

ВАРВАРИТЕ ДО НАС, ВАРВАРИТЕ ВО НАС: ХУМАНОТО И СУПХУМАНОТО ЛИЦЕ НА КОНТИНЕНТОТ

Ангелина Бановиќ-Марковска

Универзитет „Св. Кирил и Методиј“, Скопје
ana-ban@t.mk и angelina.banovic@gmail.com

Западноевропската цивилизаторска и колонијална парадигма ја препознала и впишала *гρυόςτια* во дивниот, нагонски, сексуално потенциентен и агресивен варварин, опишан во романот на Џон Максвел Куци, *Чекајќи ти варвариите*. Но Тврдината Европа – на чии граници преживуваат денес милиони бегалци и мигранти од блискиот Исток – не е само *целџа* што Другиот очајнички ја посакува, туку и *месџоџо* на кое се случува неговата смрт. Првата перцепција за Европа ја претставува „зоната на постоењето“, втората „зоната на непостоењето“. Едната им припаѓа на граѓаните (humans), другата на „неграѓаните“ (subhumans) – бегалците, мигрантите, азилантите, дислоцираните, дискриминираните – чијашто „гола егзистенција“ го поништува современото сфаќање за субјективитетот. Исклучени од системот, супхуманите го претставуваат денес конститутивниот недел на Европа. Тие се *диферансоџи* на „европскиот апартхејд“, надворешна дијалектика на неговиот симболички поредок, чијашто лажна хуманитарност го открива своето мрачно колонијално и расистичко лице. Овој текст ќе се обиде да покаже колку, во својата крајна инстанца, европската политика е самодеструктивна, а нејзиниот биополитички систем – танатополитички, оти (како суштина на неолиберализмот), „смртта на политичкото“ ја имплицира самата смрт.

Клучни зборови: Куци, Европа, колонизација, варвари, биополитика

THE BARBARIANS NEXT TO US, THE BARBARIANS IN US: THE CONTINENT'S HUMAN AND SUBHUMAN FACE

Angelina Banoviќ-Markovska

Ss Cyril and Methodius University in Skopje
ana-ban@t.mk and angelina.banovic@gmail.com

The Western European civilizational and colonial paradigm has recognized and inscribed *otherness* in the wild, impulsive, sexually potent and aggressive barbarian, described in John Maxwell Coetzee's novel *Waiting for the Barbarians*. But Fortress Europe – on whose borders millions of Middle East refugees and migrants survive today – is not only the *destination* that the Other desperately desires, but also the *place* where his death takes place. The first perception of Europe represents the "zone of existence", the second "the zone of non-existence". One belongs to the citizens (the humans), the other to the "non-citizens" (the subhumans) - refugees, migrants, asylum seekers, the displaced, the discriminated - whose "bare existence" invalidates the contemporary understanding of subjectivity. Excluded from the system, the subhumans represent the constitutive non-part of Europe today. They are the *differAnce* of the "European apartheid", an external dialectic of its symbolic order, whose false humanitarianism reveals its dark colonial and racist face. This text attempts to show how, eventually, European politics is self-destructive, and its biopolitical system – thanatopolitical, because (being the essence of neoliberalism) the "death of the political" implies death itself.

Keywords: Coetzee, Europe, colonization, barbarians, biopolitics

Постои една изрека која вели дека човек што држи перо во едната, не може да држи меч во другата рака. Но, историското искуство сепак го покажува спротивното, дека потенцијната реалност на цивилизацијата ја носи во себе потенцијалната виртуелност на варварството. Нивната замрсена симбиоза не само што ја потврдува добро познатата максима дека не постои цивилизациска постапка којашто не е, истовремено, и варварско дело (Валтер Бенјамин), туку сосем јасно кажува дека – ако варварството е горчливиот зачин на цивилизацијата, тогаш таа е неговиот сладок противотров¹ (Едгар Морен). Еве зошто е тоа така.

Историските искуства нè соочуваат со фактот дека, како составен дел од (европската) цивилизација, варварството заправо е фундаментот на нејзината империјалистичка логика, чијашто расистичка идеологија, заснована на чистотата на крвта и на верата, ја хранела својата имагинација во петвековното непречено колонизирање, експлоатирање и поробување на светот. Во својата екстремна форма на експанзионистичко насилство, таа идеологија почнала да го губи својот примат дури кон крајот на 20 век (со процесот на деколонизацијата), но нејзините рефлексии(и) се видливи и денес: во бегалските кампови, во строго контролираните гранични премини кон Унијата, во новиот расизам, во разбеснетиот тероризам и во сеприсутниот национализам. А тоа јасно кажува дека европското варварство не е мртво, само е во привидна „регресија“. За тие сознанија говори и овој текст, но пред да ги анализираме споменатите варварски модалитети, би потсетила дека со векови наназад, западноевропската цивилизаторска и колонијална парадигма ја препознава (и впишува) својата *грујоси* во дивиот, нагонски, сексуално потентен и латентно агресивен „варварин“. Тој е честа тема во многу светски дела, но јас ќе се задржам на романот *Чекајќи ти варвариите* од Џон Максвел Куци. Инспириран не само од истоимената песна на Константин Кавафи, туку и од култната книга за деколонизацијата на Франц Фанон, *Презрението на светиот* и, секако, од постколонијалната книжевна теорија, овој роман, освен што претставува политичка парабола на животот во Јужноафриканската Република (во времето на апартејдот), може да се чита и како универзална алегија на колонијализмот, воопшто. Во таа насока, следејќи ја содржината на романот и анализирајќи ги односите меѓу ликовите, ќе ги разгледам причините за пропаста на сите царства во нас, до нас, околу нас... Но, најнапред, содржината на романот.

¹ Како контра(стивно) средство, цивилизацијата треба да е *антидот* (ἀντίδοτος) на варварството: да ги неутрализира ефектите од неговото присуство и да ги ублажува последиците од неговото влијание (да се види Morin 2006: 9–28).

1

*О, шело мое,
дозволи ми да бидам
човек што преиспишува.
Франц Фанон**

Фабулата на *Чекајќи ти варвариите* е изградена преку медитативната исповед на главниот протагонист, неименуваниот управник на една погранична колонија, кој животот го минува во летаргична удобност и мирна коегзистенција, како со Империјата, така и со домородното население. Неговиот тесетгодишен конформизам е резултат на една востановена рутина, но по зачестените гласини за наводните немири, организирани од страна на варварите, Империјата испраќа лице од Службата за државна безбедност да ја превенира „новонастанатата“ ситуација во колонијата. Полковникот Џол е експерт за фабрикување вистини, но иако набрзо сфаќа дека се работи за неоснован страв од *грујосија* (варварите, впрочем, никогаш не го напаѓаат граничното утврдување), сепак решава, покрај заплашувањето и понижувањето на затворениците, да примени и физичка тортура врз нив: дење ги гони и ги измачува сомнителните варвари, а ноќе се храни со сликите од нивниот ужас. За да ја избегне свирепоста на „белиот човек со темни очила“, домородното население се повлекува во внатрешноста на колонијата.

Не согласувајќи се со вештачки предизвиканата „вонредна состојба“, управникот на колонијата почнува да покажува отворено незадоволство од одлуките на Империјата и презир кон методите со кои полковникот Џол го измачува домородното население. Одбивајќи да биде соучесник во неговите акции, управникот всушност станува заробенник на сопствената совест, па наспроти сите очекувања, решава да живее со една полуслепа варварка: ѝ пружа прибежиште во својата куќа, негувајќи ѝ ги раните, здобиени од тортурите. Во еден миг решава дури и да ја врати девојката кај нејзините, погазувајќи го така вредносниот и правниот систем на Империјата. Казната што следува не ќе биде ни правна, ни праведна: управникот ќе мине низ слични понижувања и измачувања, ќе му биде инсценирано дури и лажно бесење, по што ќе настапи долг и болен обид за враќање на загубениот мир. Но, мирот е веќе уништен, а спокојот невозможен, во изместениот живот на колонијата. Раните од физичкото измачување и психичката тортура никогаш нема да зацелат. Ќе останат само лузните и стравот од исчекувањето на варварите... Бескрајна пустош.

Има еден симболичен опис во книгата *Црна кожа, бели маски*, со кој Франц Фанон дава јасна слика за двата комплементарни, но меѓусебно спротивставени света, заклучени секој во својот расен колорит: белиот во

* Преводите на насловите и цитатите во статијата, од српски/хрватски и англиски јазик на македонски, се на авторката.

