

Bojan Baskar

RASIZEM, NEORASIZEM, ANTIRASIZEM.
DVOJNI ESEJ O TRANZITIVNOSTI NAVIDEZNO PROTISLOVNIH POJMOV

I. KAJ JE NEORASIZEM?

Genealogija pojma »neorasizem«

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

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

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

Neorasistična stališča

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

Po prepričanju tedanjih strank Italijansko socialno gibanje (MSI, t.j. fašisti) in Lombardske lige imigranti kradejo delo Italijanom in s tem spodbujajo tudi razumljive, čeprav »obžalovanja vredne« rasistične reakcije. (To se je nanašalo na divjanja skrinov v severni in srednji

Italiji.). Zlasti leghisti so zmeraj poudarjali, da niso rasisti: imigracijo so razglašali za škodljivo tudi zato, ker da spodbuja netoleranco in rasizem, s tem ko v navadnih Italijanih izziva naraven človeški nagon po obrambi etničnosti in ozemlja. Slednji argument je, kot bomo videli v drugem delu (v razdelku »Nepravi« in »pravi« antirasisti. »Korektni« in »antikorektni«), eden osrednjih argumentov neorasizma.

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

Pojmovanje kultur kot vase zaprtih entitet (filozofi bi rekli: monad) in podmena o korektnosti kulture in etničnosti (vsaka etnična skupina ali etnija ali ljudstvo ima svojo lastno kulturo, vsaka kultura je v posesti zgolj ene etnične skupine) sta v antropologiji značilni za tiste smeri, ki jih označujemo za kulturalistične oziroma kulturnorelativistične. Sredi dvajsetega stoletja je kulturalizem prestopil meje antropologije in se udomačil v javnih diskurzih, od koder so bile teze o rasnem determinizmu izgnane. Sklicevanje na pravico do (kulturne) razlike in zatiranje ireduktibilnih kulturnih razlik sta značilna elementa kulturalizma oziroma kulturnega relativizma. Vendar pa antiimigrantski kulturalizem (»kultura imigrantov ni inferiorna, temveč ireduktibilno različna«) le navidezno zatiruje enakovrednost in relativnost kultur. Pod tanko površino diferencialistične retorike se hitro razkrijejo trdno zakoreninjena prepričanja o manjvrednosti kultur, iz katerih izhajajo imigranti.

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

»Dvojnost« rasizma

Odsotnot pojma rase v neorasističnem diskurzu navaja k temu, da so novi rasizem označili za »rasizem brez ras«. Mesto rase je, kot smo videli, zasedla kultura. Priseljenci niso več nesprejemljivi zato, ker pripadajo drugim rasam, temveč zato, ker pripadajo drugim (in povsem drugačnim) kulturam. Medtem ko nekateri antropologi vidijo v vsaki manifestaciji rasizma poraz antropologije, pa je v neorasističnem diskurzu o kulturnih razlikah in identitetah bolj smiselno videti svojevrsten triumf antropologije, namreč triumf antropološkega pojma kulture – pojma, ki

ga je novejša antropologija odtistihmal kritično pretresla in rekonceptualizirala. V neorasistični ideologiji priseljenci niso več nesprejemljivi zato, ker so brez kulture (kar je bilo nekoč razumljeno kot posledica pripadnosti nižji rasi), temveč zato, ker je njihova kultura ireduktibilno drugačna. »Bosanci« v očeh neorasistično rezonirajočih Slovencev niso več »brez kulture«, temveč je njihova kultura »drugačna od naše« (znamenja te drugačnosti so vonj po loju, muezinovo »zavijanje« na minaretu, ritualno klanje ovac in piščancev...). Vendar pa nadomestitev rase s kulturo ni zgolj posledica uspešne ekspanzije kulturalističnega pojmovanja kulture čez meje antropologije, temveč je hkrati – in morda predvsem – posledica stigmatizacije in kriminalizacije rasizma v postholokavstni Evropi.¹ Zaradi te stigmatizacije je postala neoportuna ali celo tvegana praktično vsaka raba besede rasa. Podvrženi razširjenemu neodobravanju javnosti in grožnji z represivnimi ukrepi so se rasizmi zatekli k pojmu kulture in začeli vanj investirati tisto, kar so poprej investirali v pojem rase. Na antirasistični fronti pa se tabuizacija pojma rase kaže na primer v tem, da razni pisci, zlasti družboslovci, ne tako poredko besedo rasa dosledno postavljajo v narekovaje. (Če menimo, da rasa ne obstaja, to seveda še ni razlog, da bi jo morali postavljati v narekovaje.) Do neke mere pa je k opustitvi pojma rase gotovo pripomoglo tudi povojno uradno stališče biologije, da pojem človeške rase nima vsebine in zato govorjenje o človeških rasah nima pravega temelja. (Več o tem v drugem delu.)

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

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

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

Prva logika je kajpada diferencialistična in potemtakem logika neorasizma: priseganje na ireduktibilno kulturno razliko implicira ukrepe, potrebne za zaščito kulturne skupnosti in njene

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

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

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

Rasa in/ali kultura

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

Pa tudi sicer si tega prehoda od »klasičnega« rasizma k neorasizmu, od rase h kulturi, ne gre zamišljati kot zgodovinsko enkratnega. Tudi v obdobju, ko je rasizmu dajala ton kolonialna situacija in ko se je še lahko sklinceval na znanstvene teorije (t.j. na znanstveni rasizem), je bila ideja človeške rase izrazita mešanica bioloških, kulturnih in socialnih vidikov. Popolnoma zmotno bi bilo, če bi si predstavljali, da na začetku rasizma stoji kompaktna biološka koncepcija rase, ki se pozneje relativizira in kulturalizira. Če bi bilo to res, bi moral biti rasizem na začetku domena biologov, kar pa sploh ni res. Klasiki rasizma so namreč predvsem politični esejisti, politični filozofi in literati. Biologi oziroma fizični antropologi so poskušali dobaviti rasističnim idejam znanstveno podlago, pri razvijanju teh idej pa so odigrali postransko vlogo.

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

Kot zgled rasializacije kulture bi lahko navedli par usod, ki jih je doživela Herskovitseva koncepcija afro-ameriških (v njegovi dikciji »črnsko-ameriških«) kultur. Melville Herskovits je bil

eden od papežev boasovskega kulturnega relativizma in potemtakem tudi vnet borec proti rasizmu; na njegovo vztrajanje je Ameriška antropološka zveza (AAA) leta 1947 predložila OZN načrt Deklaracije o človeških pravicah, ki se je zavzemal za prepoved sleherne diskriminacije na rasni in kulturni podlagi. Po Herskovitsevi teoriji, imenovani teorija afrikanizmov, so kulturne specifičnosti črnskih skupnosti v Amerikah prežitki kultur afriških dežel, iz katerih so izvirali sužnji, odvedeni v Novi svet. Ti prežitki naj bi pričali o obstoju in vrednosti pravih pravcati črnško-ameriških kultur, saj naj bi skoznje ponovno vznikale avtentične in velike afriške civilizacije. Herskovits je to argumentacijo razvil v kontekstu rasne diskriminacije, v katerem so črnici veljali za bitja brez kulture in brez preteklosti.

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

Vendar pa bi težko zagovarjali tezo, da Herskovitseva kulturalistična teorija afrikanizmov nima nobene zveze z rasističnimi diskurzi, ki so se je polastili v omenjenih interpretacijah. Rasistična polastitev je bila možna zato, ker je že Herskovitsevo umevanje kulture »napol«
rasializirano. S tem ko je zvedel afro-ameriške kulture na prežitke afriških civilizacij, je Herskovits zvedel kulturo na kulturno dediščino, na nekaj danega, fiksnega; kulturo je na ta način reificiral in naturaliziral. Trditi, da afriška kultura vztraja in preživi skozi stoletja tudi zunaj Afrike, je možno samo ob podmeni, da je ta kultura bistveno nespremenljiva, da je »večna v svoji negibnosti«
– staro evropsko stališče o Afriki. Ameriški črnici, kot jih vidi teorija afrikanizmov, niso več ujetniki svojih genov, temveč so ujetniki svojih kulturnih izročil. Namesto biologije postane usoda kultura (Giraud 1988: 156).

Neorasizem in antirasizem

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

Da rasizem in antirasizem nista dve tuji si in ena nasproti drugi jasno razmejeni entiteti, opozarja tudi pogosta praksa, značilna za antirasistična intelektualna in politična gibanja, da neistomišljeniki drugi druge obtožujejo rasizma oziroma nenehno diagnosticirajo rasizem v drobni

besedah in dejanjih svojih kolegov. Antirasisti se nenehno delijo na »prave« in »neprave« antirasiste, pri čemer se slednji »v resnici« nenehno izkazujejo za rasiste. S stališča radikalnega univerzalizma človeških pravic – ta je posebej značilen za francoske jakobinske filozofske tradicije – je rasističen (oziroma neorasističen) vsak diskurz o kulturni razliki (in eo ipso identiteti). Lep primer takšnega razsvetljskega radikalizma (fundamentalizma?) je Alain Finkielkraut, ki je v svoji knjigi *Poraz mišljenja* iz leta 1987 obtožil celoten Zahod izdaje in uboja univerzalnega človeka, s tem ko se je predal obrambi kulturnega relativizma. Izviri te katastrofe naj bi segali v nemški romantizem, v herderjansko filozofijo *Volksgeista* in iz nje izvirajočo apologijo kulturnih ter etničnih partikularizmov. Finkielkraut je sprejel razloček med klasičnim (oziroma kolonialnim) rasizmom in diferencialističnim rasizmom. Rasizem, ki temelji na razliki, po njegovem razdrobi enotnost človeškega rodu; »današnji fanatiki kulturne identitete« niso nič boljši od starih učiteljev o rasi (po Gosselin 1988: 205).

