travellers, such as Ibn Batutu, saw Africa as a rich, developed and somewhat exotic place. The European invasion had been, by today standards, quite slow: in the first periods, 15th - 18th century, the contacts were mainly of trading nature. The trade with gold and ivory, however, had slowly been replaced by trade with slaves and arms. This unequal exchange subsequently destroyed Africa economically and brought about the new image of the continent as a synonym for underdevelopment and poverty.

Svanibor Pettan

Music life in Zanzibar and the Slovenian ethnomusicology

Key words: Africa, Zanzibar, Slovenia, ethnomusicology

This text has four parts, dealing with four themes. In the first part, it looks at the attitude of the experts towards research of the areas outside the Slovenian borders. Listed are nine arguments used by those subscribing to the folklore paradigm trend in the ethnomusicology against such initiatives, and presented some counter arguments as used in the modern ethnomusicology. The latter is interested only in the folk music in the national area of the researcher but views music as a universal, human phenomenon. In the second part, the paper looks at the direct experience of music research on east African island Zanzibar, including the methodology applied, planning and field work. The third part presents the research and its results, based on the research and application of the principles of modern musicology. It takes into account the general and music context, music styles and appropriate instruments, and occasions, such as initiation ceremony for girls, therapeutic ceremony with music and so called Zanzibar ballet. In the final part, the paper lists prominent ethnomusicologists

from Africa, Europe and America who have researched African music. This is meant as an encouragement for the Slovenian colleagues who feel they lack experience with the African music.

Ičo Vidmar

Africas in Musics

Keywords: Africas, musics, world music, ethnomusicology, colonization, industrialization, migrations

The "*sonic industry*" of world music constantly reveals an image of African music which it, on the one hand, stereotypically unifies while, on the other, idealizes, localizes, nationalizes with the alibi of traditionalism which is the other side of the same coin in musical promotional discourse. The point of departure of this essay here is that Africa and its music must be thought in plurality. There are Africas, which live in different ways, materialize in musics. The quagmires of contemporary Africanist musicology which alongside the social histories of musics show us the historical contexts in which these formed, transformed or appropriated modern western pop formulas, became Pan African or local. The particular histories of urban, media disseminated musics in three different countries - Nigeria, South Africa and Kenya - reveal the dynamics of musical life and the persistency of cultural forms, their weak points and strengths as attributed to them by their practitioners and consumers..

Sarah Lunaček

The influence of (post)colonial politics on the development of film in Senegal and Nigeria: a case study of Sembene and Balogun

Key words: Senegal, Nigeria, African film, anthropology

It was my aim in this article to present the African film by taking a closer look at two very different cinematographies, namely the Senegal and the Nigerian, or rather its two most prominent directors, Ousman Sembene and Ole Balogun respectively. Each cinematography has been under the influence of the French and English colonial and post colonial film policies respectively. The French had made it very difficult for the Africans to shoot movies during their colonisation, whereas the English had shot films together with the natives - for educational purposes.

After the colonies gained their independence, the English lost interest in any further filming in the colonies whereas the French maintained the cultural ties. Even though the French aid was far from being perfect, it nevertheless contributed to a growing number of movies in the French speaking Western Africa where also more social dramas have been shot than in the English speaking Western Africa. On top of this, it was mainly the directors from the former French colonies who joined forces in the all African film guild to improve the position of the film industry and to promote decolonisation and Africanism. The directors from the former English colonies who had not received any aid and had been left to their own devices, were more dependent on the success of their movies and were therefore forced to think first and foremost how to entertain their audiences. These differences in attitude reflect in the films by Sambene and Balogun and their approach to film production.