својата белина, црниот во својата црнина. Фанон го нарекува тоа *двоен нарцизам*, но антиномијата што ја содржи таа слика е важна не само за разбирањето на манихејскиот поглед на свет во романот на Куци, туку и за комплексните конструкции на идентитетот во рамки на колонијализмот. Првиот свет вели отприлика вака: „Јас сум бел. Јас сум бојата на денот. Ги поседувам убавината и доблеста кои никогаш не биле црни...“. Вториот одговара: „Тоа што сум црн не е последица на некакво проклетство, туку заслуга на мојата кожа која ги впила сите космички движења. Јас сум сончев зрак под земјата... Загубеното ‘јас’ во срцето на вселената“ (Fanon 2015: 54).

Но освен со дихотомијата, романот нè соочува и со двете лица на Империјата: едното лице го претставува нејзиното историско, другото нејзиното неисториско време. Првото му припаѓа на ревносниот полковник, чуварот на поредокот, манијакално опседнат со идејата за прогонување и дисциплинирање, а второто на резигнираниот управник, летаргично наклонет кон жртвите на репресивниот режим, кој откако ќе стане свесен за амбивалентното чувство на сомнеж и вина кое се раѓа во него, за себе ќе рече: „не, не бев јас некаква великодушна и хедонистичка спротивност на ладниот и строг полковник. Јас бев *лајалџа* која Царштината си ја кажува себеси во мирновременски услови, а тој *висџинаџа* што таа си ја повторува кога дуваат силни ветришта. Заправо, обајцата бевме *двете лица на едното и истото* империјалистичко владеење“ (Куси 2004: 145–146; курзивот е мој).

Од извадокот јасно се гледа дека јазикот што го зборува управникот на колонијата е амбивалентниот јазик на зазорот, својствен за човек кој е обземен од чувството на вина. Неговиот јазик е јазикот на локалниот колон², колонот на провинцијата, кој е таму за да ги спроведе одлуките на Империјата. Но заглавен меѓу нејзините интереси и интересите на колонијата, станува свесен дека не им припаѓа целосно, ниту на едната, ниту на другата страна³. Тој „помеѓу-момент“ создава кај него амбивалентно чувство (иако својата смисла ја наоѓа во колонијалниот систем, управникот не е сигурен дека ги споделува истите вредности, зашто сè уште чувствува зазор кон варварите, како кон *груџоси* која, истовремено, го привлекува и одбива). Тој знае дека ниту една фразеологија не може да ја замени реалната онтологија, па затекнат од контроверзната состојба во која се наоѓа, полека станува свесен дека *џој* е, поправо, аутсајдерот во колонијата, не само за домородците, туку и за своите, зашто по толку години минати надвор од Метрополата, тој е и физички и ментално одалечен од неа. Тоа што е неименуван, што е „безимен“ лик во романот, јасно кажува дека управникот не може да се вклопи реално

² Фанон прави разлика меѓу колон и колонизатор: колонот е белец кој живее во колонијата и непосредно ја спроведува експлоатацијата на домородното население, но се наоѓа во подредена положба во однос на колонизаторот од Метрополата, која ги издава наредбите.

³ „Колонот и колонизираните се стари познаници. Колонот дури може да каже дека ги познава, зашто тој е оној кој ги создал и натаму ги создава“ (Fanon 1973: 2).

во ниту еден контекст, ниту пак може да се идентификува целосно со една од страните. Сепак, неговата одлука да живее со варварката, а на тој начин да коегзистира и со домородците, открива несмасен, но храбар обид за разбирање и за зближување со *грујосија*. И, дури откако непосредно, на своето тело, ќе ги доживее понижувањата и тортурите на полковникот Џол, управникот ќе ја разбере специфичноста на својата позиција, па чувствувајќи видно олеснување, ќе рече: „Сега сум свесен за причината на мојата радост: врската меѓу мене и чуварите на Империјата е прекината! Јас сум слободен човек“ (Куси 2004: 86).

Подвоеноста на приватен и на јавен ентитет, Пол Рикер ја формулираше како подвоеност меѓу свеста и телото, но пред да видиме колку е клучна таа за разбирањето на ликовите во романот, да се запознаеме и со другото лице на Империјата, и со неговиот јазик.

Јазикот што го зборува полковникот Џол му припаѓа на колонизаторот од Метрополата. Тоа е еднозначниот јазик на власта, својствен за господското однесување на туѓинец, кој својата (европска) култура ја смета за супериорна. Оттаму, задачата да ги потчини варварите, задушвајќи го нивниот „отпор“, ја доживува како своја цивилизаторска мисија, во која ужива како што суверенот ужива во својата тоталитарна моќ. Полковникот Џол ниту ја познава колонијата, ниту е подготвен да ја признае вината за неоправданото брутално однесување. Суровоста што ја испорачува не само што го открива безмилосното лице на Империјата, туку укажува и на прикриениот параноичен страв од *грујосија*, кој ги претвора во варвари тие што го измачуваат мирољубивото население, додека тоа со врзани раце ги крепи своите крвави образи, понижани со жица:

„Да се доведе некој до состојба на целосна немоќ, значи да се постигне чувство на врховна моќ“ – пишува Цветан Тодоров. „Такво чувство пружа само тортурата и е многу посилено од она коешто го дава убивањето...: зашто смртта го оневозможува ликувањето кое доаѓа од целосниот триумф над жртвата и над нејзината волја... Токму таа илузија на семоќ раѓа неприкосновена моќ, зашто додека ги крши човековите права, суверенот се чувствува рамен на боговите“ (Todorov 2014: 163).

Полковникот Џол од романот на Куци се однесува токму така: месното население и варварите, за него, немаат ни индивидуалност, ни субјективитет; тие се безимена толпа, неподатлива на етичко однесување, тие се негација на цивилизациските вредности и квинтесенција на злото. Но, ако црното е негација на белото, тогаш црниот човек е „нечовек“, *сенка* на Белиот Селф. Ова исконструиранио имаго за „колективниот“ идентитет на варварите, како неетична и безлична орда со животински инстинкт за убивање и за преживување, не само што го дехуманизира, туку и го анимализира колонизираниот субјект. Затоа, јазикот со којшто зборува Џол е јазик на зоологијата, а не на онтологијата.

Наспроти неговиот поглед и глас стои сликата на колонизираниот субјект, кој знае дека бојата на неговата кожа и отчукувањата на неговото срце се исто толку вредни како и на колонизаторот. Но тој не пружа физички отпор, ја

поднесува тортурата. При мачењата испушта само неартикулирани звуци, коишто го претставуваат јазикот на болката и на потчинетоста. Колонизаторот ќе го нарече „варварски“ тој јазик, но, во основа, станува збор за еден јазичен империјализам кој го редуцирал потчинетиот субјект на битие-со-минус-историја-и-минус-писменост⁴. „Во пеколот на таа стварност, црниот човек и не можел да нурне длабоко во своето минато, за да ги согледа своето потекло и својата автентичност“, вели Фанон (Fanon 2015: 26). Тој останал небитие, една исклучително стерилна и сува област, небаре гол и празен простор кој не може да ја роди својата автентичност, зашто му било одземено правото да одлучува за сопствената судбина. Судбината впрочем ја проектираат тие што ја пишуваат Историјата, која секако не е на земјата што ја колонизираат, туку на Империјата, во чие име ограбуваат и убиваат (Fanon 1973: 10–11). Затоа „другоста“ никогаш и не станала дел од историските белешки на колонизаторот; таа била само *mes(ū)oiūo* на кое тој „се впишувал“ себеси во неа, преку бруталните механизми на својата цивилизација. Во есејот „Расправа за колонијализмот“ од 1950 година (кој не е само извонредна полемика со стариот поредок, или критика на колонијалниот дискурс, туку и пионерско дело во постколонијалната теорија, коешто дури и потеклото на фашизмот го лоцира во самиот колонијализам), Еме Сезер (Aimé Césaire) пишува: „Прво треба да проучиме како колонизацијата го децивилизира колонизаторот, како го брутализира во вистинска смисла на зборот, како го деградира, како во него ги буди длабоко закопаните инстинкти, алчността, насилството, расната омраза и моралниот релативизам; потоа треба да покажеме дека секој пат кога некому ќе му се отсеке главата или кога ќе се ископа нечие око, (...) во вените на Европа се дестилира отров, а континентот, полека, но сигурно, се приближува кон дивјаштвото“ (Sezer 2017).