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

»Mešanje ras« – »mešanje kultur«

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

Prevladujoči motiv v rasizmu pa je, kar zadeva mešanje ras, vendarle odpor pred njim. Skoraj celotno devetnajsto in prva polovica dvajsetega stoletja sta ponavljali dogmo, da mešanje ras vodi v degeneracijo in da je protinaravno. Rase so bile pojmovane kot biološke (bolje: biološko-kulturne) esence, ki se z mešanjem/križanjem nujno denaturirajo, in sicer tem bolj, čim bolj sta rasi, ki sta se zmešali, medsebojno oddaljeni. Ker se tako pomešajo poteze, lastne čistim rasam, ki so edine zmožne socialnega in moralnega napredka, je končni rezultat mešanja splošna nivelizacija

navzdol, na raven najnižje rase, kjer se pogubijo specifične vrednosti ras, ki so se pomešale. Mešance kot produkt mešanja ras so zvečine percipirali kot degenerirane in jalove; za Gustava Le Bona, na primer, so bili »docela nesposobni ustvarjati in celo zgolj nadaljevati civilizacijo«; pripisovali pa so jim tudi posebno nagnjenost k telesnim in umskim boleznim, prirojeno težnjo h kriminalu in podobne hibe. V nacističnem režimu je mešanje ras – opredeljeno kot *Rassenschande*, kvarjenje (višje) rase – postalo kaznivo. A že v 19. stoletju so nekateri rasisti, med njimi »oče rasizma« Joseph-Arthur de Gobineau, psiholog množic Gustave Le Bon in antropolog Paul Broca, nasprotovali kolonializmu in asimilaciji koloniziranih, in sicer iz preprostega razloga, ker prinašata s sabo rasno mešanje in s tem kvarjenje višje rase (Wieviorka 1993: 83; Benoist in Bonniol 1994: 68).

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

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

Ob tem velja posebej poudariti, da branje Lévi-Straussa, pri katerem besedo kultura nadomestimo z besedo rasa, ni noben trik. Pojem rase je bil pri rasističnih piscih devetnajstega stoletja docela prežet s pojmovnimi dimenzijami kulture. To ne velja le za preddarvinistične pisce, kakršen je bil Gobineau, temveč tudi za poznejše, pretežno socialnodarvinistične pisce, celo še za profesionalne fizične antropologe iz prve polovice 20. stoletja. Takšno mešanje rase in kulture lahko ponazorimo z Earnestom Hootonom, svojčas vodilnim ameriškim fizičnim antropologom s Harvarda, ki mu vrh tega pripada čast, da se je od ameriških antropologov edini pridružil Boasu v angažmaju proti tistemu, kar se je začinjalo dogajati v nacistični Nemčiji. V članku »Nosovi, vednost in nostalgija – znamenja izvoljenega ljudstva« je Hooton razvil argument, da se judovska intelektualna premoč, vrline judovske religije in posebne odlike judovske kulture lahko ohranjajo le z vzdrževanjem tradicionalne politike judovske endogamije (inbreeding) in socialne ekskluzivnosti (Wolpoff in Caspari 1997: 148). Skratka, za reprodukcijo identitete judovske kulture naj bi bila odločilna reprodukcijska izolacija judovske rase. Tu smo daleč od kakšnega »čisto genetskega« koncepta rase, pa čeprav je avtor te teze ugleden fizični antropolog. Hooton si je vrh tega predstavljal, da bi bilo mogoče rešiti judovsko vprašanje z biološko asimilacijo. S stališča celotne človeške vrste bi bilo to dobrodejno, saj bi gentilni (t.j. nejudovski oziroma krščanski) genski fond (če se izrazimo v žargonu današnje genetike) postal pametnejši, Judje pa bi (kot posamezniki) postali prijaznejši (nicer), čeprav bi (kot kulturna skupina) izginili z obličja zemlje!!! Hooton je tu

očitno govoril o kulturni asimilaciji Judov (saj bi ta edina omogočila njihovo biološko preživetje ob hkratnem izginotju njihovega etničnega imena in identitete), vendar je mislil, da govori o rasni (biološki) asimilaciji – ker je pač verjel, da obstaja v judovski populaciji povišana frekvenca genov za pametnost in v krščanski populaciji povišana frekvenca genov za »fejstnost«.

Zamenjavo kulture z raso pri branju Lévi-Straussa lahko še dodatno upravičimo z Lévi-Straussovo sugestijo, naj pri branju Gobineauja motečo besedo rasa sistematično nadomeščamo z besedo kultura. To priporočilo, s katerim je Lévi-Strauss poskušal Gobineauja »oprati« oziroma narediti sprejemljivega, dokazuje, da se Lévi-Strauss zelo dobro zaveda medsebojne tranzitivnosti obeh pojmov. Lévi-Strauss je velik občudovalec Gobineauja; o njem se je večkrat izrazil zelo pohvalno, večkrat pa se mu je v svojih delih poklonil tudi implicitno, z aluzijo, s paralelizmom, z mimikrijo. Tako se pesimistični finale njegove velike tetralogije *Mythologiques* priliči pesimističnemu finaleju Gobineaujeve tetralogije *Esaj o neenakosti človeških ras (1853-1855)*. Oba na koncu napovedujeta in objokujeta totalno razvrednotenje človeške vrste.² Pesimistično prerokbo o bodočnosti človeške vrste, ki verjetno aludira na Gobineauja, si je Lévi-Strauss privoščil tudi v potopisu *Tristes tropiques*; ta prerokba je nekaršna meditacija ali fantazija, ki se ji avtor preda ob soočenju z islamskim svetom, in vsebuje protiislamsko intenco. Temna bodočnost človeške vrste je bodočnost, ki ji zavladava islam.

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

Da Lévi-Strauss ne navede nobenega imena genetikov, na katere se pri tem sklicuje in ki naj bi se strinjali z njim, da genski pretok med človeškimi populacijami pomeni »skrajno nevarnost«, ne more biti naključje. Težko bi namreč našli uglednega genetikarja, ki bi se podpisal pod takšne trditve. Genetiki vidijo v genskem pretoku med človeškimi populacijami prej prednost kakor hibo, kaj šele »skrajno nevarnost«. Izmenjava genov med oddaljenimi populacijami resda lahko pomeni specifičen hendikep oziroma nevarnost za neposredno prizadete (npr. Rh inkompatibilnost matere in zarodka, pogostejša v evropsko-kitajskih zakonih zaradi odsotnosti alela r v Rh sistemu pri nekaterih kitajskih populacijah), toda za celoto človeške vrste je »mešanje« ali »križanje« samo dobrodejno, saj se z njim raznolikost človeških genotipov povečuje, ne zmanjšuje (Dobzhansky 1966: 368; Hiernaux 1975: 93-94). Tudi predstava o stotisočletjih človeškega življenja v malih izoliranih skupnostih (spet le naivnost?) je vse prej kot v skladu s sodobnim stanjem spoznanj v

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

antropologiji in sosednih disciplinah. Razkropljene populacije modernega sapiensa so se v zadnjih dvesto tisoč letih srečevale, medsebojno komunicirale in mešale na območju celotnega Starega sveta (Afrika in Evrazija); o relativni izolaciji je mogoče govoriti le v zvezi z novogvinejsko-avstralsko (pred trideset tisočletji) in ameriško migracijo (pred največ osemnajst tisočletji) (prim. Vandermeer 1996: 105). Verovanje v stotisočletja trajajoče male izolirane skupnosti se v precejšnji meri ujema z verovanjem v čiste rase. Te pa niso nikdar obstajale. »Ljudje so zmeraj nujno bili mešanci, in to mešanje, ki je nepretrgano potekalo skozi tisočletja, je bilo za našo vrsto velika priložnost, saj je nedoločno pomnoževalo njene potenciale in izboljševalo njene zmožnosti. Hkrati s tem se razblinijo podedovane predstave, da je mešanje pojav našega časa, dobe prevratov ter migracij, in posledica kolonialne ekspanzije, ki naj bi povzročila mešanje do tedaj ločenih 'ras' oziroma alopatričnih populacij« (Panoff 1996: 2917).

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

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

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

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

Toda kdo ima najvišjo avtoriteto, da razsodi, ali rase obstajajo ali ne? V družboslovju lahko nenehno opazamo, da so za družboslovce nosilci te avtoritete biologi. Da so biologi tisti, ki

³ Antropolog Eric Wolf je imel leta 1992 znamenito predavanje z naslovom »Nevarne ideje. Rasa, kultura, Ljudstvo« (»Perilous Ideas: Race, Culture, People.«) (Wolf 2001). *People* oziroma *Peoplehood* je tu seveda sinonim za etnijo.

so poklicani, da odgovorijo na to vprašanje, pa kljub vsemu ne bi smelo biti samoumevno. Oziroma natančneje povedano, samoumevnost, da so za ključni odgovor na vprašanja o rasizmu poklicani biologi, izhaja iz podmene, da je obstoj ras nujni pogoj rasizma.