Pina Stepan

Women in African literature

Key words: African novel, colonial era, ethnography, African women writers

The African literature had been noticed world-wide before it reached the Slovenian shores and consequently there have been many studies and translations. The beginnings of this literature raise the question of what it brings, why it is reaching ever growing numbers of readers and finally how to explain the booming of the written word in the African countries where illiteracy is still a common occurrence. The African literature brings readers an authentic world which cannot be compared to any other. Its authenticity is not visible only in its birth but also in its development. The African writers have proved to be penetrating observers of their home life. The women writers as opposed to their male colleagues have adopted an attitude of disapproval of the patriarchal organisation of the African society. They have striven to show the world the position of women in the traditional society governed by patriarchy, prearranged marriage, polygamy, clitoridectomy; they wanted to present this world, so idealised and glorified by their male colleagues, as a place where women abuse is happening as well. In male writers' novels women as heroines have not played a role, they have been kept in the background.

The female writers have turned this situation upside down and put the independent upright women at the centre of their attention, pointing out that African women have their own will and voice which should be listened to. Under the European influence, the African female writers realised how wrong the marriage rules were where women were forced to share their husbands with other women, and described the tensions these marriages created between the wives. Biographies of some of the female writers tell us many of them learned about the Western culture and Western way of life which led some of them to move to Europe where they have continued their fight for the rights of the African women.

Gorges Sawadogo

Poetry of Burkina Faso in French - a few pointers

Key words: Burkina Faso, history, poetry

This article through its comments walks the reader through the main stages, status and features of the Burkina Faso poetry written in French. The history of the French poetry of Burkina Faso could be divided into four periods which coincide with four historic periods in its history. Such a division is based upon the themes and social and historic context in which the poetry was written. We can talk about the poetry of the 60s or the poetry of 'epigons', the poetry of the 70s or the poetry of the 'roots' and 'opening up', the poetry of the 80s or the 'revolutionary' poetry, and finally the poetry of the 90s or rather the 'liberal' poetry.

The main advantage of such a division is its division by decades which enables a better overview of the criteria that defines it, namely, the social and historic context and themes. However, it should be noted that the poetry published in these periods was not necessarily written in that same period and there is not necessarily any thematic thread. It is also important to note that the Burkina Faso poetry irrespective of any systematic theory followed the path of the wider African literature.

Zmago Šmitek

Ägypten - ein für die Slowenen faszinierendes Land

Schlüsselwörter: historische Anthropologie, Ägypten, Slowenien

Die Verbindung zwischen dem heutigen slowenischen Gebiet und Ägypten und dessen Kultur gehen bereits auf die Antike zurück. Archäologische Ausgrabungen enthüllen auf einer Seite den ägyptischen Import, auf der anderen Seite die Verbreitung des Osiris-, Isis- und Serapis-Kults. In der Geschichte des Christentums zeigt sich indirekt (durch die irischen Missionare) der Einfluss der Kopten. Einen Weg, sich mit der ägyptischen Kultur vertraut zu machen, waren Wallfahrten in das Heilige Land oder die Teilnahme an den Kreuzzügen (z.B. die Belagerung der Festung Damiette im Nildelta). Die späteren mehr oder minder feindseligen Beziehungen zwischen Europa und der islamischen Welt verhinderten jedoch nicht die wirtschaftliche und andere Kontakte (z.B. über Venedig). Im 18. Jahrhundert kam es durch die Missionare des Franziskanerordens, unter denen sich auch einige Slowenen befanden, zu einem erneuten europäischen Vorstoß nach Ägypten. Jedoch intensivierte sich die Tätigkeit erst zur Mitte des 19. Jahrhunderts und reichte vom Nildelta bis zum Sudan (Knoblehar) und wurde von lebhaften politischen und Handelsaktivitäten begleitet (Lavrin). In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts reisten mit schnellen Linienschiffverbindungen (wie z.B. Lloyd aus Triest) auch immer mehr Touristen nach Ägypten und Levante. Bis zum 2. Weltkrieg suchten in Ägypten auch viele Slowenen und Slowenin Arbeit, Erstere beim Bau des Suezkanals, Letztere als Ammen, Erzieherinnen und Zimmermädchen. Gleichzeitig damit wuchs seit den 40er Jahren des 19. Jahrhunderts auch das intellektuelle Interesse der Slowenen an Ägypten (Sammeln von Antiquitäten, Kunst, Heilkunde, etc.).