Најдобра илустрација за тоа дивјаштво, секако, е девастираниот лик на варварката од романот на Куци. Нејзината виктимизирана телесност не е само биолошки конструкт, туку и „средиште“ на колонијалните практики, со кои белиот дојденец ја потврдувал својата „расна“ супериорност, покажувајќи ја опачината на својата цивилизираност. Оттаму, во својата оштетена, нагрдна и искасапена форма, телото на варварката може да се чита и како „текст за колонијализмот“, во кој, со Брајовата азбука на тортурата, е испишана приказната за болката⁵. Затоа, елиптичниот јазик на варварката не може да ја

⁴ Кога колонизаторите ќе ги пронајдат дрвените плочки што управникот ги собирал за да го дешифрира симболичното писмо на домородното население, тие ќе го пинудат да го преведе нивниот „варварски јазик“, но, на еден ироничен начин, тој ќе укаже на полисемантичноста што знаците на нивното писмо би можеле да ја носат во себе: „Да видиме што пишува на следната... Гледај, само еден знак, тоа е варварски знак за *војна*..., но може да значи и *одмазда*, а ако го свргиме наопаку, би можел да се протолкува и како *правда*“ (Kuci 2004: 121).

⁵ Речиси ослепена, „варварката“ не може јасно да ја види, но затоа пак може сурово да ја почувствува другоста, околу себе и врз себе. На прашањето што се случило со

опфати сосем вистината за нејзиното тело-избраздено-со-лузни, зашто тоа тело одбива да биде текстуализирано. И Фанон го забележува истото. Во *Презреније на светиот*, тој зборува за психичките лузни на кожата од локалниот субјект, кои како отворени рани го бодат колонизаторот в очи, поткопувајќи го неговиот авторитет и монументалноста на неговата Историја.

Во книгата *Себсвојто како Друј*, Пол Рикер зборува за *idem* и *ipse*⁶, како два аспекта на едно *Jas*, кое може да се согледа себеси благодарение на својата искуствена свест. Таа свест му дозволува да се доживее, истовремено, и како субјект и како објект на постоење. Но, *ipse*-итетот имплицира и *alter*-итет. Затоа, за да стигне до своето себство, управникот од романот на Куци мора да го мине патот на *друјосија*. Кажано поинаку, тој мора да сфати дека *друјосија* е конститутивниот елемент на *себсвојто*, зашто освен дијалектичката зависност меѓу *idem* и *ipse*, постои и онтолошка зависност меѓу *ipse*-итетот и *alter*-итетот, меѓу себството и другоста. Така, телото и телесноста во романот на Куци стануваат *меѓумој* преку кој управникот на колонијата го спознава алтеритетот, минувајќи го патот до сопствената другост, прво преку туѓото, а потоа и преку своето искуствено себство. Оттаму, воопшто и не зачудува што првата негова перцепција за варварката не е визуелна (управникот не може да се сети дали неговите очи воопшто ја регистрирале девојката во толпата заробеници), туку тактилна, односно *хитичка ѝерцејција*⁷ (тој несвесно ќе почне да ја милува по кожата додека го мие нејзиното тело, избраздено со лузни, чистејќи ја нечистотијата, заедно со крвта од тортурата). Тоа е моментот кога, пре(с)вртувајќи го стереотипот, управникот ќе го доведе во прашање моралниот кредибилитет на Империјата и ќе го изоди патот до Другоста. Тој пат покажува, всушност, колку е флуидна (и реверзибилна) меѓата меѓу цивилизираните и варварите: прифаќањето на *друјосија* и идентификувањето со неа ќе го претвори управникот во субалтерен субјект, кој доживувајќи слични тортури врз своето тело, ќе сфати дека *џујојто* варварство е, заправо, несвесното на колонизаторот, превртената слика на *нејовија* цивилизација. „Не е тешко да се замисли колку ова ’открытие’ го потресе светот од темел. Од него произлезе новата револуционерна сила на колонизираните... Колонијалниот контекст е обележан со дихотомијата која *џој* му ја наметна на светот“, напиша Франц Фанон (Fanon 1973: 8), видно огорчен од империјалистичката Европа, која своето избобилство, својата

нејзините очи, таа штуро одговара: „Беше тоа некаква вилушка... со две заба... Ги ставаа во јаглен за да ги вжарат, потоа нè допираа со нив за да нè спржат“. А на прашањето: „Што чувствуваш кон луѓето што ти го направиле тоа?“, по долго молчење, таа кусо одговара: „Уморна сум од зборување“ (Куси 2004: 47).

⁶ Од латинските заменки *idem* и *ipse*; *idem*, со значење ‘исто, идентично, непроменливо’, па дури и ‘телесно’ и *ipse*, како ‘самото-по-себе, мое лично, себство’.

⁷ Хаптичката перцепција е невербален тип комуникација, кој произлегува од чувството на допир. Дразбите што ги примаме преку кожата се обработуваат во мозокот, кој испраќа наредби до рацете.

материјална, научна и културна сила, ја градеше и врз страдањата на луѓето од Третиот Свет.

2

*Никој не може да стџави синџир
на глуждой од својој ближен,
без да го најде друшој крај
ирицврстен за својој враш.*
Фредерик Даглас

Во виорот на европската експанзија над остатокот на светот, која траела некаде до почетокот на Првата светска војна, сликата на „грандиозниот европски селф“ ја граделе престижни политички и културни авторитети: клерикализмот, печатените медиуми, па дури и кралските научни и образовни институции, ја креирале надмоќта на европските прекуокеански империи. Половина од територијата на Земјината топка (речиси 72 милиони квадратни километри) и третина од народите во светот, биле под колонијална власт⁸. Тоа секако подразбирало и сурово поробување, инситуционален терор и културна деградиција на црнокожото човештво. Само податокот дека околу 75 милиони Африканци исчезнале во петвековната прекуокеанска трговија со робови, е доволен повод одново да се промислува прашањето за „невидливоста“ и за „безименоста“ на оној дел од човештвото коешто било третирано како „јавна вредност“, без никаков правен или општествен субјективитет.⁹

Но пред да преминам на тоа, би сакала да потсетам најпрвин на поимот кој стана појдовна точка во класичните проучувања на постколонијалната теорија и критика – Саидовиот *ориентализам*. Она што тој го именуваше како „ориентализам“ се однесува, всушност, на сета западноевропска интелектуална, културна и духовна парадигма, креирана во деветнаесеттиот и на почетокот на дваесеттиот век, чиј естаблишмент, со арогантен поглед врз остатокот на светот, ги создаде оние дискурзивно моќни и имагинативно контрастни слики за *грујосија*, за кои говорев погоре.

Засновани врз една хегемонистичка геополитичка свест, тие слики ги креираа стереотипите на европското колективно имаго, базирани на онтолошки и епистемолошки дистинкции за генезата, историјата и традицијата на *Ние* (супериорно моќните Европејци) и *Тие* (инфериорните,

⁸ „Од 1815 до 1914 година, европскиот колонијален доминион, од 35 проценти, се проширил на 85 проценти од Земјината површина. Сите континенти биле зафатени, но најмногу Африка и Азија“ (Saïd 2000: 58).

⁹ Во едно од делата на Еме Сезер, колонизирианиот човек вака се опишува себеси – *Моето име: навреден; моето презиме: понижен; лични податоци: револтиран; мојата возраст: камено доба* (преземено од Fanon 1973: 36).

заостанати и фрапантно различни Неевропејци) (Said 2000: 14–19). Како политичка визија на реалноста, која ја нагласува разликата меѓу познатото и непознатото, овој стратешки осмислен корпус на знаења требало да ја потврди интелектуалната, социоекономската, политичката и расната (над)моќ на homo occidentalis. Распонот на таа антихуманизаторска визија се протега и до денешни дни, но својот зенит го достигнува од крајот на деветнаесеттиот до средината на дваесеттиот век, кога разликите меѓу рационалниот и опскурно-егзотичниот континент биле толку големи, што привлечен од неговите таинствени ресурси, Стариот Континент решил да продре длабоко во големата африканска мистерија¹⁰, подарувајќи ѝ ги своите текстуални стратегии.

„Да се согласиме, најпрво, што колонизацијата не е – предлага Сезер – ни евангелизам, ни филантропија, ни желба за поместување на границите на незнаењето и тиранијата, не е ни проект во име на Бога, ниту обид да се прошири владеењето на правото...“ (Sezer, 2017). Колонизацијата е резултат на колонијализмот кој е „машина: воена, бирократска и административна, но пред сè *машина на моќта*... на алчноста и на фантазиите... Една општествено и колективно конституирана *желбена машина*, со неограничен апетит за територијална експанзија, за бескраен растеж и саморепродукција“, вели Роберт Јанг (Young 2012: 185; курзивот е мој).