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

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

- Theodosius Dobzhansky: »Težava ... je v tem ..., da je koncept (rase) očitno iz mode in da ni zmožen proizvesti kaj prida uvida v vzročne dejavnike, ki delujejo v človeških populacijah« (Dobzhansky 1937: 62; navedeno po Montagu 1997: 105).
- Jean Hiernaux: »nobene rasne klasifikacije naše vrste ni, ki bi delovala« (Hiernaux 1986: 120); koncept rase je neuporaben za človeško vrsto, ker so populacije, kar zadeva njihove biološke razdalje, dokaj homogeno razpršene; pri konceptu rase vztrajajo samo tisti, ki se ne marajo odreči miselnemu udobju klasifikatorične logike (Hiernaux 1996: 611-612).
- François Jacob: »Biološka razdalja med dvema oseba iz iste skupine, iz iste vasi, je tako velika, da naredi razdaljo med povprečnima vrednostima dveh skupin nepomembno in s tem ostane koncept rase brez vsebine.« In sklep: »Kar lahko biologija nazadnje zatrdi, je to, da je koncept rase izgubil sleherno operativno vrednost in da zgolj skrepeni naše videnje realnosti, ki je v nenehnem gibanju.« (Jacob 1986: 67, 69).
- Jacques Ruffié: »Pri človeku pa rase ne obstajajo. To je razlog, zakaj kljub številnim in strogim študijam ni nikoli moglo priti do strinjanja o tem, kako razdeliti človeštvo na rase« (navedeno po Guillaumin 1986: 57).
- Richard Lewontin: razdelitev človeške vrste na rase pojasni zelo majhen del človeške genetske raznolikosti (navedeno po Hiernaux 1996: 611); rasna diferenciacija je plitka (skin deep); sleherna raba rasnih kategorij se upravičuje iz drugih virov, ne iz biologije (Lewontin 1990: 127).
- Albert Jacquard: »Genetiki imajo definitiven odgovor na vprašanje o vsebini pojma 'rasa'. Glasi se, da v primeru človeške vrste ta izraz ne ustreza nobeni objektivno določljivi bitnosti« (navedeno po Montagu 1997: 117).
- Ashley Montagu: »tako imenovane rase so populacije, ki zgolj predstavljajo različne vrste začasnih mešanic genetskega materiala, skupnega vsemu človeštvu« (Montagu 1997: 113).
- Luigi L. & Francesco Cavalli-Sforza: rasna klasifikacija človeštva je težka oziroma nemožna (Cavalli-Sforza in Cavalli-Sforza 1994: 316).

Mimogrede si oglejmo še neko Hitlerjevo izjavo glede obstoja ras, s katero ne nameravamo postaviti navedena stališča biologov v čudno luč, temveč bolj opozoriti na to, da je nacistični rasizem bil v tem pogledu bolj sofisticiran, kot si morda predstavljamo. Hitler je v pogovoru s

Hermannom Rauschingom izjavil tole: »Zelo dobro vem, prav tako dobro kot vsi tisti strašno pametni intelektualci, da v znanstvenem smislu ne obstaja nič takega kot rasa. Vendar pa kot kmet, kot živinorejec ne moreš uspešno gojiti pasme brez koncepcije rase. Jaz pa kot politik potrebujem koncepcijo, ki mi omogoči, da ukijem ureditev, ki je doslej obstajala na zgodovinskih temeljih, in vsilim novo in protizgodovinsko ureditev, ki bo imela intelektualne temelje« (navedeno po Montagu 1997: 81). Rasa je za Hitlerja v tej izjavi politični in ne znanstveni koncept.

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

Še ena »nevarna ideja«: populacija

Antropolog in biolog Georges Guille-Escuret je nedavno pripomnil, da biologov prav nič ne stane, če na vseh valovnih dolžinah razglašajo, da rasa ne obstaja, saj so koncept rase že pred časom nadomestili s konceptom populacije (Guille-Escuret 2000: 292). To opozorilo je koristno razumeti tudi kot poziv družboslovcem, naj biologom ne verjamejo vsega na besedo in naj se zanimajo za to, kaj biologi počnejo. Poglejmo še en stavek iz istega članka: »Z isto prevzetno nepopustljivostjo, s katero v imenu znanstvene strogosti nasprotujejo izgovarjanju besede 'rasa', pa zavračajo kot nekažne 'ideološke' insinuacije tudi sleherno vznemirjenost, ki jo povzročajo hipoteze, ki umeščajo pojav določenih 'socialnih' vedenj v dinamiko populacij: kot je splošno znano, si ta sektor lasti sociološke kompetence vse do človeka.« (Guille-Escuret 2000: 292). Guille-Escuret tu povsem nedvoumno, in kot običajno, meri na sociobiologijo. Njen guru Edward Wilson je namreč napovedal, da bo genetika slednjič priskrbela znanstveni koncept družbe in s tem dala znanstveno utemeljitev družboslovju. V knjigi, ki obravnava človeško naravo (Wilson 1978), Wilson najprej pove, da ne verjame v obstoj človeških ras in da se mu razpravljanje o njih zdi izguba časa, nato pa neženirano spregovori o človeških populacijah, ki da se vendarle razlikujejo med seboj po genetsko določenih fizičnih, mentalnih in vedenjskih značilnostih! V tej isti knjigi je Wilson sicer deklarativno predstavil sociobiologijo kot hibridno disciplino, ki sintetizira spoznanja etologije, ekologije in genetike, torej treh ključnih bioloških poddisciplin (Wilson 1978: 16). Dejansko pa je etologiji napovedal njen skorajšnji konec; predvideval je namreč, da jo bo požrla (»fagocitirala«) t.i. vedenjska ekologija, ta pa temelji na genetiki populacij. Tudi ekologija je pri Wilsonu tako osiromašena, tako zožena na aspekte interakcije genoma z okoljem (na škodo vseh drugih relacij), da jo na koncu spet »požre« populacijska genetika.

Če se v populacionističnem mišljenju sodobne genetike populacij skriva glavna nevarnost novega znanstvenega rasizma, pa Guille-Escuret iz tega ne izpelje sklepa, da je treba »razsuti« tudi koncept populacije ali kar prepovedati populacijsko genetiko in za začetek prepovedati rabo besede populacija. S tem v zvezi opozori, da so biologi v nekem pogledu epistemološko modrejši od

družboslovcev. Biologi imajo namreč s koncepti populacije, vrste in podvrste podobne težave kakor družboslovci s koncepti etnije, kulture, družbe itn. Te svoje koncepte so tudi podvrgli kritiki, ki je vzporedna kritiki družboslovnih konceptov kolektivitete. To zlasti velja za kritiko (oziroma dekonstrukcijo) esencialističnega pojmovanja vrste. Vendar pa, v primerjavi z družboslovci (ali njihovim nezanimljivim delom), biologi niso napravili analognega sklepa, da je treba koncepte populacije, vrste, podvrste itn. vreči v koš za smeti. V tem so pametnejši od družboslovcev. Biologe, pravi Guille-Escuret, bi reifikacija koncepta populacije pripeljala nazaj k rasi, zato so pazljivi in nezaupljivi, vendar pa se zaradi tega ne odrečejo temu, da bi, v imenu deskriptivne natančnosti, naštevati podvrste, ki so zmeraj diskutabilne... (Guille-Escuret 2000: 293).

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

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

Ko se družboslovci želijo izogniti spornim pojmom, ki označujejo kolektivitete, se najpogosteje zatečejo k izrazu populacija. Slednji izraz je v družboslovju namreč na splošno percipiran kot nevtralen in »nezaznamovan«. Takšna percepcija pa je možna le ob popolni neobveščenosti o tem, kaj počnejo biologi in kakšna je teža populacijske genetike v sodobni biologiji. Hipotetično si je mogoče zamisliti (to ni mišljeno kot prerokba), da pride do vzpona nove oblike rasizma, novega »nacizma«, novega genocida, ki bi tokrat nastopal ne v imenu rase, temveč populacije, in ki bi ga konsekventno poimenovali populacionizem. Ko bi bil vojaško premagan, bi postala beseda populacija izrazito politično nekorrektna in bi se marsikje znašla na indeksu. Antipopulacionistični preučevalci populacionizma pa bi ob študiju družboslovja z začetka

ena dvajsetega stoletja zmajevali z glavo in ugotavljali, da so takrat tako rekoč vsi govorili o populacijah, tako biologi kakor družboslovci ...

O definicijah rasizma

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

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

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

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

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

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

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

Najožja in najširša definicija rasizma

Ožje in širše definicije lahko umestimo na kontinuum, ki je na eni strani zamejen z najožjo možno, na drugi strani pa z najširšo možno definicijo. Poglejmo najprej ti skrajni definiciji. Najožja definicija je najbrž tista, po kateri je rasizem diskurz o višjih in nižjih rasah kot zafiksiranih dednostnih entitetah, a diskurz, ki je hkrati neposredno povezan z agresivno prakso

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

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

»Nepravi« in »pravi« antirasisti. »Korektni« in »antikorektni«

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

Za pristaše ozkega pojmovanja rasizma je torej značilno, da priznavajo obstoj ras, vendar kot antirasisti menijo, da iz tega ne smemo izvajati nobenih sklepov o superiornih in inferiornih rasah: rase v biološkem smislu obstajajo, a tega dejstva ne smemo zlorabljati v namene gospodstva. Za to kategorijo antirasistov je značilno še, da biološko problematiko človeške genske diverzitete poznajo precej bolje od »korektni« (ki se jim ukvarjanje z njo zdi nepotrebno, če ne kar nevarno ali sumljivo) in da izkazujejo »alergijo« na politično korektni antirasizem. Ta »alergija« je pogosto

tako izrazita, da zunanji opazovalec lahko dobi vtis, da so v očeh teh kritikov politično korektni antirasisti večje zlo od rasizma samega.