Irena Weber

Hühner irren sich nie

Schlüsselwörter: Ethnographie, Reisebeschreibungen, Simbabwe, Doris Lessing, Sekai Nzenza Shand

Der Artikel untersucht den Schnittpunkt, in dem sich ethnographische Monographien, Reiseberichte und die Literatur treffen, die ihr Augenmerk auf die ethnographische Rezeption von Reiseberichten richtet. Die aktuellen Reiseberichte aus Simbabwe (Doris Lessing und Sekai Nzenza Shand) stellen ein Produkt dar, das auch als autoethnographischer Reisebericht bezeichnet werden könnte: Die persönliche Erzählung verläuft innerhalb der eigenen Umgebung vor einem gesellschaftlichen und kulturellen Hintergrund. Bei der Beschreibung und Analyse des ethnographischen Materials aus den beiden Reiseberichten beschäftigt sich die Autorin auch mit der komparativen Fiktion und den eigenen Notizen während ihrer Reise in Simbabwe.

Bojan Baskar

Wo Beginnt Afrika?

Südeuropäische Kolonialismen und Eurafrika

Schlüsselwörter: Nordafrika, Anthropologie, Geschichte, Kolonialismus

Der Artikel analysierte verschiedene Formen, wie verschiedene europäische Länder (Spanien, Frankreich und Italien) ihre kolonialen Bestrebungen in Nordafrika (Spanisch-Marokko, Französisch-Marokko, Algerien, Tunesien, Libyen) ideologisch legitimiert haben, und weist darauf hin, dass sich diese Ideologien von den Ländern des Orients unterscheiden. Diese Ideologien stellen im Grunde genommen den Gegenpol zum „großen *Orientalismus*“ (Reifikation und Essenzialisierung des Anderen genannt) dar, und zwar dadurch, dass Argumente angeführt werden, die den Beweis erbringen sollten, dass das kolonisierte Volk, dessen Kultur, Kulturlandschaft und alles andere dem Kolonialstaat sehr ähneln, wenn nicht sogar identisch mit ihm sind. Die Art der Anthropologie, die diesem „*Kurzstrecken-Kolonialismus*“ entspricht, ist die Anthropologie der Kontinuität (z.B. der Diffusionismus) im Gegensatz zur Anthropologie der Diskontinuität, einer Anthropologie der scharf umrissenen Kulturen (z.B. der kulturelle Relativismus).

Georg Elwert

Märkte der Gewalt. Eine Analyse der zielgerichteten Rationalität der Gewalt

Schlüsselwörter: Afrika, Europa, Anthropologie, Wirtschaft, Konflikte und Kriege

Gewalt wird allgemein mit Irrationalität und Emotionen in Verbindung gebracht. Um auf die Bedeutung der zielgerichteten Rationalität bei der Anwendung von Gewalt hinzuweisen unterzog der Autor extreme Beispiele von anscheinend irrationaler Gewalt, vor allem Bürgerkriege, einer Untersuchung. Hierbei stellte er fest, dass hinter zahlreichen Bürgerkriegen des 20. Jahrhunderts, die den Wohlstand etlicher Nationen zu Grunde gerichtet haben, Kriegsherren stehen, die das von Gewalt gebeutelte Gebiet (d.h. das Gebiet ohne ein bestehendes Gewaltmonopol) zu eigenen Vorteil ausnutzen und über diese höchst profitablen *„Märkte der Gewalt“* herrschen. Der Artikel befasst sich vor allem mit dem Studium zweier bedeutender struktureller Elemente: der Stabilisierung und des Gewinns dieser *„Märkte der Gewalt“*. Am Beispiel dreier afrikanischer Gesellschaften am Rande des Weltmarkts wird untersucht, ob es eine Art von Evolutionsschema bezüglich einer größeren oder kleineren zielgerichteten und rationellen Anwendung von Gewalt gibt. In Abhängigkeit von den jeweiligen Zielen der akkumulierten Macht sowie des akkumulierten Prestiges und der akkumulierten Waren kommen in diesen Gebieten verschiedene Formen der Gewaltanwendung zum Tragen, die rationell und zielorientiert sind. Dabei wird auch deutlich, dass sich das Gewaltmuster erst mit der Bildung einer weiteren zweiten Motivationsebene stabilisiert, die die Dauer des menschlichen Lebens übertrifft.