Како специфична идеологија во која расизмот игра важна улога, колонијализмот е подваријанта на империјализмот, во која културно различни господари, со монополизирање на политичката моќ, држат во потчинета положба туѓи територии (колонии) и преку доминантни наративи ја наметнуваат својата супериорност, остварувајќи непречена експлоатација на нивните природни и културни ресурси. Голем дел од тие културни ресурси и денес се составен дел на западноевропското (пост)колонијално наследство – скапоцен и тешко отуѓив сегмент од една материјална култура, внимателно складирана и љубоморно чувана во музеите и во архивите на европските метрополи – секако, достапна за очите на јавноста, но свесно премолчена. Уште од втората половина на деветнаесеттиот век, сите поголеми центри на Европа имале свои „етнолошки“ изложби, зоолошки спектакли¹¹, со живи експонати од Црниот Континент.

¹⁰ Колонизираниот дел од Африка бил наречен „европски црн потконтинент“, или „европски црн полуостров“. „Западот сакал да биде авантура на Духот. Во име на тој Дух... Европа ги оправдувала своите злосторства, озаконувајќи го ропството во кое држела четири петтини од човештото“ (Fanon 1973: 202).

¹¹ Популарноста на таканаречените „човечки зоолошки градини“ ќе се конкретизира на Стариот Континент некаде кон крајот на 19 век, кога главниот циркуски претприемач и најголемиот европски увозник на диви животни, Германецот Карл Хагенбек, во 1874 година ќе почне да прикажува „егзотични“ групи луѓе и други видови животни, низ зоолошките градини на Европа. Веројатно по углед на една ретка колекција (на луѓе од различни националности и раси: Турци, Индијци,

Имено, во 1878 година била изложена, за јавноста, првата „етнолошка“ поставка со африкански домородци. Десет години подоцна, на 5 мај 1889 година, на Светскиот изложбен саем во Париз, меѓу импозантните експонати од Америка и од Европа (Статуата на слободата и Ајфеловата кула, изложени по повод стогодишнината од Француската револуција), било претставено и *Le village nègre* (составено од шест помали „негроидни села“, во кои 400 домородци, од повеќе француски колонии, шест месеци живееле и работеле во „природно“ опкружување). Целта на овој етнолошки спектакл била, преку Дарвиновата теорија за пониското скалило од еволутивниот развој на човекот, да биде претставен оној непознат и опскурен свет, којшто штедро ја потхранувал идејата за сличноста меѓу „примитивните“ луѓе и човеколиките мајмуни. Целата таа ужасна практика ја нагласувала, всушност, мрачната потреба на западноевропскиот човек за културна и расна супремација, зацврстувајќи го верувањето дека „вистинското“, хумано човештво е она коешто, од пристојна одалеченост, во вечерни костуми и свежа тоалета, го пие својот индиски чај во филџан од кинески порцелан, набљудувајќи го помалку познатото, супхумано, „човештво“ кое, иако е извлечено времено од зоната-на-невидливото, сепак е пожелно да си остане во рамките на една куриозитетна, по малку дури и морбидна фасцинација од егзотичното¹². А, тоа што „црната егзотика“ понекогаш била придружена и со шимпанза во европска облека, само ја зацврстува сликата за еден длабоко вкоренет расизам, кој поскоро би им ја признал хуманоидноста на човеколиките мајмуни, одошто на „примитивните“ луѓе, заборавајќи притоа од каде, всушност, во Европа мигрирал човечкиот род. Така, со помош на една спекулативна антрополошка зоологија, за обичните посетители на Саемот во Париз, високопарниот научен расизам станал вулгарен колонијален маниризам¹³.

Маври...), којашто во 16 век ја приредил во Ватикан италијанскиот кардинал Иполито де Медичи, за да прикаже на едно место дваесетина различни јазици. Но, за прва постојана антропо-зоолошка градина, во форма на „природни села со живи експонати од Конго“, се смета таа во Антверпен, од 1885 година.

¹² „Човечките зоолошки градини имале тројна улога. Најпрво, педагошка: изложената популација сведочела за... различноста меѓу луѓето и спроведувала хиерархизација на „расите“... Потоа, човечката зоолошка градина имала функција да забавува: играла на картата на привлечноста на егзотиката и... конечно, човечките зоолошки градини ги граделе националните идентитети, во рамките на забрзаното создавање држави нации во Европа... Тие биле суштинска етапа во преминот од научен кон народен расизам... Човечките зоолошки градини ја конкретизирале и границата меѓу Нас и Другите, којашто се исцртувала преку артефакти (решетки, огради, кафези), кои ги разграничувале расите, но (ја покажувале) и поголемата или помала блискост со животинскиот свет... Телото на „егзотичниот“, изложено во човечката зоолошка градина, ја претставувало територијата на која, во последната третина од 19 век, се рedefинирал алтеритетот“. Види: Бансел 2013.

¹³ Да се види текстот на Cross et al. 2016.

Зарем не беа варвари тие што одбиваа да се видат себеси во минатото, поразлично од нивната сегашност, ускратувајќи им ја човечноста на другите? „Варварин е оној којшто верува дека некоја популација, или некое суштество, не му припаѓа сосем на човечкиот род“ (Todorov 2014: 71). Но еве го повторно Сезер: „Колонизаторот, кој со намера да си ја олесни сопствената совест, стекнува навика да гледа на другиот човек како на животно, навикнувајќи се притоа и да го третира како животно, реално и самиот се претвора во животно... На тој бумеранг ефект од колонизацијата, сакам да обрнам внимание“ (Sezer, 2017).

И белгискиот монарх Леополд II¹⁴, за потребите на Светската изложба во Брисел, во 1897 година, наредил во близина на палатата во Тервурен да се реконструираат „племенски села“ кои ќе послужат како привремен дом за 267 Конгоанци. Со намера да изгледаат што поавтохтоно, им било наложено да веслаат кануа по кралското езеро, додека 1 милион и 300 илјади Белгијци ги набљудувале од висечките мостови, изградени за таа пригода. Летото било

¹⁴ Споменатиот крал поседувал во Конго работни логори за експлоатација на каучук и на слонова коска, кои ги сметал за приватна сопственост. Во нив бил извршен погром рамен на нацистичкиот холокауст над Евреите (во период од петнаестина години, во работните логори изумреле над 10 милиони домородци). Од тие причини, во јуни 2020 година, била формирана парламентарна комисија која во Белгија требало да се соочи со последните сиви зони од нејзиното империјалистичко минато и да формулира препораки за помирување и за репарација кон поранешните колонии на Леополд II. Веќе во декември 2022 година, Комисијата, задолжена за расветлување на ова прашање, излегла со официјално соопштение во кое било одбиено извинувањето, поради проценката за ризик, направена од некои политички партии (и, неофицијално, од претставниците на Кралската палата) за високиот финансиски надомест што требало да им биде исплатен на жртвите на империјализмот. Покрај одбиената препорака за извинување – која требало да гласи: „Владата им се извинува на народите на Конго, Руанда и Бурунди за колонијалната доминација и експлоатација, за насилството и за злосторствата, за индивидуалните и за колективните прекршувања на човековите права во овој период, како и за расизмот и дискриминацијата што ги придружуваше“ – не биле прифатени ни другите препораки на Комисијата: востановување ден за сеќавање, подигање споменик на жртвите од „човечките зоолошки градини“, создавање центар за знаење, доделување стипендии, декласификација на архивите, ново име за „Редот на Леополд II“, како и развој на национален акционен план против расизмот. Тоа е, секако, јасен знак дека, и покрај *Декларацијата за човековите права*, која јасно ја осудува оваа општествено неприфатлива и морално неодржлива идеологија, структурниот расизам е едно од најмрачните наследства на колонијализмот. Поразот на белгиската влада е дотолку поголем што доаѓа набрзо по холандското признавање на одговорноста за своето робовладетелско минато: Холандија упати јавно извинување и најави фонд за економска репарација на жртвите од нејзиниот колонијализам... For justice to be done, it must be seen! Да се види: Ponselet 2023.