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

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

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

Dokler ne bomo slišali kakšnih prepričljivih argumentov, lahko v tovrstnih očitkih utemeljeno prepoznavamo tipično logiko neorasističnega rezoniranja, ki jo je najbolj pronicljivo analiziral Etienne Balibar v članku »Ali obstaja neorasizem?« (Balibar in Wallerstein 1991; gl. tudi prevod v pričujoči številki). Neorasistični ideologi se zmeraj sklicujejo na domnevne zakonitosti psihologije množic, po katerih določeni vzroki (zlasti prestop »tolerančnega praga« priseljavanja) sprožajo v navadnih ljudeh rasistične odzive. Pri nasprotovanju imigraciji se

izgovarjajo na psihologijo navadnih ljudi, ki da priseljevanja ne trpijo; sami, kot elita, pa domnevno proti priseljencem nimajo nič in se predstavljajo kot edini pravi antirasisti. Balibar je ob tem tudi opazil, da se s to taktiko neorasistična ideologija ponuja kot razlaga rasizma s pomočjo nekakšne množične psihologije. Bralki in bralcu prepuščamo v lastno presojo, ali tale Lévi-Straussov pasus iz zloglasnega poglavja *Rasa in kultura* tudi prihaja iz arzenala neorasistične taktike razlaganja rasizma z »zakonistostmi« psihologije množic:

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

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

Benevolentni oziroma afirmativni rasizem

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

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

Odločilni argument v prid tezi, da benevolentni rasizem obstaja, pa ni ta, da sta ljubezen in sovraštvo ambivalentni, da se nasprotja sprevačajo eno v drugo, da sta, denimo, filosemitizem in antisemitizem del iste celote. Odločilno je to, da odsotnost agresivnosti ni zadostni pogoj za nerasizem. Se pravi, tudi če se odsotnost agresivnosti do drugega pojavi v obliki prisotnosti naklonjenosti do drugega (ljubezni do drugega, občudovanja drugega), to ni zadostni pogoj za

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

nerasizem. To je možno zato, ker rasistični diskurz zgolj potencialno implicira agresivno vedenje. Skratka: benevolentni rasizem obstaja, vendar pa ni vsako občutje ali izkazovanje naklonjenosti oziroma drugih pozitivnih čustev rasistično, pa čeprav objekte naklonjenosti identificiramo s pomočjo fenotipskih markerjev.

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

Reference

Balibar, Etienne in Immanuel Wallerstein (1991) *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London in New York: Verso.

Barker, Martin (1981) *The New Racism*. London: Junction Books.

Baskar, Bojan (2000) »The long way home!: popotovanje od avtentičnosti do imobilnosti.« *Emzin*, 10, 3/4, str. 54–59.

Baskar, Bojan, (2001) »Kje se začne Afrika? Južnoevropski kolonializmi in Evrafrika«, *Časopis za kritiko znanosti*, XXIX, 204-206, str. 64–80.

Benoist, Jean in Jean-Luc Bonniol (1994) »Hérités plurielles. Représentations populaires et conceptions savantes du métissage«, *Ethnologie française*, (24), 1, str. 58–69.

Cavalli-Sforza, Luigi Luca in Francesco Cavalli-Sforza (1994) *Qui sommes-nous? Une histoire de la diversité humaine*. Pariz: Albin Michel.

Cole, Jeffrey (1997) *The New Racism in Europe: A Sicilian Ethnography*. Cambridge: Cambridge University Press.

Dobzhansky, Theodosius (1937) *Genetics and the Origin of Species*. New York: Columbia University Press.

- Dobzhansky, Theodosius (1966) *L'Homme en évolution*. Pariz: Flammarion.
- Ferry, Luc (1998) *Novi ekološki red: Drevo, žival in človek*. Ljubljana: Krt.
- Fontette, François de (1985) *Le racisme*. Pariz: Presses universitaires de France
- Gingrich, Andre (2004) »Concepts of Race Vanishing, Movements of Racism Rising? Global Issues and Austrian Ethnography.« *Ethnos*, 69, 2, str. 156–176.
- Giraud, Michel (1988) «Ethnologie et racisme: Le cas des études afro-américaines.» *Ethnologie française*, (18), 2, str. 153–157.
- Gosselin, Gabriel (1988) »Sommes-nous tous des romantiques allemands? Pour une socio-anthropologie des droits de l'homme«, *Ethnologie française*, (18), 2, str. 198–207.
- Guillaumin, Colette (1986) »Je sais bien mais quand même ou les avatars de la notion de la race. : La science face au racisme. Bruselj: Editions Complexe, str. 55–65.
- Guille-Escuret, Georges (1994) *Le décalage humain. Le fait social dans l'évolution*, Pariz : Kimé.
- Guille-Escuret, Georges (2000) »L'enfant, la race et la hiérarchie«, *L'Homme*, 153, str. 291–298.
- Haraway, Donna J. (1988) *Remodelling the Human Way of Life: Sherwood Washburn and the New Physical Anthropology, 1950-1980*. V: Stocking, George Jr. (ur.), *Bones, Bodies, Behavior: Essays on Biological Anthropology, History of Anthropology*, 5. zv. Madison in London: University of Wisconsin Press, str. 206–259.
- Hiernaux, Jean (1975) *Jednakost ili nejednakost rasa?* Zagreb: Školska knjiga.
- Hiernaux, Jean (1986) *De l'individu à la population: l'anthropobiologie*. V: *La science face au racisme*. Pariz: Editions Complexe, str. 117–124.
- Hiernaux, Jean (1996) V: Tort, P. Ur.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*. 3 zv. Pariz : Presses universitaires de France, str. 611–612.
- Jacob, François (1986) *Biologie et racisme*. V: *La science face au racisme*. Pariz: Editions Complexe, str. 66–69.
- Lévi-Strauss, Claude (1985) *Oddaljeni pogled*. Ljubljana: ŠKUC in Filozofska fakulteta.
- Lévi-Strauss, Claude in Didier Eribon (1989) *Izbliza i izdaleka*. Sarajevo: Svjetlost.
- Lewontin, Richard C. (1990) *Not In Our Genes: Biology, Ideology and Human Nature*. London: Penguin Books.
- Memmi, Albert (2000) *Racism*. Minneapolis in London: University of Minnesota Press.

Montagu, Ashley (1997) *Man's Most Dangerous Myth: The Fallacy of Race*. Walnut Creek; Altamira Press.

Panoff, Michel (1996) »Métissage.« V: Tort, P. (ur.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*. 3 zv. Pariz : Presses universitaires de France, str. 2915–2917.

Sériot, Patrick (1999) *Structure et totalité: Les origines intellectuelles du structuralisme en Europe centrale et orientale*. Pariz : Presses universitaires de France.

Taguieff, Pierre-André (1988). : *La force du préjugé: Essai sur le racisme et ses doubles*, Pariz: La Découverte.

Thiry, Bruno (1996) »Gobineau.« V: Tort, P. (ur.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*. 3 zv. Pariz : Presses universitaires de France, str. 1969–1992.

Tort, Patrick (1996a) »Race/Racisme.« V: Tort, P. (ur.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*. 3 zv. Pariz : Presses universitaires de France, str. 3610–3613.

Tort, Patrick (1996b) »Addition.« V: Tort, P. (ur.), *Dictionnaire du darwinisme et de l'évolution*. 3 zv. Pariz : Presses universitaires de France, str. 1992-1994.

Vale de Almeida, Miguel (2002) »'Longing for Oneself': Hybridism and Miscegenation in Colonial and Postcolonial Portugal«, *Etnográfica. Revista do Centro de Estudos de Antropologia Social*, 6, 1, str. 181–200.

Vandermeer, John (1996) *Reconstructing Biology: Genetics and Ecology in the New World Order*. New York: John Wiley and Sons.

Wieviorka, Michel (1993) *Lo spazio del razzismo*. Milano: Il Saggiatore.

Wilson, Edward O. (1978) *On Human Nature*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

Wolf, Eric (2001) *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*. Berkeley: University of California Press.

Wolpoff, Milford in Rachel Caspari (1997) *Race and Human Evolution*. New York: Simon and Schuster.

Bojan Baskar

"THE LONG WAY HOME": POPOTOVANJE OD AVTENTIČNOSTI DO IMOBILNOSTI

Tri kaste: turisti, popotniki in antropologi

Odkar obstaja turizem, se zahtevnejši turisti nočejo imenovati turisti. Rajši so *travelers* ali *explorers*, popotniki ali raziskovalci, intimno pa se radi prepoznavajo tudi pod bolj nenavadnimi oznakami, na primer nomadi. Z deprecijacijo turistov v času množičnega turizma se je pojavila težnja po njihovi redukciji na zgolj eno, tisto najbolj "vulgarno" vrsto: na turista, ki potuje "v paketu" in ki je s tem obsojen na ogledovanje sveta v čredici sebi enakih pod pastirsko palico turističnega vodiča. Zahtevnejše in samostojnejše prakse turizma so postale znamenje razlikovanja in se prekrstile v popotništvo.

Čprav antropologi niso nastali z modifikacijo popotnikov, tako kot so popotniki nastali z modifikacijo turistov, pa se v določenem oziru vendarle tako obnašajo in zrejo zviška na popotnike prav tako kot popotniki na turiste. Hierarhijo, v kateri so antropologi nad popotniki, popotniki pa nad turisti, lahko ponazorimo tako, da si zamislimo kakšen "ekzotičen" kraj, kjer se srečajo primerki vseh treh kast. Naj bo to trg kakšnega mesteca v Maroku, denimo v Sefrouju. Poleg trga parkira klimatiziran avtobus, iz katerega se vsuje gruča turistov (poljedelcev in trgovcev). Na drugi strani trga že sedita dva popotnika (vojščaka), ki sta poleg sebe odložila nahrbtnika in preučujeta *Lonely Planet*. V tistem hipu gre neopaženo čez trg antropolog (svečenik), zapleten v pogovor z domačinom–informatorjem. Turisti odidejo iz Sefrouja čez uro in pol, popotnika čez dva dni, antropolog čez trinajst mesecev.

Prestižnost antropologa–brahmana še posebej potrjuje in povečuje tista zvrst turizma, v kateri turisti (ki se kajpada imajo za več–kot–turiste, torej prave popotnike) plačajo za "doživetje srečanja z domačini". To lahko pomeni nastanitev pri družini, agregacijski ritual, "participacijo" pri hišnih opravilih in kmečkih delih, družabne dogodke z družinskimi člani ter drugimi lokalci in celo nekakšno etnografsko početje. To zvrst so nekateri, ne brez razloga, poimenovali sedentarni turizem. "Sedentarni" turisti nehajo noreti naokoli in se za nekoliko več časa ustavijo, da bi dobili domačinsko izkušnjo, izkušnjo lokalnega življenja namesto njegove fotografije. V limiti je ta zvrst

turizma etnografski oziroma antropološki turizem – in hkrati amaterska etnografija oziroma antropologija. Tu je merilo hierarhične razdalje med popotniki in antropologi razdalja med amaterji in profesionalci. Ta razdalja implicira tudi veliko razliko v trajanju "terena" enih in drugih.