Julia Elyachar

Die rechtswidrige Verbindung zwischen Seattle und der Wall Street: die hohen Finanzen und die niedere Kultur in der *„informellen Wirtschaft“* Kairos

Schlüsselwörter: wirtschaftliche Entwicklung, Ägypten, NGOs, Kleinkredite

Der Artikel analysiert neue Formen der Entwicklungshilfe in Ägypten, die auf einheimischen wirtschaftlichen Praktiken basieren, die als veraltet galten, ohne dass sie verändert wurden. Hierbei stütz

sich der Artikel auf die zur Zeit diskursiven Einigkeit der Globalisierungsgegner, der Weltbank und der Investmentbankiers, die alle die Meinung vertreten, dass sich die Entwicklung am Menschen orientieren muss. Der Artikel stützt sich auf die ethnographische Feldstudie in Kairo in den Jahren 1993-1996 und stellt den Inhalt eines solchen Ansatzes bei der Entwicklungshilfe dar, der sich um die NGOs und Kleinkrediten an die Armen strukturiert. Der Artikel verweist ebenso auf einige Widersprüchlichkeiten, die eine solche Entwicklungshilfe fördert, die zu Gunsten der Menschen und der Zivilgesellschaft den Staat unberücksichtigt lässt. Die Feldstudie für den vorliegenden Artikel verlief in staatlichen Institutionen, NGOs und bei internationalen Organisation mit Sitz in Kairo sowie in Workshops und Heimen, denen diese Art der Hilfe zu Gute gekommen ist.

Rita Astuti

Der Genuss des Handels

Schlüsselwörter: Madagaskar, Anthropologie, Wirtschaft

Im vorliegenden Artikel unternimmt die Autorin den Versuch anhand eines Frauenschicksals aus dem Stamm der Vezo in Madagaskar die kulturellen und wirtschaftlichen Interessen in Einklang zu bringen. Diese Frau hat sich entschlossen ihre eigenen Interessen zu verfolgen, weshalb ihr neben einigen Kritiken viel Bewunderung entgegengebracht wird. Ziel dieser Geschichte ist es den Leser jenseits des substantivistischen Standpunkts, der zwischen Kultur und Wirtschaft unterscheidet, zu versetzen, wobei man davon ausgeht auch einer der einflussreichsten Kritiken entgegenzutreten. Von hier aus wird eine Brücke zur Domäne der individuellen Motivation gespannt, in der der Markt als Quelle von Genüssen entdeckt werden kann.

Borut Brumen

Von Gott vergessen und von der Geschichte verdammt: die Tuareg und ihr Überlebenskampf

Schlüsselwörter: Tuareg, Mali, Niger, Ethnologie, Anthropologie von Grenzen und Konflikten, ethnische Geschichte, Kolonialismus

Im letzten Jahrzehnt wurde man in Slowenien Zeuge eines vergrößerten Interesses der (Fach-)Welt am afrikanischen Kontinent. Dies führte einerseits zu einem