свежо, па седумина од нив починале од пневмонија и од грип¹⁵. Во книгата *Страв од варвариите: од онаа стравана на судирот на цивилизациите*, пишува: „Измачувањето е за осуда затоа што претставува неприфатлив напад врз самата идеја за човечноста. Тоа е најсигурниот показател дека варварството е најекстремното однесување кое води до исмевање на туѓото човештво“ (Todorov 2004: 164).

Фанон велеше дека „презрени“ се оние од маргините на кои се вперува прстот, поради нивната сиромаштија, поради неусогласеноста со вредностите на европската цивилизација, тие врз кои се спроведува симболичко и метафоричко насилство, со кое се гради сликата за примитивното и за нечистото. Но, колективното несвесно не е еквивалент на церебралното и на вроденото, туку на културното и на стекнатото, така што сите митови и архетипови, создадени за црнциите, не се никакви енграми за видот, туку непромислени културни импозиции, со кои белиот човек ја задоволува потребата своите ниски вредности, неморални побуди, валкани склоности да ѝ ги припише на *грујосија, инаквостиа, различностиа*, како егзистенцијална девијација која треба да остане надвор од светлината на денот. „Во секоја смисла на зборот, црниот човек е жртва на белата цивилизација“, пишува Фанон (2015: 165). И повторно следи осуда од неговиот учител: „Цивилизација која не може да ги реши проблемите што самата ги создава е декадентна цивилизација. Цивилизација која решава да ги затвори очите пред своите најважни проблеми е болна цивилизација. Цивилизација која ги користи своите принципи за лаги и измами е цивилизација во изумирање... Европа е неодбранлива... Европа не може да се брани ни морално, ни духовно“ (Sezer, 2017).

Имено, само една деценија по победата над нацизмот и жестоките дебати околу жртвите на холокаустот, во 1958 година, Брисел ја отвори за посета последната антропо-зоолошка изложба, како своевидна атракција од едукативен и од забавен карактер, во рамките на Светскиот саем (Brussels World's Fair). Иронично или не, темата на овој ЕКСПО е насловена „Поглед

¹⁵ Следната година, привремената изложба „Palais des Colonies“ била толку популарна, што прераснала во Музеј на Конго, кој бил, истовремено, и научен институт, преименуван подоцна во „Кралски музеј на Централна Африка“. За Леополд II, Музејот бил пропагандна алатка со која привлекувал инвеститори за своите колонијални експедиции (Да се види: Vanderstappen 2017). „Тие зборуваат за напредок, за 'достигнувања', за излечени болести, за подобрен животен стандард. А јас зборувам за општества од кои е исцедена нивната суштина, за прегазени култури, за поткопани институции, за конфискувани земји, за разбиени религии“ – пишува Сезер. „Ме преплавуваат со факти, статистики, километри патишта, канали и железнички пруги. А јас им зборувам за илјадниците луѓе кои беа жртвувани за изградбата на железницата Конго – Океан... за милионите, насилно одвоени од своите богови, од нивната земја, од нивните навики... – од животот, танцот, мудроста. Зборувам за милиони на кои лукаво им се всадени стравот и комплексот на инфериорноста, кои се приморани да треперат, да клечат, да очајуваат и да се однесуваат како губитници“ (Sezer 2017).

на светот: нов хуманизам“ (A World View: A New Humanism). И тогаш, како и претходно, белиот човек можел, од непосредна близина, да го согледа хуманото и супхуманото лице на човештвото за да ја спознае разликата меѓу дивото и цивилизираното... Зарем цивилизацијата не беше хоризонтот кон кој се стремиме, а варварството дното од кое бегаме?

И покрај тоа што поимите *варварски* и *цивилизиран* треба да се применуваат за конкретни постапки¹⁶ и поединци, а не за етнички групи или заедници, добро е повремено, *à la Césaire*, да се соочиме со еден скареден стриптиз на европскиот „хуманизам“ за да се потсетиме колку, за академскиот естаблишмент на 19 век, расата била основната детерминанта во дефинирањето на човечкиот род. „Сè е раса, нема друга вистина“, пишувал Бенџамин Дизраели, создавајќи ги предусловите за појава на оној „културен расизам“,¹⁷ кој го зацврстил верувањето меѓу Европејците дека и *црната* цивилизација на древниот Египет била *бела* (Young 2012: 176–179).

Но, иако се појавува кон крајот на 20 век, книгата којашто со својот провокативен наслов *Црна Ајџена: афроазискиите корени на класичната цивилизација* го шокираше светот, не е првата расправа за потеклото на европската цивилизација. И во 19 век се воделе бурни полемики кои го трасирале патот на постколонијаните размислувања за туѓите влијанија врз европската култура, но токму мегапроектот на Мартин Бернал, особено првиот том¹⁸, насловен *Фабрикувањето на античка Грција 1785-1985*, со

¹⁶ Во 2022 и 2023 година, медиумите објавија вест дека Белгиската аукциска куќа „Вандеркиндере“ на продажба ставила три черепи од колонијалниот период на Слободната Држава Конго (1885 – 1908), кои биле во приватна сопственост на тогашниот крал Леополд II. Веста се појавила за време на работата на специјалната парламентарна комисија и предизвикала жестоки критики, кои ја принудиле Аукциската куќа да се откаже од нивната продажба, како би се разгледал статусот на овие останки во институционалните и во приватните збирки на Белгија. Било заклучено дека тие биле користени „во контекст на еден научен расизам, со кој се правдала доминацијата на колонизаторите“. Во една од препораките на Комисијата, се инсистирало и на тоа човечките останки да се третираат со почит, достоинство и пристојност, за да се „обезбеди кохезија меѓу етничките групи во препознавањето на заедничките истории“ (Да се види: Euronews; Chini 2022).

¹⁷ Расизмот е политичка идеологија која заговара нееднаквост, односно општествена доминација на една етничка или расна припадност врз друга. Се темели на погрешни и научно недокажани теории, кои довеле до расно мотивирани злосторства, вклучително и оние генерирани од нацизмот, колонијализмот и трговијата со робови. Со оглед на тоа дека, како поим, *расизмот* се појавил кон триесеттите години на минатиот век (а се однесувал на нацистичката теорија за Евреите), постои дилема дали да се третира како релативно модерна појава, или како екстензија на етноцентризмот и на ксенофобијата, кон луѓе со различна боја на кожата (Škorić and Kišjuhas: 2015: 7–24).

¹⁸ Македонскиот превод на книгата излезе во 2009 година, и тој е досега единствен меѓу словенските јазици.

научни аргументи и факти го деконструира митот за античка Елада, како автохтона цивилизација. Таа книга кажува колку, всушност, „белата“ митологија на западноевропскиот човек има хибридни корени и зошто интелектуалните трендови од раниот 19 век, кои го оправдувале расизмот и евроцентризмот на Стариот континент, овозможиле примарниот „антички модел“¹⁹ да биде заменет со нов „ариевски модел“²⁰, кој го промовирал митот за расната „чистота“ на античката цивилизација.

„Доколку сум во право – напиша Бернал – ќе биде неопходно не само повторно обмислување на темелните основи на ‘западната цивилизација’, туку и свесност за продирањето на расизмот и ‘континенталниот шовинизам’ во целата наша историографија... За романтичарите и расистите од 18 и 19 век, едноставно било незамисливо дека Грција, која била гледана не само како олицетворение на Европа, туку и како нејзиното чисто детство, е резултат од мешавината меѓу домородните Европејци и колонизаторите, Африканци и Семити. Затоа античкиот модел требало да биде урнат и заменет со нешто поприватливо“ (2009: 2).

Приложувајќи уверливи историографски, лингвистички и археолошки аргументи во прилог на својата теза, Мартин Бернал докажува дека цивилизацииските и културните достигнувања на современиот човек не потекнуваат од еден, туку од повеќе извори/континенти, поради што Европа не смее да има ексклузивно право врз антиката. Со други зборови, не постои чиста раса: секоја раса, вклучително и белата, а можеби најмногу таа, е *хибридна а̀гломерација* (Young 2012: 193).

¹⁹ Овој модел бил „конвенционално гледиште меѓу Грците во класичниот и хеленскиот период. Според него, грчката култура се појавила како резултат на колонизацијата, околу 1500 г. пр.н.е., изведена од Египќани и Феничани кои ги цивилизирале домородните жители... па Грците во голема мера продолжиле да позајмуваат од културите на Блискиот Исток“ (Бернал 2009: 1). Овој модел го враќа научниот фокус кон афроазиските влијанија врз Древна Елада, признати дури и од античките филозофи и историчари, како потврда не само за хибридниот, мултикултурниот аспект на хеленската цивилизација, туку и за генетската поврзаност меѓу индоевропските јазици и јазиците од афроазиското јазично „натсемејство“.