Na vrhu piramide, proti kateremu se ozirajo turisti in predvsem popotniki, si najprestižnejši popotniki, antropologi, privoščijo dolgo imobilno potovanje. "Postavijo si šotor sredi vasi", kot je zaukazal njihov guru Malinowski, in se vsaj za poldrugo leto ne premaknejo nikamor več, tako kot domnevno domorodci, ki svoje dneve preležijo pod oljko v Istri in si ne želijo potovati prav nikamor.

K imobilnim domačinom sodijo imobilni antropologi.

Popotniški mit in terenski mit

Tako prikazana razmerja med turisti, popotniki in antropologi so seveda nekoliko karikirana. Karikaturnemu učinku pa vendarle zvečine botrujeta mita, ki sta v večji ali manjši meri okvir samorazumevanja dveh "poklicev", popotniškega in antropološkega. Mit (pravega) popotništva – kot početja, ki se razlikuje od turizma oziroma nepravega popotništva – je magna charta številnih ljudi, ki potujejo iz različnih razlogov, z različnimi motivi, vendarle se prepoznavajo v skupni kategoriji popotnikov. Mit antropološkega terenskega dela je magna charta številnih antropologov od Malinowskega naprej, ki razumejo in prakticirajo antropologijo na različne načine, vendar se medsebojno identificirajo in ocenjujejo glede na kulloarske trače o vsakogaršnjem terenskem delu.

Obema mitoma je skupno to, da po eni strani v pomembni meri vplivata na prakso (potovanja in etnografskega raziskovanja) in jo seveda osmišljujeta, po drugi strani pa vplivata tudi na prikazovanje te prakse, in sicer tako, da popotniki in antropologi, pač po meri tega, koliko jih njihov mit obvladuje, prikazujejo svoje početje na popačen način. Impakt antropološkega mita na prakso terenskega raziskovanja lahko zelo ponazorimo s tračem o terenu antropologa Sola Taxa. Sol Tax je vzel napotke Malinowskega vsaj glede nekaterih stvari strogo dobesedno in si je tako sam kuhal hrano, čeprav bi lahko, kot je priznal, hodil na obedo v kantino, ki ni bila pretirano oddaljena (in si s tem prihranil tudi nerazumevajoče poglede svojih Indijancev, ki niso mogli razumeti, zakaj je on taka squaw). Tax je bil "US-anthropologist" in mu kot takemu morda ni nikoli padlo na misel, da ni prav verjetno, da bi si hipohondrski plemič iz periferije habsburškega

imperija (Krakov je bil prav na meji) na terenu kuhal sam. V tistem času (začetek tridesetih let) je Malinowskijev mit deloval s polno močjo. Šele posmrtna objava Malinowskijevega terenskega dnevnika (Bronislaw Malinowski, *Diary in the Strict Sense of the Term*, 1969) je omogočila kritično premeriti razdaljo med mitskim terenskim delom in mojstrovo prakso. En aspekt popačenega prikazovanja etnografskega raziskovanja, ki mu botruje terenski mit, je tudi pretiravanje glede etnografove imobilnosti na terenu. Etnograf je na terenu precej bolj mobilni, kakor sugerira zgoraj zapisana metafora ("dolgo imobilno potovanje").

Kar zadeva popotniški mit, bi lahko rekli, da je v primerjavi z antropološkim njegova dikktatura nad popotniki totalnejša. Pogosto se namreč dogaja, da popotnikovi motivi za potovanje v ničemer ne sežejo čez smisle, ki jih potovanju daje popotniški mit. To danes najbrž še najbolj velja prav za tiste popotnike, ki svojo "popotniško izkušnjo" posredujejo publikji (preko potopisnih reportaž, knjižnih potopisov, javnih predavanj in kazanj diapozitivov, kramljanj na televiziji in radiu itn.). Torej tiste popotnike, ki po najširšem umevanju (in kajpada predvsem po svojem) veljajo za najelitnejše popotnike. Ker je njihova "popotniška izkušnja" posredovana javnosti in ker zanjo očitno obstaja mastna publikja, velja to za dokaz dragocenosti njihove "izkušnje".

Če pravkar navedene trditve in domneve držijo, mora iz tega izhajati, da kvaliteta današnje potopisne produkcije ni zavirljiva. Potopise pišejo najvekrat ljudje, ki jih ženejo naokoli po svetu vsi mogoči motivi prej kot avtentična radovednost, prej kot zanimanje za druge ljudi in kraje.

Ego ü ber alles

Kateri so ti motivi današnjih popotnikov, ki jih osmišlja popotniški mit? Omenimo jih le nekaj, za ilustracijo. Nekateri popotniki iščejo "še ne videno" ali si celo umišljajo, da so prvi belec, ki je stopil v to pokrajino; kolikor se tem naftalinskim fantazijam vendarle ne predajajo več, se podajo na pot v iskanju "avtentičnega". Pri drugih je v ospredju lastno potrjevanje, samodokazovanje in samokazovanje: preskus in dokaz lastnih zmožnosti, askeza samoodrekanja, iniciacijsko potovanje; treba je stradati, jesti slabo hrano, si nakopati na glavo malarijo in pasti krokodilu med zobe. Spet tretji zgolj poskušajo postaviti rekord ali preskušajo neobičajna transportna sredstva. Nekateri vidijo smisel potovanja v "notranjem potovanju" in temu ustrezno ne utegnejo videti, kaj je "zunaj".

V zgodnejšem času povzdige popotništva nad vulgarni turizem je bilo še normalno, da je bila prepoznavna značilnost popotnika njegova vednost in radovednost. Popotnik je tedaj turistom očital, da so ignoranti, ki ničesar ne preberejo vnaprej o deželi, v katero potujejo... Danes so popotniki s tovrstnimi očitki turistom hudo redki, vsaj med tistimi, ki pišejo in se pojavljajo pred publiko. Najbolje prodajani potopisec Paul Theroux, recimo, se v potopisu *The Pillars of Hercules: A Grand Tour of the Mediterranean* (1995) na vlakcu pogovarja s francoskim študentom o stanju v Mediteranu; iz pogovora izve, kaj se dogaja v Alžiriji, in se ji zato sklone izogniti. To svojo nevednost prizna popolnoma prostodušno, nanjo je morda celo ponosen, čeprav se hkrati neskromno označi kot scholar in viha nos nad indolentnimi italijanskimi južnjaki, ki ne razumejo njegovega poslanstva in se zato čudijo, zakaj drvi naokoli s svinčnikom in notesom v rokah. Najdejo se tudi popotniki, ki o krajih, kamor potujejo, nočejo ničesar prebrati iz načelnih razlogov (da prebrano ne bi vplivalo na njihovo doživljanje poti in na njihov intuitivni itinerarij "neizhujenih poti"). Spoznavanje drugih ljudi in krajev, "takih, kakršni so", je v najboljšem primeru na dnu agende popotniškega mita.

Premik poudarka oziroma modulacijo v popotniškem mitu, ki se je zgodila v vmesnem času med nekoliko zgodnejšo povzdigo popotništva in sedanostjo, lahko lepo ponazorimo z zgledom količine prtljage. Jean-Didier Urbain v knjigi *Idiot s potovanja: Zgodbe o turistih* (*L'idiote du voyage: Histoires de touristes*, 1991) navaja pasus iz nekega francoskega potopisa iz leta 1960: "Ker smo prispeli s skrinjo knjig, s pol ducata kovčkov in psom, nas nikakor ne morejo imeti za turiste. Postanemo lokalci." Pri današnjih budget popotnikih je, nasprotno, pomembno imeti čim manj prtljage v nahrbtniku. (Spomnim se lastnika hostela v bližini Durbana, ki je vrgel pogled na moj nahrbtnik in poznavalsko komentiral, da je v njem skoraj enkrat preveč prtljage.) Seveda bi lahko kdo upravičeno ugovarjal, da primerjam dve različni kategoriji popotnikov, različni tudi po premoženjskem stanju. Res je, tudi danes so zelo popularne storije o dolgotrajnejši naselitvi v kakšni topli deželi (npr. Peter Mayle in Provanza). Tudi danes bogati še zmeraj potujejo z veliko prtljago. Vendar pa "popotniški trendov" ne določajo oni. Tisti, ki jih določajo, prezirajo prtljago.

Popotniška avtorefleksivna elita

Ob tem se nam prikaže še ena vzporednica med popotniškim in antropološkim mitom. V istem času, ko je med potopisci in poročevalci o popotniških podvigih prevladala zgoraj evocirana

vulgarna elita, je v antropologiji (predvsem ameriški) obstajala moda avtorefleksivnega samoizpraševanja o (ne)smislu, (ne)možnosti in politični (ne)korektnosti "etnografske izkušnje". Kritiki te mode so si izmislili celo vrsto sarkastičnih oznak, zanj, na primer "epistemološka hipohondrija". Izmislili so si tudi vic, v katerem domorodec iz etnografske monografije protestira in moleduje: "Bi lahko, prosim, rekli kakšno besedo tudi o meni?"