Prozess, in dem sich die Vorstellungen über den Kontinent geändert haben, andererseits aber die informative (Selbst-)Blockade weiterhin bestehen blieb, weshalb dieser Prozess vor allem durch die (Um-)Gestaltung stereotyper Vorstellungen und Vorurteile über Afrika gekennzeichnet ist. Zahlreiche Probleme und Konflikte der afrikanischen Gesellschaft werden deswegen in Slowenien noch immer auf die Rückständigkeit Afrikas zurückgeführt, wobei auf die Folgen des (Neo-)Kolonialismus und der modernen globalen wirtschaftlichen und politischen Trends vergessen wird, die vom Autor anhand des Beispiels des letzten Aufstand der Tuareg im Niger aufgezeigt werden. Zuerst wird die politische Organisation, die soziale Stratifikation und die sowohl ethnische als auch koloniale Geschichte der Tuareg untersucht. Diese umfangreiche Einführung dient dem Autor als Erklärung der Konflikt geladenen Situation, mit der die Tuareg nach der Befreiung von der Kolonialmacht konfrontiert sind. Sowohl die Innenpolitik Malis und des Nigers als auch einige historische Umstände so wie auch einige Entscheidungen der internationalen Politik führten zur Bildung der heutigen Identität der Tuareg und 1990 zum letzten bewaffneten Aufstand der Tuareg in den beiden Staaten. Der Autor kommt zum Schluss, dass das Erbe der Kolonialmächte, das von den neu gegründeten Nationalstaaten mit ihren Staatsgrenzen übernommen wurde, die Tuareg wortwörtlich in die Konfrontation mit dem Staat gezwungen hat. Der letzte Aufstand der Tuareg muss somit als letzter Akt des hundert Jahre währenden Ungehorsams der Tuareg betrachtet werden. Dieser Ungehorsam gibt auf Grund einiger Charakteristiken Aufschluss über ehemalige Beziehungen zwischen den einzelnen Stammesgruppen, ihren Verbindungen und ihren entfernten Herrschern, aber auch über die noch bestehende traditionelle Gesellschaftsstruktur, die Verehrung des Banditismus und den Glauben an einen starken Herrscher. Einer dieser Herrscher war Mano Dayak, dem es in einigen europäischen Staaten gelungen ist die öffentliche Meinung zu mobilisieren und sie für ihren Kampf auch unter Zuhilfenahme alter, europäischer und orientalischer Vorstellungen über die Tuareg zu gewinnen. Der Autor schließt den Artikel mit einer Analyse der Gründe und der Folgen des Aufstands der Tuareg und weist auf weitere politische Möglichkeiten der Tuareg hin.

Gorges Sawadogo

Die semiotische Analyse des Mythos über die Herkunft der Schmiede in Loude (ein Dorf der Moshi in Burkina-Faso)

Schlüsselwörter: Burkina-Faso, Semiotik, Mythos

Der Autor geht von der Überzeugung aus, dass durch ein besseres Kennen der Lebensgewohnheiten und der Arbeitsweise gegenüber Volksgruppen die Intoleranz und deren Isolierung im Keim erstickt werden kann, denen die Völker, die eine Minderheit bilden, zum Opfer fallen. Aus diesem Grund beschäftigt sich der Autor mit einer ethnischen Minderheit von Schmieden, die im Moshi-Dorf Loude in Burkina-Faso leben und weiterhin der Diskriminierung ausgesetzt sind. Diese Diskriminierung entblößt der Autor mittels einer semiotischen Analyse der Herkunft der Schmiede im erwähnten Dorf Loude.

Liza Debevec

Von den Düften aus Mutters Blumentopf bis zu den Düften der Marktstände

Schlüsselwörter: Westafrika, Anthropologie, Ernährung

Afrika war das erste anthropologische Gebiet, auf dem die Ernährungsgewohnheiten untersucht wurden. Bereits 1932 verfasste Audrey Richards in der Anthropologie die erste Ernährungsstudie. Von da an sind ihm zahlreiche Afrikanisten gefolgt, die vor allem die Ernährungsgewohnheiten in Westafrika untersuchten, die auch das Thema des vorliegenden Artikels sind. Sowohl die Nahrung als auch die Ernährungsgewohnheiten stellen innerhalb der sozialen Anthropologie, und somit auch innerhalb der sogenannten nutritionistischen Studien, ein weites Untersuchungsgebiet dar.

Da auf Grund der Größe Westafrikas eine Verallgemeinerung der Ernährungsgewohnheiten unmöglich ist, präsentiert der Text einen kurzen Überblick aller bedeutenden Texte, die im Zeitraum zwischen 1936 und 1999 veröffentlicht wurden. Bei der Präsentation der ausgewählten Texte widmet die Autorin ihre Aufmerksamkeit der gemeinsamen Nahrungsaufnahme (Kommensalismus) sowie anderen Aspekten der Nahrungsaufnahme innerhalb der Familie.