²⁰ Овој модел се развил дури во првата половина на 19 век. „Ја негирал вистината за египетското населување... го негирал дури и културното влијание од Феничаните. Според ариевскиот модел, постоела некаква инвазија од северот, која не била евидентирана во античката традиција, но која остварила превласт врз локалната ‘егејска’ или ‘претхеленска’ култура“ (Бернал 2009: 1–2). Според ариевскиот модел, грчката цивилизација била резултат од културата на Хелените, кои говореле индоевропски јазик и од културата на нивните домородни поданици. Така, од страна на христијанската мисла, била фабрикувана историјата на Античка Грција, како етногенетски чиста цивилизација. Таа го трасирала патот на европското имаго, според кое, ексклузивитетот врз културното наследство на класичната цивилизација му припаѓа само на западниот човек.

Оттаму, циничниот императив на освојувачката цивилизација, во кој одсвонува заповедничкиот ултиматум на белиот колонизатор, „биди како мене и ќе ја почитувам твојата различност“ (Ален Бадју), го демаскираат зборовите на Цветан Тодоров: „Ги нарекуваме ‘варвари’ тие што ја негираат легитимноста на *културниот плурализитет*... зашто, не постои култура која е варварска самата по себе, како што не постои ни народ кој е сосем цивилизиран“ – вели тој. „Сите можат да бидат и едното и другото. Таква е специфичноста на човековиот род“ (2014: 71).

3

*Без варвариите сега, што ќе биде со нас?
Тие, сепак, беа некакво решение.
Константин Кавафи*

Оваа здраворазумска логика како да стои наспроти петрифицираниот и, по малку, здодевен концепт, според кој Европа е Центарот, а сè околу неа е Маргина, населена со варвари. Вистина, варварите станаа генерички поим за *другиот*, за сè *друго* што ја надополнува сликата на *цивилизираној човек* кој, нели, не е варварин, но дали се работи за два засебни концепта или за еден ист концепт со две лица, зависи од окото што набљудува. Затоа ќе се свртиме малку кон сегашноста, за да си го поставиме истото прашање за сликата што ја заземаат денес оние патници – намерници, исправени пред Fortress Europe која, можеби, не оградува веќе диви племиња во антрополошките градини на своите музеи, но затоа пак себеси се оградува од нив, преку еден специфичен процес на фортификација. Тој процес само го зацврстува уверувањето дека во коренот на двете практики, онаа од раниот 19 и 20 век, и оваа денес, лежи истата колонијална парадигма (поправо, нејзината опачина), со која векови наназад Стариот Континент го градел својот „ексклузивен“ идентитет, наспроти туѓиот, „колективен“ алтеритет.

Оградувањето е чуден феномен. Подразбира граници и меѓи. Тие имаат двојна функција: едната ја создава историзацијата на идентитетот, другата неговата хегемонија, но и двете го потхрануваат чувството на припадност, без кое човек би бил „загубен, осамен и туѓ самиот на себеси“, вели Балибар (Balibar, 2003: 78). Како последни бастиони на идентитетската приказна, границите ја конституираат, всушност, нашата „нормалност“, но хаосот што се случува денес околу нивното кроење и прекројување, засидување и одсидување, бришење и бомбардирање, сета таа фузија и конфузија, ги претвора во мобилни, биополитички и виртуелни апарати за контрола, со кои политиката ја илустрира својата разорна моќ. Нејзините рестриктивни правила и забрани ги претвораат границите во контрадикторен механизам кој, кај милиони мигранти од Блискиот Исток и Африка, создава чувство на „инклузивна исклученост“. Поради тоа чувство, Европа за нив не е само

последната дестинација (или крајната *цел* кон која стремат), туку *месџошо* на кое се одигрува нивната смрт. Така, од „зона на постоење“ за едните, Европа станува „зона на непостоење“ за другите. Првата им припаѓа на граѓаните (humans), втората на „неграѓаните“ (subhumans), на лицата без патни исправи, работни визи и документи: на бегалците, (и)мигрантите, азилантите, на дислоцираните и дискриминираните, со еден збор – на туѓинците (aliens). Исклучени од системот, тие го претставуваат денес конститутивниот *негел* на Европа – *диферансои*²¹ на „европскиот апартхејд“²², надворешната дијалектика на неговиот симболички поредок, кој решил одново да го покаже своето мрачно, колонијално и расистичко лице.

„Оваа имплицитна споредба со јужноафриканскиот апартхејд не е бесмислена“ – вели Балибар. „Има провокативна функција. Треба ли да се оди дотаму за да се каже дека, во истиот историски период кога исчезна од Африка, овој режим повторно воскресна во Европа?“ (Balibar, 2003: 371). Веројатно не треба, зашто бегалските кампови и состојбата во нив доволно говорат за структурната напнатоста меѓу етничките разлики, а сликата на имигрантот, кој моли за азил пред бедемите на Европа, совршено ја надополнува таа визуелизација.

„Секогаш постои опасност од *шјуџинецош* кој, 'седнат пред барикадите', ги замаглува границите кои треба да се непропустливи, поткопувајќи го нашиот безбедно 'типизиран' свет“, вели Зигмунд Бауман (2005: 260). Тој е *заканаша*²³ за поредокот на Универзумот: непријателот (којшто треба да се изгони), или привремениот гостин (кој треба да се ограничи) за да се релативизира неговата моќ. Така е од памтивек, така е и сега, во нашиот постколонијален и постхегемониски свет. Затоа и можевме, тргнувајќи од „биолошките стереотипи (сковани во времето на колонизацијата и ропството), да стигнеме до културните стереотипи кои одговараат на потрагата по 'малите разлики'“, вели Балибар (Baibar 2003: 285), мислејќи веројатно на онаа „архаична“ ксенофобија кај домицилните европски народи и нивните режими, која произвела идентитетски опресии врз „номадската“ популација, оградена со ѕидови и бодликави жици. Коренот на таа практика, којашто ја отсликува напнатоста меѓу етничките разлики, лежи во

²¹ Во смисла на она што Дерида го разбира под *différance*: како критички поглед меѓу текстот и значењето, како „разлика во значењето“, како „одложување на значењето“. Тоа е така зашто значењето не му е вродено на знакот, туку произлегува од релацијата со другите знаци во системот, како и од контрастот што во фазата на исчезнување на старите значења се раѓа за да ги прогонува новите потенцијални значења.

²² Политиката што е заснована на апартхејд-принципот ја потврдува превалентноста и сеприсутноста на расната дискриминација, која во меѓународното право е злосторство против човештвото.

²³ Како некогаш Хуните, Аварите, Вандалите, Варварите... Словените, Готите, Визиготите, Остроготите, кои ја вандализирале велелепната римска цивилизација, при Големата преселба на народите.

иолиитичкојто несвесно на Европа, кое може да се нарече дури и *неорасисизам*. „Модерниот расизам не е само обичен, прост, туку комплексен *однос кон друтоста*, посредуван од интервентните политики на државата, втемелени врз културните и социолошките разлики“ (Balibar, 2003: 285–286).

Но просторот во кој живееме, вели Мишел Фуко, во кој се одвива ерозијата на нашите животи, не е хомоген простор. Исполнет е со мноштво релации кои, дури и меѓусебно поврзани, сепак си противречат зашто градат контрадикторни простори. Се работи за изолирани места, *немесџа*, „надвор од сите места“, кои тој ги нарече *хеџеројојши*. И покрај тоа што се својствени за сите култури и цивилизации, нивната форма не е универзална. Примитивните општества, на пример, знаеле за *хеџеројојши на кризаџа* – повластени, свети места, резервирани само за поединци во „состојба на криза“ (адолесценти, жени во ментруален циклус, трудници и старци). Модерните општества пак, знаат за поинакви простори. Во нив не се доаѓа доброволно, туку под принуда, предизвикана или од некое девијантно однесување (кое отстапува од вообичаениот просек или норма), или од некоја *вонредна состојба*²⁴ (војна, дискриминација, геноцид), која ги суспендира уставните гаранции на луѓето, изместувајќи ги од востановениот поредок. Фуко ги именуваше тие простори како *хеџеројојши на оџклоноџ* (мислејќи првенствено на психијатриските клиники и на затворите, но и на прифатилиштата и на камповите), зашто го доведуваат во прашање оној „исклучиво биолошки“ феномен, лишен од духовна димензија, кој Џорџ Агамбен го нарече *џол живоџ*²⁵. Заедно со вонредната состојба од која произлегол, тој гол живот станал дел од *биоџолиитичкаџа џарадиџма*²⁶ на модерната политика.