Če upoštevamo, da so akademski ljudje v nekaterih pogledih pač bolj sofisticirani od drugih smrtnikov, se primerjava teh "postmodernih" etnografov z današnjo popotniško elito ne zdi čisto privlečena za las. Če je za politično korektnega, "postmodernega" etnografa najpomembnejše to, kaj je na terenu doživljal in kako je trpel muke epistemološkega in etičnega samoizpraševanja (torej avtorefleksivnost), je za elitnega popotnika prav tako najpomembnejša avtorefleksivnost, le da nekoliko bolj robata. "In tu sem si zvil gleženj", komentira popotnik, ko pokaže diapozitiv s prizorom afriške vasi.

Antropologi odkrijejo, da domorodci niso zmeraj doma

V zadnjih dveh desetletjih 20. stoletja je v antropologiji prišlo do precejšnjih sprememb v njenem odnosu do gibanja in negibnosti. Te spremembe se kažejo na različne načine in kajpada v različnih aspektih discipline

Eden teh aspektov je spremenjeno pojmovanje razmerja med kulturami in ozemlji. Kulture za novodobne antropologe niso več zakoreninjene v zemlji (seveda tudi ne v krvi) oziroma okolju (geografskem ali naravnem okolju ali ekosistemu...). Isto velja za ljudi in njihove identitete, ki so tako rekoč v nenehnem gibanju. Vse več je antropologov, ki trdijo, da je s prihodom globalizacije vse več ljudi na svetu zdoma, v gibanju, na potovanju... – pa naj gre za turiste, poslovneže, migrante, begunce ali deportirance. Mobilnost ljudi pa implicira mobilnost kultur oziroma – kot radi rečejo zadevni antropologi – "kulturnih tokov v prostoru" (Ulf Hannerz).

Nekateri celo trdijo, da postaja gibanje oziroma potovanje dom današnjih ljudi; iz tega med drugim izhaja, da niti begunci niso brezdomci (če opredelimo dom, tako kot Nigel Rapport, kot rutinski niz praks, ponavljanje ustaljenih socialnih interakcij, stil oblačenja, spomine, mite in zgodbe itn., ki jih vse skupaj ljudje nosijo s sabo, ko se premikajo po svetu). Antropologija beguncev in begunstva, ki je danes izrazito konjunkturna specializacija, ima do takih "skrajnih" naziranj

seveda različna stališča. Poleg antropologije begunstva so v konjunkturi tudi antropologija turizma, antropologija migracij ter antropologija "transnacionalnih povezav".

Če drži, da vse več ljudi po vsem svetu potuje, mora to veljati tudi za domačine antropologov, za famozne "domorodce". Neka antropologinja (ali morda antropolog? ne spomnim se več) je tako začela svoj članek z opisom izkušnje lastne tovrstne "razsvetlitve", ko je iz ZDA priletela na letališče v Indiji (morda Bombay...). Na letališču je imela snidenje z nekaj prijatelji in znanci z njenega terena; povprašala je tudi po enem, zanjo posebej dragocenem, ki ga ni opazila med njimi, nakar so ji odvrnili, da je ta človek že nekaj mesecev v ZDA in da ga še nekaj mesecev ne bo nazaj. Razočaranje, ker ga ne bo srečala, je bilo hkrati njeno soočenje z lastno predpostavko, da najdeš domorodca zmeraj doma.

Ta podmena je v "imobilistični" antropologiji seveda ne le očitna, temveč tudi precej temeljna. Izražena je, ne nazadnje, v samem izrazu za domorodca: *native*. Tudi sinonimna izraza *indigenous* in *autochthonous* kažeta na temeljno pojmovanje domačina kot zvezanega s svojim krajem, zakoreninjenega na svojem ozemlju (in kajpada v kulturi). Pregnantno je ta ideja izražena seveda tudi v slovenskem domorodcu: človeku, ki je rojen doma, tu, kjer občujemo z njim. Implicitno pa iz tega izhaja, da je že od rojstva stalno tu, da ni nikdar nikamor potoval.

"Odkritje", da domorodci niso zmeraj doma, ima seveda neizogibne implikacije za konceptijo terenskega dela. Poleg tega, da progresivno razkraja malinowskijanski mit (ki obvladuje le še najbolj "zakotne" antropologe), zahteva prilagoditev terenskega dela mobilnosti domačinov. Mobilni domačini zahtevajo mobilnega etnografa. Teren postaja večlokacijski (*multisite*) in mobilni. (Sicer pa so tudi Malinowskijevi Trobriandci iz vasi Kiriwina pluli v krogu z otoka na otok, ko so se lotili kule...)

Tudi glede tega obstajajo v današnji antropologiji skrajnosti. Eno teh skrajnosti bi lahko poimenovali antropološki heraklitizem, katerega glavna modrost je, da vse teče, da je vse v gibanju. Tako za Nigela Rapporta antropološka vednost izhaja iz gibanja in se reprezentira kot gibanje. Potovanju Drugega (t.j. domačina) se pridruži še "rastoče nomadstvo moderne misli", ki ne verjame več v fiksne kraje in relacije; antropologija postane preučevanje popotnikov po popotnikih. "There are no longer traditional, bounded cultural worlds in which to live – pure, integrated, cohesive, place-rooted – from which to depart and to which to return (if there ever were), for all is situated and all is moving." Ali se v tem "heraklitskem" modrovanju ne nakazujejo obrisi nove Velike ločnice – Great Divide – tokrat med nekdanjim imobilizmom in današnjim kozmopolitizmom?

Kako to, da tega niso odkrili že prej?

Na to vprašanje bi lahko odgovorili rekoč, da so antropologi sicer zmeraj razpolagali tudi z etnografsko evidenco o mobilnosti domačinov, vendar niso vedeli, kaj bi z njo, ali pa so jo celo pometali pod preprogo. Lahko bi tudi dodali, da so te evidence zbrali precej manj, kot bi jo, če jim njihovo metodološko izhodišče, zakoreninjeno v malinowskijanskem mitu, ne bi odvracalo pozornosti stran od mobilnosti domačinov in fluidnih meja njihovih svetov.

Kolikor vprašanje sugerira zamudništvo antropologije, pa je mogoče njegovo ost zasukati nasproti drugim družboslovnim znanostim, saj je antropologija prva družboslovna disciplina, ki je ta "preboj" sploh opravila. Sosedne discipline (geografija, zgodovina, psihologija, arheologija...) ji bolj ali manj hitro sledijo, in sicer po meri tega, koliko hitro percipirajo in usvajajo mutacije v konceptih, ki jih antropologija izvaža v celotno družboslovje (predvsem koncepti kulture, etničnosti in meje).

Navzlic epistemološki prednosti antropologije pa zgoraj formulirano vprašanje ohranja svojo težo. Ujetost antropologije v terenski mit odgovarja nanj le delno, saj bi bilo treba pojasniti tudi to, od kod je ta mit toliko časa črpal tolikšno moč. Odgovor na to drugo vprašanje išče antropologija v smeri globalnejše ideologije (ali metafizike), ki obvladuje tako zahodni svet kakor druge konce sveta. Antropološki terenski mit je le ena njenih tisočerihih faset. Finska antropologinja Lisa Malkki je to ideologijo poimenovala sedentaristična metafizika. Označili bi jo lahko za spontano ideologijo sedentarnih poljedelcev. Le—ti človeški svet vzporejajo svetu kultur, ki jih gojijo: kultur, ki poženejo v zemljo korenine in se hranijo iz nje. Zadeva se kajpada do neke mere navdihuje pri Deleuzeu in Guattariju, njuni dekonstrukciji centralne metafore drevesa in korenin, alternativni metafori rizoma in nomadologiji, vendar je (na srečo) ni mogoče zvesti nanju.

Kdor ni nikdar potoval, hvali materino kuhinjo

Pregovor mimogrede sugerira, da potovanja "širijo obzorja", odpravljajo predsodke in razkrajajo stereotype. Je res tako?

Odgovor bi bil težko pritrdilen. Potovanja imajo navedene učinke le poredko, le izjemoma: pravzaprav le pri tistih ljudeh, ki si sami dejavno prizadevajo za njimi in bi do teh rezultatov

prišli tudi, če ne bi nikdar zapustili doma, le da bi jih tedaj dosegli težje ali v manjši meri. Za preostale v glavnem velja, da si na potovanjih predsodke in stereotipe utrjujejo – in sicer zato, ker se jim predsodki in stereotipi na vsakem koraku le potrjujejo. Njihovo argumentiranje gre nekako takole: "Potovanje mi je dobavilo dokaze, da sem imel prav. Hrana, ki jo jedo Arabci, je dejansko nagnusna – to vam lahko potrdim, saj sem jo poskusil. Ko preskusite hrano naokoli po svetu, pridete na koncu do sklepa, da je ni hrane čez tisto, ki jo je kuhala naša mati".

Kvalificiran poslednji sklep: najboljše in najlepše je biti doma.

Kdo naj ostane doma?

Velečastnega antropologa Clauda Lévi-Straussa, avtorja kulturnega potopisa, ki se začne z razvinitim stavkom *Sovražim potovanja in odkrivalce*, so že zgodaj obletavale tesnobne fantazije, da bodo Arabci in/ali muslimani preplavili "naš" svet in nam priredili peklensko totalitarno prihodnost. Takšne fantazije so se izmaknile avtorjevi avtocenzuri nikjer drugje kot v omenjenem potopisu (*Tristes tropiques*, 1955). Tam so se prikradle v antropologove filozofske meditacije kot kakšno dnevno sanjarjenje. V vseh drugih, torej "znanstvenih" knjigah pa ima Lévi-Strauss glede Arabcev in muslimanov striktno zavezana usta.

Kar se Lévi-Straussa tiče, bi bilo dobro in priporočljivo, da muslimani in Arabci ostanejo doma – in torej ne silijo "k nam", v Francijo, na Zahod... Je ta trditev pravilen povzetek Lévi-Straussovih tihih podmen ter izrecnih premis ali je podlo podtikanje?