Boštjan Plut

Augenblicke afrikanischer Geschichte

Schlüsselwörter: Geschichte Afrikas, wirtschaftliche Entwicklung, Kolonialismus, Sklavenhandel

Dass die Geschichte Afrikas aus unseren Breiten gleichsam verbannt ist, deutet darauf hin, dass Afrika (vor allem Schwarzafrika) weiterhin als Kontinent ohne eigene Geschichte betrachtet wird. Aber das Bild Schwarzafrikas mit seinen Bewohnern war nicht immer so. Während der Antike wurde der Kontinent, soweit man ihn kannte, ganz anders betrachtet, und auch die Reisenden aus der islamischen Welt mit Ibn Batuto an ihrer Spitze sahen Afrika als reiches, entwickeltes und auf eine gewisse Weise ungewöhnliches Gebiet. Der Vorstoß Europas war nach heutigen Maßstäben äußerst langsam und beschränkte sich in der ersten Phase (15.-18. Jahrhundert) vor allem auf Handelskontakte, die sich von den vorigen wesentlich unterscheiden. So trat an die Stelle des Handels mit Gold und Elfenbein der Sklaven- und Waffenhandel. Dieser einseitige Austausch hat den schwarzen Kontinent wirtschaftlich zerstört und führte zur Entwicklung eines neuen Trends, der im Synonym für wirtschaftliche Rückständigkeit und Armut sein Ende gefunden hat.

Svanibor Pettan

Das musikalische Leben Sansibars und die slowenische Ethnomusikologie

Schlüsselwörter: Afrika, Sansibar, Slowenien, Ethnomusikologie

Der Artikel gliedert sich in vier thematische Einheiten. Der erste Teil problematisiert die Beziehung der Musikologie gegenüber Studien außerhalb des slowenischen Siedlungsgebiets, worauf die bedeutendsten neun Argumente angeführt, mit denen die Vertreter des folkloristischen Paradigmas innerhalb der Ethnomusikologie solche Initiativen abgelehnt haben, sowie Gegenargumente der modernen Ethnomusikologie angeführt werden. Gegenstand der Ethnomusikologie ist nicht nur die einheimische Musik auf dem nationalen Territorium, sondern die Musik als universelles Phänomen der gesamten Menschheit. Der zweite Teil des Artikels beschäftigt sich mit dem Studium des musikalischen Lebens vor Ort auf der ostafrikanischen Insel Sansibar, einschließlich den methodologischen Ansatzpunkten, den unmittelbaren

Vorbereitungsarbeiten und die Arbeit vor Ort. Der dritte Teil stellt die Aufgabe nur als Ergebnis der Feldarbeit und die Anwendung der Grundsätze der modernen Ethnomusikologie dar, wobei der allgemeine und musikalische Kontext, die musikalischen Stile, die dazugehörigen Musikinstrumente sowie einzelne Erscheinungsformen wie z.B. als Initiationsritus für Mädchen, als musiktherapeutisches Ritual und das sogenannte Sansibarer Ballett mit berücksichtigt werden. Zum Abschluss werden im Artikel angesehen afrikanische, europäische und amerikanische Ethnomusikologen angeführt, die sich mit der afrikanischen Musik beschäftigen, und zwar als Ermutigung für all Jene, die meinen ihr Wissen über die afrikanische Musik vertiefen zu müssen.