Имено, како *хуманиџарни џросџори*, креирани на национални државни територии, бегалските кампови и прифатните центри се „жива клопка за непожелните“, неистражена територија, „лишена од патокази“ (Балибар). Како *хеџеројојши*, пак, изградени врз еден парадоксален принцип, кој е истовремено и изолирачки (издвоив) и пенетрирачки/*r n trable* (пропустлив), камповите се такви биополитички феномени кои создаваат илузија на инклузивност, потхранувајќи го чувството на лажна припадност: мислите

²⁴ *Вонредната состојба* е „доминантна ’парадигма на владеење‘ во современата политика“ (Agamben, 2008: 11). Според Карл Шмит, кого Агамбен ги цитира, „вонредната состојба се разликува и од анархијата и од хаосот, но ако во неа с  уште и постои некаков ред, тој не му припаѓа на правниот поредок“ (2008: 48).

²⁵ *Голоџот живоџ*, односно животот на *homo sacer*, е „една опскурна фигура од архаичното римското право, која го вклучува човечкиот живот во поредокот на системот, единствено преку неговото формално исклучување“, како можност да биде убиен, но не и жртвуван (Agamben 2006: 14).

²⁶ Станува збор за „термин чадор“, кој ги обединува двата концепта на Џорџ Агамбен: „гол живот“ и „вонредна состојба“, образложени во книгите *Homo Sacer: суверената моќ и голоџот живоџ* и *Вонредна состојба: Homo sacer II*.

дека сте во ЕУ, а заправо не сте ни-внатре-ни-надвор – на ничија земја сте, сместени некаде помеѓу правниот поредок и животот (оној миг кога се гледате прифатени од системот, веќе сте исклучени од него). Оваа обратна логика само го потврдува сознанието дека, и покрај грижата за биолошкиот живот на луѓето без граѓански права, основната функција на камповите, како *биоолиџички ѝросџори*, е контролирање на транснационалните и на интерконтиненталните миграции кон Европската Унија и на нејзините граници, кои и не се разликуваат многу од непробојните сидини на некоја имагинарна тврдина... Би сакала затоа да потсетам сега на еден сериозен проблем, кој долго време го бранува светот – *кризнаџа сеџашностџ* на милиони емигранти од Африка и од Блискиот Исток. Предизвикана од некоја политички изнудена состојба: граѓанска војна, различен вид дискриминации, лоши социјални, здравствени или економски услови, таа „кризна сегашност“ стана *вонредна состојба* за многу мигранти и причина за илегално преминување на државните граници и на природните ограничувања низ Балканот²⁷ и Медитеранот.

Медитеранот е, дефинитивно, најсмртоносна миграциска рута на светот. Го минуваат на (и)легален начин, во примитивни и несоодветни бротчиња, оние што сакаат да стигнат до најјужната точка на Европскиот Континент. Оддалечена едвај 113 километри од брегот на Тунис, Лампедуза не е само првата посакувана дестинација, туку и првиот бедем, првото „чистилиште“ на патот кон рајот. Таму веќе три децении, под будното око на Големиот Брат, се одигрува вистинска човечка драма²⁸. Овој мал италијански остров е сведок на најтажните приказни на илјадници мигранти од сахарските и супсахарските подрачја на Африка, кои во обидот да стигнат до „зоната-напостооењето“, (о)станале невидливи или исчезнале без трага²⁹.

Токму ова изнудено настојување за илегален влез во светот „без внатрешни граници“ ја обележа 2015 година. Светските медиуми беа преплавени со два типа слики: *луѓе* (кои испраќаат јасна порака дека за нив нема враќање во напуштените домови) и *ѝросџори* (локации под ведро небо,

²⁷ Мигрантите коишто транзитираат низ Балканот најчесто се од земјите на Блискиот Исток (Сирија, Ирак и Авганистан). Нивна крајна цел се земјите на Европската Унија. Во обид да ја реши растечката мигрантска криза, на 20 август 2015 година, македонската влада прогласи *вонредна состојба* на својата северна и јужна граница, при што илјадници имигранти и бегалци од кампот Идомени се најдоа на „ничија земја“, меѓу Грција и Македонија...

²⁸ Последните официјални податоци говорат дека на италијанскиот остров, кој брои 6.000 жители, за една седмица, во месец септември 2023 година, пристигнале рекордни 11.600 мигранти. Истата година влегле повеќе од 170.000, од кои 17.000 биле малолетници без придружба.

²⁹ Во обид да го преминат Средоземното Море, на пат кон Европа животот го загубиле најмалку 158.000 луѓе. Само во период од 2014 до 2021 година, обидувајќи се да стигнат на островот Лампедуза, страдале околу 23.000 мигранти.

оградени со сидови, рампи и бодликави жици)³⁰. Нивната експлицитна симболика не само што асоцира на минатовековните злокобни наследства, подигнати на европско тло („човечките зоолошки градини“ од времето на колонијализмот и концентрационите логори од времето на тоталитаризмот) туку предизвикува и трауматично чувство на немоќ, пред разорната моќ на една небезбедна, тензична и „трајна“ состојба во која се најде светот³¹. Со неа секогаш управуваат две спротивставени и максимално напнати сили: едната (вос)поставува и активира, другата отстранува и деактивира. Да се живее со нив значи да се искушат и двете можности. Ќе го илустрирам ова со еден релативно свеж пример од европската реалност и ќе ја затворам (засега) оваа тема.

Во периодот на најголемата мигрантска криза, на 13 мај 2015 година, британскиот дневен весник *The Guardian* обелодени стратешки документ на ЕУ, во кој, наводно, се предлага воздушна и поморска „интервенција“ во либиските територијални води за спречување на „илегалната трговија со луѓе“ по Средоземното Море. Како реакција на „планираната мисија“, *Open Democracy* (openDemocracy) објави отворено протестно писмо, во кое група интелектуалци и поборници за човекови права бараат од политичките лидери во Европа да не се извртуваат „лекциите од историјата на трансатлантското ропство“, за да се оправда потенцијалната „хумана интервенција“, зашто илегалната медитеранска рута „не е современ еквивалент на трансатлантската трговија на робови“, туку изнуден чекор во борбата за гола егзистенција и враќање на загубеното достоинство. Затоа, не постои морална оправданост за никаква мисија која, под бајракот на човекови права, би легализирала насилство кое би довело до нова хуманитарна катастрофа, загрозувајќи го животот на недолжни бегалци, жртви на тортури, прогонства и војни, во нивната очајничка потрага по подобар живот.

Очигледно е дека ваквите перфидни „безбедносни“ политики на ЕУ не водат кон напредок, само ја нагласуваат расната, класната и социјалната сегрегација. Тие ја засилуваат сликата за една семантичка празнина, населена со „мрачни дамки врз прозирната површина на секојдневната реалност, кои

³⁰ Иако специјалната комисија на ЕУ се изјасни против градење сидови на граничните премини, нивната изградба си остана внатрешно прашање на секоја од земјите членка. Фактот дека Грција, Унгарија и Бугарија подигнаа погранични сидови на некои од своите премини, јасно го покажува нивото на корелација и степенот на демократија меѓу споменатите европски држави и „Шенгенланд“.

³¹ „Од Првата светска војна, преку фашизмот и националсоцијализмот, она што го нарекуваме *вонредна состојба* продолжува да функционира и денес, без прекин, достигнувајќи планетарни димензии“, вели Џорџо Агамбен (2008: 120).

можат да се поднесуваат, надевајќи се дека веќе утре ќе бидат збришани (иако сè уште постои искушението бришењето да се изврши веднаш)“, пишува Зигмунд Бауман (2005: 264). Затоа и се предмет на посебен (институционализиран) надзор, суров а суптилен, заснован на една манихејска логика која континуирано ги доведува во прашање базичните цивилизациски вредности и човекови права.