V slovenski deželici, kjer je Lévi-Strauss za tiste, ki so ga kdaj povohali, nekakšno polbožanstvo (in to bolj filozofska kakor antropološka), ni menda še nihče slišal, da so ga v njegovi domovini večkrat evidentirali na seznamu uglednih znanstvenih rasistov. Posebno sporen tekst oziroma ključni corpus delicti je njegovo drugo predavanje o rasizmu na UNESCO, naslovljeno *Rasa in kultura* (1971), objavljeno kot prvi tekst v Oddaljenem pogledu. (Neki francoski kritik avtorjevega rasizma je zaradi njega knjigo prekrstil v *Zablodeli pogled*.)

Rasa in kultura (skupaj s predgovorom h knjigi) je dokaj lep primerek tistega rasizma, ki temelji na kulturnem relativizmu oziroma na naturalizaciji in absolutizaciji kulturnih razlik. Ta oblika rasizma je danes klasificirana kot neorasizem ali diferencialistični rasizem in je naperjena prvenstveno proti priseljencem. Ena izmed najizrazitejših značilnosti neorasizma je, da sprejme sodobno biološko naziranje, da rase ne obstajajo, vendar pa priporoča omejitve ali prekinitve

imigracije z argumentom, da priseljevanje in mešanje povzročata odpor in rasistične reakcije pri domačinih. Neorasisti radi govorijo o tolerančnem pragu, ki ga imigracija ne bi smela prestopiti (a je za neorasiste že zmeraj prestopljen), prav tako pa govorijo tudi o nepreločni pregradi med kulturami in o pravici do (kulturne) razlike. Neorasisti se zato ne zavzemajo za asimilacijo priseljencev, temveč za njihovo getoizacijo, tako rekoč za apartheid – in predvsem za to, da naj tujci ostanejo doma, kjer imajo svoje korenine, namesto da hodijo, izkoreninjenci, “knam”.

Lévi-Strauss v tem predavanju med drugim govori o skrajni nevarnosti za človeštvo, ki da izhaja iz tega, če se kulture preveč približajo druga drugi; če prenehajo biti druga za drugo neprepustne; če prihaja, za kar si je prizadeval UNESCO, do "zblíževanja med vsemi kulturami"; če kulture ne znajo več – kot se, jao meni!, dogaja evropski kulturi – postaviti svojih vrednot in načina življenja nad vse druge in biti do vseh drugih ravnodušne. “Če pa se človeštvo ni sprijaznilo s tem, da bo postalo jalov porabnik zgolj tistih vrednot, ki jih je znalo ustvariti v preteklosti, s tem, da bo lahko rojevalo le bastardna dela, robate in otročje domisljice, se bo moralo znova naučiti, da sleherno resnično ustvarjanje pomeni do neke mere gluha ušesa za kljice drugih vrednot, in da to lahko seže do tega, da jih odklanja, če ne kar do tega, da jih zanika.” (Oddaljeni pogled, *Studia Humanitatis*, 1985, str. 45) Današnja “kriza vrednot” in “bastardna umetnost” sta posledici mešanja kultur in genov!

Katera naj bi bila “skrajna nevarnost”, ki se ji človeštvo izpostavlja s tem, ko se je spustilo v povečan genski in kulturni promet med posamičnimi poprej (baje) izoliranimi družbami? Nevarnost je po Lévi-Straussu dvojna. Prvič, podiranje pregrad med kulturami vodi v izgubo kulturne raznolčnosti in nastanek (ene same) kulture, ki tako rekoč ni več kultura, saj ni v njej ničesar izvirnega več. Z drugimi besedami: vodi v smrt kultur(e). Drugič, zaradi sinergije kulturne in biološke evolucije pomeni izguba kulturne raznolčnosti v nekoliko daljši perspektivi tudi izgubo biološke (beri: genetske) raznolčnosti človeštva. Z drugimi besedami, pomeni grožnjo biološkega izumrtja človeške vrste.

Resnici na ljubo je treba reči, da se ne zgodi prav pogosto, da bi znanstvenik Lévi-Straussovega formata in ugleda strašil svojo publiko s tako katastrofičnimi napovedmi. Kot da grožnja z “izgubo kulture” ni dovolj in je zato treba strašiti še z biološkim izumrtjem, z “avtogenocidom”! Stari Grki bi takšni nezmernosti rekli *hybris*.

Genetik, na katerih avtoriteto se Lévi-Strauss (ne da bi sicer enega samega imenoval) sklicuje, češ da delijo njegovo zaskrbljenost glede zmanjšanih preživetvenih šans naše vrste, ki naj

bi jim botrovala povečana izmenjava genov med populacijami, gotovo niso niti približno tako zaskrbljeni. Navedimo kakšno avtoriteto. Jean Hiernaux, denimo, trdi, da je globalna izmenjava genov med populacijami znotraj človeške vrste za vrsto lahko samo koristna. (Res pa je, da lahko pomeni konkretne nevšečnosti za posamično populacijo in za omejen čas.) Danes bi malce težko našli kakšnega genetika, ki bi se bil pripravljen podpisati pod Lévi-Straussova prikravanja genetike za svoje potrebe. Biologi iz drugih poddisciplin pa so glede pojmovanja kontingentnosti biološke evolucije pogosto konsistentnejši od "ultradarvinističnih" genetikov. Denimo paleontologi, kot sta Niles Eldredge in Stephen Gould, ki bi se Lévi-Straussovemu moralističnemu ekskurzu v populacijsko genetiko lahko samo smejala, kolikor bi jima uspelo, da implikacij njegovega izvajanja ne bi vzela resno. Za njih je večja ali manjša izmenjava genov (da kulturnih vrednot in podobnega niti ne omenimo) med populacijami, kar zadeva perspektivo preživetja vrste, popolnoma irelevantna, saj vrste ne izumirajo zaradi slabe prilagojenosti.

Metafora prave razdalje ("ne preblizu in ne predaleč"), katere domorodska modrost je bila Lévi-Straussu od zmeraj blizu, je bila v inkriminiranem predavanju o rasizmu slednjič uporabljena maksimalno deplasirano. Kulture si ne smejo biti (ali priti) preblizu, a tudi predaleč vsaksebi si ne smejo biti, če naj pride med njimi do optimalne izmenjave, ki koristi vsem. Tu bi nas seveda lahko upravičeno zanimalo, kolikšno izmenjavo in v kateri obliki si Lévi-Strauss zamišlja kot optimalno. Ker sam ni podal oprijemljivega odgovora na to vprašanje, lahko kvečjemu ugibamo. Morda takšno izmenjavo, pri kateri prebivalci tretjega sveta ostanejo lepo doma, za "stik kultur" pa poskrbijo izbrani belci – zlasti antropologi (seveda pa ne popotniki, ki jih Lévi-Strauss, kot vemo, prezira...)?

"Svoji na svome"

V naslednjih dveh razdelkih bomo nanizali šest citatov oziroma povzetkov, ki nam lahko dajo misliti. Ideje, ki jih ti zgledi izražajo, so zvečine domena naravovarstvenikov, predvsem njihovih radikalnejših in bolj "mističnih" zvrsti (npr. t.i. globoka ekologija). Te ideje kajpak lahko sprejemajo za svoje tudi drugi, dojemljivi za njihov čar, tako kot spet naš junak Lévi-Strauss, pri katerem se rasistično intonirana pravica do razlike, pravica do raznoličnosti, v precejšnji meri utemeljuje skozi ekološki ideologijo. Za boljše razumevanje "izbirnih afinitet", skrivnih vsebinskih povezav in očitnih formalnih podobnosti med nekaterimi vrstami naravovarstveništv,

ameriškim kultom divjine (*Wilderness*), uradnim nacističnim ekologizmom Tretjega rajha ter sodobnimi oblikami neorasizma priporočamo v branje knjigo Luca Ferryja, *Novi ekološki red: Drevo, žival in človek* (Krt, 1998).

1. zglede:

“Ko se je veliki nemški etnolog Curt Unkel, bolj znan z imenom Nimuendaju, ki so mu ga nadedli brazilski Indijanci, ki jim je posvetil življenje, po dolgem bivanju v civiliziranem središču vrnil v vasi domorodcev, so njegovi gostitelji planili v jok ob misli na trpljenje, ki ga je doživljal daleč od edinega kraja, kjer je življenje, po njihovem mnenju, vredno življenja. Ta globoka ravnodušnost do drugih kultur je bila po svoje zanje jamstvo, da so lahko živeli, kakor so hoteli, in na svojem.” (Claude Lévi-Strauss, *Oddaljeni pogled*, str. 25–26)

Komentar? *Blut und Boden! Heimatliteratur!* Ti Indijanci so bolj kot sami sebi podobni nemškimi kmetom iz kakšnega domačijskega romana. Je pa očitno, da so Indijanci fejest, saj nemškega gastarbajterja–antropologa ne nazenejo domov niti mu ne zažgejo bivališča. Pa še tako empatični so, da ob snidenju točijo kar rousseaujevske solze, saj vedo, da ga ni kraja na svetu čez njihovo *Heimat*, kjer živijo na svojem. Kajpada svoji na svojem (kar velja tudi za antropologa, ki so ga posvojili). Svoji na svome je bil tudi volilni slogan nekega hercegovsko hrvatskega politika, s čigar plakati je bila jeseni 1998 prelepljena centralna Bosna. Svoji na svojem smo potem, ko smo “svoj” kraj tako ali drugače očistili drugih.

Že omenjena antropologinja Lisa Malkki v svojem proslavljenem članku navaja med zgledi “sedentarične metafizike”, ki slavi zakoreninjenost, avtohtonost itn., tudi dejavnosti ameriške okoljevarstvene skupine *Rainforest Action Movement*. Njen Komite za domorodska ljudstva je na nekaterih kampusih organiziral Svetovni teden deževnega gozda. Program je vseboval prižiganje sveč za domorodska ljudstva, pohod skozi mestno središče, predavanja in filme.