Ičo Vidmar

Afrika und seine Musik

Schlüsselwörter: Afrika, Musik, World-music, Ethnomusikologie, Kolonialisierung, Industrialisierung, Migration

Die Musikindustrie der World-music präsentiert der Öffentlichkeit ununterbrochen ein Bild der afrikanischen Musik, das einerseits nach Stereotypen vereinheitlicht wird, auf der anderen Seite aber mit dem Alibi der Tradition idealisiert sowie geographisch und ethnisch kategorisiert wird, was die andere Seite derselben Münze im musikalischen präsentativ-journalistischen Diskurs darstellt. Der vorliegende Artikel geht vom Ansatz aus, dass Afrika und seine Musik im Plural verstanden werden müssen, da verschiedene Afrikas existieren, die verschieden leben und sich auch auf verschiedene Art und Weise in der Musik betätigen. Hierbei stützt sich der Artikel auf die Schwierigkeiten der modernen afrikanischen Ethnomusikologie, die sowohl auf den sozialgeschichtlichen Hintergrund der Musik als auch auf ihren historischen Hintergrund verweist, vor dem sich die Musik entwickelt, verändert und sich die Muster des modernen westliche Pops angeeignet hat und lokal begrenzt geblieben ist oder sich über ganz Afrika ausgebreitet hat. Der geschichtliche Hintergrund der urbanen Musik dreier afrikanischer Staaten - Nigeria, Südafrika und Kenia -, der durch die Medien verbreitet wird, deckt die Dynamik des musikalischen Lebens und seiner Beständigkeit sowie seiner Verwundbarkeit und Stärke auf, die ihm seitens der Musiker und Konsumenten zugeschrieben werden.

Der Einfluss der (post-)kolonialen Politik auf die Entwicklung des Films im Senegal und in Nigeria: Sembene in Balogun

Schlüsselwörter: Senegal, Nigeria, afrikanischer Film, Anthropologie

Ziel des Beitrags ist es den afrikanischen Film anhand zweier äußerst verschiedener Kinematographien vorzustellen, und zwar den senegalesischen und den nigerianischen Film durch das Opus ihrer bekanntesten Regisseure Ousmane Sembene und Ola Balogun. Auf die Entwicklung des Films beider Staaten übte die französische und britische koloniale und postkoloniale Filmpolitik einen bedeutenden Einfluss aus. Während die französische Kolonialmacht den Einheimischen das Filmen verboten hat, hat die englische mit einheimischen Afrikanern Erziehungsfilme gedreht. Nachdem die ehemaligen Kolonien ihre Unabhängigkeit erlangt hatten, war die britische Regierung an Filmen in ihren Kolonien nicht mehr interessiert, während die französische Obrigkeit mit ihren Kolonien kulturell in Kontakt bleiben wollte, auch durch das Medium Film. Obwohl die französische Filmförderung in vielerlei Hinsicht fehlerhaft war, leistete sie dennoch einen Beitrag zum Aufstieg des Films im französischsprachigen Westteil Afrikas, wo auch ungleich mehr gesellschaftskritische Filme als im englischsprachigen Westteil Afrikas gedreht wurden. Hierbei muss hinzugefügt werden, dass im afrikaweiten Filmverband, der für die Verbesserung der Filmproduktion und auch für die Abschaffung der Kolonien und einen Panafrikanismus eintrat, vor allem die Regisseure aus ehemaligen französischen Kolonien aktiv waren. Die Regisseure in den britischen Kolonien erhielten indes keine staatlichen Fördergelder, weder aus dem In- noch Ausland, und waren somit von der eigenen Geschicklichkeit und eigenen Privatkrediten und deshalb auch vom kommerziellen Erfolg ihrer Filme abhängig, weshalb sie vor allem Überlegungen darüber anstellen mussten, wie sie das Publikum unterhalten könnten. Diese Unterschiede spiegeln sich auch in den Filmen Sembenes und Baloguns und deren Beziehung zu diesem Medium wider.

Frauen in der afrikanischen Literatur

Schlüsselwörter: afrikanischer Roman, Kolonialzeit, Ethnographie, afrikanische Schriftstellerinnen

Auf die afrikanische Literatur wurde man in der Welt schneller als in Slowenien aufmerksam, weshalb es in Slowenien auch weniger übersetzte Stücke und verfasste Studien gibt. Mit dem Beginn der afrikanischen Literatur stellte sich auch die Frage, was sie bringt, weshalb sich der Kreis von Lesern afrikanischer Literatur immer mehr ausbreitet und, nicht zuletzt, wie kann der einsetzende 'Boom' des geschriebenen Wortes in der afrikanischen Welt erklärt werden, die vom Analphabetismus geprägt ist. Die afrikanische Literatur offenbart dem Leser eine authentische Welt, die mit anderen nicht verglichen werden kann. Diese Authentizität spiegelt sich nicht nur in der Schaffensphase, sondern auch in der Entwicklung der afrikanischen Literatur selbst wider.