„Постојат културно и социјално раздвоени 'човештва', поврзани само со своите маргини“, вели Балибар (2003: 284), воочувајќи ја разликата што ја прави, всушност, „принципот на нужноста“. Тој принцип кажува, всушност, дека нормите коишто не се запишани може да бидат пропишани, тогаш кога треба да послужат за остварување на некоја цел. Така, „вонредната состојба“ (неконтролираниот прилив на мигранти по Средоземното Море) стана *фиџура на нужноста*³², која потенцијалната воена „интервенција“ ја вклучи во правниот поредок на Унијата, како (не)легална, но совршено правна и уставна мерка, со која, под изговор за одбрана на основните цивилизациски и демократски вредности, *чиноџ* (планираната мисија за спречување незаконска „трговија со луѓе“) се совпадна со *правоџ* (одбрана на тесните локални и национални интереси), би рекол Агамбен (2008: 39–41), откривајќи ги сите „пукнатини“ во јавните политики на Унијата. А тоа не е ништо друго туку илустрација на моментот кога биополитиката (како „политика на животот“) лесно може да премине во танатополитика („политика на смртта“).

Во овој текст се обидов да покажам колку, всушност, во својата крајна инстанца, европската политика е самодеструктивна, а нејзиниот биополитички систем танатополитички, оти (како суштина на неолиберализмот) „смртта на политичкото“ ја имплицира, заправо, самата смрт. Во контекст на оваа кратка приказна за колонизаторите и за колонизираните, за домицилните народи и за (и)мигрантите кои се во потрага по гостопримство и азил, се наметнува и прашањето: Колку европската цивилизација е навистина етичка? Нема ли да биде претерано ако кажеме сега дека етичноста е поправо најмалку веројатната константа на европската цивилизација, зашто таа етичност е етичност со „грешка“: се залага за „хуман“ третман, но од себични, често дури и од (по)грешни побуди, само за да го сочува сопствениот мир, поредок и растеж? Затоа и денес, половина век по громогласниот предговор, напишан за книгата *Презреније на светиоџ*, жестоко прозвучуваат зборовите на Жан Пол Сартр:

„Заситена со богатство, Европа им гарантира(ше) хуманост на своите жители... Но овој угоен и блед континент, на крајот западна во... нарцизам.

³² „Нужноста не знае за закон; таа го создава законот... Самата таа е првиот и исконски извор на сите можни права“ (Agamben, 2008: 40).

Грешка или лоша совест, ништо не е поконзистентно од тој *расистички хуманизам*, зашто Европеец може(ше) да стане само човек кој произведува робови и чудовишта. Сè додека постои 'домородноста', измамата нема да биде откриена...“ (1973: XX, курзивот е мој), напиша авторот на *Биџие и нишиовносѝ*, предупредувајќи и осудувајќи ги тие што сакаат да чујат.

Библиографија

- Бауман, З. (2005). *Посѝмодерна еѝтика*. Скопје: Темплум. [Bauman, Z. (2005). *Postmoderna etika*. Skorje: Templum.]
- Бернал, М. (2009). *Црна Аѝена: афроазиските корени на класичната цивилизација. Том 1: Фабрикувањеѝо на античка Грција 1785-1985*. Скопје: Табернакул. [Bernal, M. (2009). *Crna Atena: afroaziskite koreni na klasičnata civilizacija. Tom 1: Fabrikovanje na Antička Grcija 1785-1985*. Skorje: Tabernakul.]
- Њиши, А. (2013). *Креолизација на Евроѝа (книжевностѝ и мѝрација)*. Скопје: Магор. [Njiši, A. (2013). *Kreolizacija na Evropa (knjevnost i migracija)*. Skorje: Magor.]
- Рикер, П. (2004). *Соѝсѝво као груѝи*. Београд: Јасен. [Riker, P. (2004). *Sopstvo kao drugi*. Beograd: Jasen.]
- Фуко, М. (2004). *Надзор и казна (раѓањеѝо на затворѝ)*. Скопје: Слово. [Fuko, M. (2004). *Nadzor i kazna (rađanje na zatvorot)*. Skorje: Slovo.]
- Фуко, М. (2017). За другите простори (1967), хетеротопии. Во И. Џепаровски (уред.). *Асѝекѝи на груѝѝа (зборник ѝо културологија)*, 33-44. Скопје: Евро-Балкан Пресс & Менора. [Fuko, M. (2017). *Za drugite prostori (1967), heterotopii*. Vo I. Džeparovski (ured.). *Aspekti na drugosta (zbornik po kulturologija)*, 33–44. Skorje: Euro-Balkan Press & Menora.]
- Agamben, G. (2006). *Homo sacer: suverena moć i goli život*. Zagreb: Multimedijalni institut & Arkzin.
- Agamben, G. (2008). *Izvanredno stanje: Homo sacer, II,1*. Zagreb: Deltakont.
- Baba, H. (2004). *Smeštanje culture*. Beograd: Beogradski krug.
- Balibar, E. (2003). *Mi, građani Evrope? Granice, država, narod*. Beograd: Beogradski krug.
- Balibar, É. (2011). *Nasilje i civilnost: Wellekova predavanja 1996*. Beograd: Centar za Medije i komunikacije & Zagreb: Multimedijalni institut.
- Bilefeld, U. (1998). *Stranci: prijatelji ili neprijatelji*. Beograd: XX vek.
- Delez, Ž. and Gatari, F. (1990). *Anti-Edip: kapitalizam i šizofrenija*. Sremski Karlovci: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Derida, Ž. (2002). *Kosmopolitike (predgovori gostoljubivosti, oprost i bezuslovnom univerzitetu)*, Beograd: Stubovi kulture.
- Fanon, F. (1973). *Prezreni na svijetu (Predgovor Žan Pol Sartr)* Zagreb: Stvarnost.
- Fanon, F. (2015). *Crna koža, bele maske*. Novi Sad: Mediteran Publishing.
- Foucault, M. (1994). *Znanje i moć*. Zagreb: Globus.
- Cross, L., Seitz, L. and Walter, S. (2016). The First of its Kind: A Cultural History of the Village Nègre. *Digital Literature Review*, 3: 21–31.
- Young, R. J. C. (2012). *Kolonijalna ŝudnja: hibridnost u teoriji, kulturi i rasi*. Beograd: Fabrika knjiga.

- Morin, E. (2006). *Europska kultura i europsko barbarstvo*. Zagreb: AGM.
- Rot, K. (2012). *Od socijalizma do Evropske unije: ogledi o svakodnevnom životu u jugoistočnoj Evropi*. Beograd: XX vek.
- Said E. V. (2000). *Orijentalizam*. Beograd: XX vek.
- Spivak, G. Č. (2003). *Kritika postkolonijalnog uma*. Beograd: Beogradski krug.
- Todorov, C. (2014). *Strah od varvara: s one strane sudara civilizacija*. Loznica: Karpos.
- Kuci, Dž. M. (2004). *Iščekujući varvare*. Beograd: Paideia.
- Škorić, M. & Kišjuhas, A. (2015). *Vodič kroz ideologije II*. Novi Sad: AKO.
- Бансел, Н. (2013). Човечки зоолошки градини. *Окно* [Online]. 25 април. Достапно на: <https://okno.mk/node/27690> [Пристапено на: 14.9.2024] [Bansel, N. (2013). Čovečki zoološki gradini. Okno [Online]. 25 april. Available from: <https://okno.mk/node/27690> [Accessed: Septembere 14th, 2024].
- Chini, M. (2022). Colonial human skulls will not be auctioned in Brussels after protests. *The Brussels Times* [Online]. December 1st. Available from: Colonial human skulls will not be auctioned in Brussels after protests (brusselstimes.com) [Accessed: September 14th, 2024]
- Ponselet, G. (2023). Belgian colonial past: commission fails on apology to victims. Justiceinfo.net [Online]. January 19th. Available from: Belgian colonial past: Commission fails on apology to victims - JusticeInfo.net [Accessed: September 14th, 2024]
- Sezer, E. (2017). Rasprava o kolonijalizmu. *PrincipInfo* [Online]. Available from: <https://princip.info/2017/02/09/eme-sezer-rasprava-o-kolonijalizmu/> [Accessed: September 14th, 2024]
- Vanderstappen, T. (2017). A King, Congo and a Museum. *The Brussels Times* [Online]. July 4th. Available from: <https://www.brusselstimes.com/43183/a-king-congo-and-a-museum> [Accessed: September 14th 2024]
- <https://www.euronews.com/2022/12/01/three-human-skulls-from-the-colonial-era-removed-from-auction-in-belgium> [Accessed: September 14th, 2024]
- <https://www.opendemocracy.net/en/beyond-trafficking-and-slavery/twisting-lessons-of-history-to-excuse-unjustifiable-violence-mediterranean-refugee-c> [Accessed: September 14th, 2024]