2. zglede:

“Vendar pa te dejavnosti v imenu “domorodcev” in v specifičnih kulturnih oblikah, ki jih privzamejo, zastavljajo številna vprašanja. Zakaj naj bi pravice “domorodskih ljudstev” obravnavali kot “okoljsko” vprašanje? Ali so ljudje, ki so “zakoreninjeni” v svoji rodni zemlji, nekako bolj naravni in njihove pravice bolj svete od drugih izkoriščanih in zatiranih ljudstev? In

vprašamo se še lahko, ali bi "domorodski osebi", ki bi se hotela preseliti v mesto, aktivisti upihnili svečo." (Lisa H. Malkki, *National Geographic: The Rooting Of Peoples and the Territorialization of National identity among Scholars and Refugees*, str. 59)

V tovrstnem aktivizmu se seveda razodeva podmena o "ekološki imobilnosti domorodcev" (A. Appadurai). Opraviti imamo s postopki naturalizacije nativcev. Naravovarstveniška imobilizacija človeških skupin, ki živijo v tropskem gozdu, je le nekoliko posodobljena predstava iz 19. stoletja o naravnih ljudstvih, *Naturvölker*: ljudstvih, ki so v celoti določena z okoljem, v katerem živijo. Mimogrede, "nežurirano" (in bolj pesniško) podobo "naravnega ljudstva", determiniranega z okoljem (pa tudi z geni...), naslika tudi popotnik Tomo Križnar v knjigi o Nubah čistih ljudeh. Nič čudnega, saj ga, via Leni Riefenstahl, očitno vznemirjajo "solidne" nemške tradicije in preokupacije s čistostjo rase. Nič ne pomaga, da mu njegov sogovornik (francoski arheolog) pojasni, da so Nube konglomerat in mešanica različnih skupin, ki so se z ravnine pred različnimi človeškimi plenilci zatekle v neobljudene Nubške gore v 19. stoletju – da so torej begunska etnična mešanica. Križnar na to pojasnilo vneseno vzkljkuje (kot šolar, ki je blaženo sedel na ušesih), da so Nube izvorno ljudstvo, ki je nastalo v Nubskih gorah kot svojem izvornem, tako rekoč rajskem (čeprav trdem) okolju.

3. zgljed:

"Naravovarstveniki bi ravnali nekonsistentno, če bi zahtevali ohranjanje in pospeševanje regionalnih kultur, pri tem pa ne bi upoštevali močne prisotnosti tujih manjšin. Ob obisku Bretanje bi se čutili opeharjene, če bi na vsakem koraku naleteli na Švicarja ali Hrvata in sploh ne bi našli, še pomešanega med druge sestavine ne, ljudstva (*ein Volk!* – op. L. Ferry) v tesnem sožitju z zemljo (*ein Land!* – op. L. Ferry), ki jo posekuje, na katero je navezan (sic) in s katero ohranja jezikovno, kulturno, arhitekturno dediščino." (J. Reynaud in G. Monnier–Besombes; navedeno v: L. Ferry, *Novi ekološki red*, str. 125)

Ta zgljed opozarja na afinitete med ekološki, regionalističnim in neorasiističnim diskurzom. Njegova avtorja sta naravovarstvenika; Monnier–Besombes je bil svojčas evropski poslanec francoskih zelenih. V oči pada "politična korektnost": v kulturni krajini, tej plemeniti kulturni dediščini ljudstva, ki živi v globoko zakoreninjenem in občutenem sožitju s svojo deželo,

je moteč vsak tuj element – ne le Hrvat (ali, bog ne daj, Senegalec), temveč tudi Švicar! Šta ima Švajcarac da traži u Bretanji? Regija mora ostati zvesta tradicijam: treba je ohraniti avtohtono arhitekturno dediščino, treba je jesti avtohtono regionalno zelenjavo in sadje in tudi ljudje sami morajo ostati avtohtoni. Za druge ni prostora. Sklep: prav bi bilo, da bi vsak človek živel v svoji deželi in se vsakodnevno potrjeval kot njen deželan.

Kdo se bo žrtvoval za Gajo?

Ekologi (ne zgolj globoki ali fundamentalistični) bijejo plat zvona, da je planet prenaseljen. Zemljina nosilnost je omejena; optimalno število ljudi je velikokrat manjše od dejanskega, ki ga je pomnožila "demografska eksplozija". Če nočemo ubiti Gaje, moramo radikalno zaustaviti demografsko rast. Toda nekateri menijo, da to ne bo zadostovalo. Treba bo več kot to. Nekateri verjamejo, da bi bilo treba v dobro Gaje uprizoriti novi, še masivnejši holokavst.

Glede tega vprašanja je Lévi-Strauss v svojih meditacijah o pravicah živih vrst še relativno benign. V predavanju o Rasi in kulturi nekoliko dvoumno in navidezno kulturno relativistično zagovarja prakse pobijanja novorojenčkov pri lovsko–nabiralniških ljudstvih, češ, to je konec koncev metoda nadzorovanja rojstev, ki ni v osnovi nič drugačna od kontracepcije. V istem predavanju pa si privošči tudi bolj divjo primerjavo, iz katere je mogoče zlahka izluščiti neorasistično podmeno, da je rasistično vedenje, ki ga izzove preobljudenost planeta, naravno.

4. zglede:

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

Ugledni kalifornijski naravovarstvenik Garrett Hardin si izbere drugo prisposodbo, in sicer rešilni čoln. "Mi iz razvitih dežel" smo v rešilnem čolnu, okoli katerega se utaplja velikanško

število ljudi. Če bi jih spustili v čoln, bi se ta prevrnil in bi vsi skupaj potonili. Zato moramo svoj čoln braniti pred tistimi, ki se poskušajo povzpeti nanj.

5. zgljed:

“... porazdelitev pravic, utemeljenih na ozemlju, je treba braniti, če naj se izognemo nastanku pogubne rase (*ruinous breeding race*). Ni verjetno, da bi civilizacija in dostojanstvo lahko preživeli povsod; bolje pa je, da preživita na redkih krajih kakor nikjer. Srečne manjšine morajo ravnati kot skrbniki civilizacije, ki jo ogrožajo nepodučeni dobri nameni.” (Garrett Hardin; navedeno po John Vandermeer, *Reconstructing Biology: Genetics and Ecology in the New World Order*, 1996, str. 27)

Tu je večina človeštva že odpisana. Dejstvo, da je gostota naselitve v Evropi skoraj štirikrat večja kot v Afriki in da tudi Azija ni gosteje naseljena od Evrope, za tovrstne naravovarstvenike nima nobene teže. Nekaj član francoskih zelenih je predlagal, da je treba produkcijo otrok v tretjem svetu zaustaviti že pri viru. Po Jamesu Lovelocku, tvorcu hipoteze o Gaji (“planet zemlja je živo bitje”), bi bilo optimalno število Zemljanov 500 milijonov. Po norveškem filozofu Arneju Naessu celo samo 100 milijonov. Je Gaja krivoločno majevsko božanstvo, ki preko svojih ekoloških svečeniškov terja žrtve?

6. zgljed:

“Masovno človeško umiranje bi bilo pravzaprav dobro. Je torej naša naloga, da ga spodbujamo? Ali je potem naša dolžnost glede na vrsto, da odstranimo 90 odstotkov njenih pripadnikov?” (William Aiken; navedeno po L. Ferry, *Novi ekološki red*, str. 95)

Kot pravi Luc Ferry, William Aiken ni kakšen osamljen blaznež, saj je citat vzet iz članka v zborniku s popolnoma akademskim naslovom: *Earthbound: New Introductory Essays in Environmental Ethics*, Random House, 1984. Za blaznega svečenika je kajpada samoumevno, da sam sodi med tistih 10 odstotkov zemljanov, ki planetu niso odveč. Svečeniki, ki zahtevajo žrtve v imenu svetosti življenja in biološke raznolikosti, se seveda ne bodo žrtvovali za Gajo.

Ob takih premišljevanjih postanejo manj neverjetni nekateri črni scenariji. Denimo tisti, po katerem bodo multinacionalke v bližnji prihodnosti ob priložnosti kakšne poljedelske krize

pustile umreti v tretjem svetu na milijone poljedelcev, preden jim bodo izvolile prodati avtoterminatorska semena.

Konec potovanj? Od Litije do Čateža

V območju mitologij popotništva je mogoče pogosto slišati sodbo, da prava potovanja niso več mogoča. Vse je bilo že videno, vse odkrito; še več, ni več avtentičnih krajev in domorodcev. Za takšno stanje je kriva globalizacija in še posebej turizem.

Ideja o koncu potovanj je implicitno prisotna tudi v lokalističnih, regionalističnih in nacionalističnih ideologijah avtohtonosti. Zavračanje priseljencev, zavračanje drugih kultur (ki so "preveč različne od naše", da njihova navzočnost ne bi škodila naši kulturi), obsojanje gibanja tujcev zunaj njihove domovine, namreč implicirajo zahtevo po lastni imobilnosti, po lastni zakoreninjenosti. Tu se ideja o koncu potovanj artikulira kot zahteva po koncu potovanj.

Oba konteksta sta seveda medsebojno odvisna. V prvem kontekstu imamo konstatacije, da potovanja niso več možna, ker ni več (pravih) domorodcev (tudi zato, ker domorodci niso več na svojem mestu); v drugem kontekstu imamo implicitne zahteve, naj vsak ostane doma, in ustrezne konstatacije, da potovanja niso več zaželena. To seveda ne pomeni, da ljudje, ki temu verjamejo, zato kaj manj potujejo.

Možna rešitev, ki se ponuja kot odgovor na dvojno nemožnost potovanj, je ideja o ponovnem odkrivanju avtentičnosti domačega kraja in domače regije, ideja o "potovanju doma".