Die Autoren und Autorinnen erwiesen sich als genaue Beobachter des einheimischen Lebens. Die afrikanischen Schriftstellerinnen, die im Gegensatz zu ihren männlichen Kollegen die vorherrschende patriarchale Gesellschaftsordnung anprangern, wollten auf die Stellung der Frau in einer traditionellen Gesellschaft hinweisen, in der das Patriarchat, im Voraus geplante Ehen, Polygamie und Beschneidungen der Frauen vorherrschen. Sie wollten auf eine Gesellschaft aufmerksam machen, die ihre Schriftsteller verherrlicht und idealisiert, die die Frauen gleichzeitig unterdrücken. Denn auch in ihren Romanen stand die Figur der Frau im Hintergrund und spielte keine bedeutende Rolle. Die Autorinnen vertauschten die Rollen und stellten selbständige Frauen mit einem eigenen Willen in den Vordergrund ihrer Romane und machten damit aufmerksam, dass die afrikanischen Frauen über ihren eigenen Willen und ein eigenes Sprachrohr verfügten, das Gehör findet. Unter dem Einfluss Europas sahen sie die Mängel der Regeln bei der Eheschließung, wonach sich mehrere Frauen denselben Mann teilen mussten, und es waren die Autorinnen, die sich den Spannungen unter den Frauen bewusst waren, die mit demselben Mann verheiratet waren. Aus den Biographien einiger afrikanischer Autorinnen geht hervor, dass sie sich im Laufe ihres Lebens mit der Kultur der westlichen Welt und einem anderen Lebensstil bekannt machen konnten. Einige unter ihnen verließen sogar Afrika und ließen sich in Europa nieder, wo sie für die Rechte der afrikanischen Frauen eintraten.

Die französischsprachige Poesie Burkina-Fasos - einige Anhaltspunkte

Schlüsselwörter: Burkina-Faso, Geschichte, Poesie

Der Beitrag veranschaulicht in prägnanter Form die bedeutendsten Epochen, die Bedeutung und die bedeutendsten Charakteristiken der französischsprachigen Poesie Burkina-Fasos. Die Geschichte der Poesie Burkina-Fasos in französischer Sprache kann in folgende vier Perioden eingeteilt werden, die zeitlich mit bestimmten gesellschaftspolitischen Epochen übereinstimmen. Eine solche Gliederung berücksichtigt sowohl die behandelte Thematik als auch den gesellschaftshistorischen Hintergrund, in dem die Poesie entstand. Es handelt sich um die Poesie der 60er Jahre oder um die sog. Epigonendichtung, die Poesie der 70er Jahre oder um die Poesie der "Verwurzelung" und der "Öffnung", die Poesie der 80er Jahre oder die revolutionäre Poesie und die Poesie der 90er Jahre oder die "liberale" Poesie. Der Hauptvorteil einer solchen Gliederung nach Jahrzehnten ist der, dass sie eine umfassende Übersicht über die Kriterien ermöglicht, die diese begründen, sowohl über ihren gesellschaftshistorischen Hintergrund als auch über den thematischen Kontext. An dieser Stelle soll darauf hingewiesen werden, dass die Werke, die in diesen verschiedenen Epochen veröffentlicht wurden, nicht unbedingt auch in diesen Epochen entstanden sind und somit nicht unbedingt thematisch homogen sein müssen. Darüber hinaus muss festgestellt werden, dass die Poesie Burkina-Fasos auch ohne systematisches Theoretisieren dem Trend der afrikanischen Literatur folgte.