



Pohled do interiéru Obovy budovy (Oba je tradiční vládcé Beninu) shořelé po obléhání Benin City (dnes v Nigérii), v popředí jsou vidět bronzové plakety a v pozadí tři britští vojáci z Beninské trestné výpravy. 9.–18. únor 1897. Foto: Reginald Granville, zdroj Wikimedia Commons

Hned na začátku úvodníku bych chtěla upozornit na skutečnost, že se již řada příspěvků z předchozích čísel Artalk Revue svým způsobem (do)týkala kolonialismu nebo pojednávala o současných problémech neokoloniálních a neoliberálních praktik pozdního kapitalismu. Podtrhuje se tím mimo jiné i všudypřítomnost zvoleného tématu na poli umění a teorie, v současné politice, ekonomice a v našich každodenních životech. Pětice nových příspěvků nahlíží tuto problematiku z jiných, zatím neodhalených perspektiv a stopuje a zkoumá podhoubí aktuálních požadavků dekolonizace.

Přesto, že se pojem dekolonizace poprvé objevuje už v první polovině devatenáctého století, jeho užívání, odkazující zejména k procesu získávání teritoriální suverenity (bývalých evropských) kolonií, se pozvolna usazuje ve slovnících evropských a amerických vědců a politiků až po druhé světové válce.¹ V této době pojem dekolonizace odkazoval k řadě dalších termínů, popisujících aktuální dění v evropských zámořských koloniích jako národní osvobození, konec impérií či transfer moci.² Byla to nejprve francouzština, ve které tento pojem začal intenzivněji zaznívat v souvislosti s válkou v Alžírsku na přelomu padesátých a šedesátých let dvacátého století. Jedním z nejvýznamnějších proponentů dekolonizace byl v této době člen alžírské Národní osvobozené fronty, revoluční myslitel a psychiatr Frantz Fanon. Právě jeho myšlenky a úvahy rozvíjí i řada současných teoretiků zabývajících se touto tematikou.

Dnes se zároveň pojem dekolonizace, jako velice frekventovaný imperativ, uplatňuje obecně na široké pole lidských (i nelidských) činností a působení. Používá se nejen ve spojení s boji původních obyvatel o vyvlastněnou půdu, přírodní zdroje

1 viz Todd Shepard, *Voices of Decolonization. A Brief History with Documents*, Boston/New York: Bedford/St. Martin's, 2014, s. 8 a 9.

2 Přesto, že i v současnosti existuje ještě několik málo evropských zámořských kolonií, povětšinou se za konec dlouhé „éry dekolonizace“ považuje rok 1997, kdy Spojené království navrátilo Hongkong Číně. Vzhledem k tamějším recentním událostem a současnému dekolonizačnímu diskurzu je tato skutečnost obzvláště symptomatická.

a práva, která jim byla odebrána, ale často i v souvislosti s potřebnými strukturálními změnami různých typů vzdělávacích (škol, univerzit) či kulturních institucí (muzeí a galerií) v bývalých metropolích. Vztahuje se všeobecně k samotným způsobům myšlení a fungování západního – euroamerického – světa, po staletí formovaného dobytelským / vykořisťovatelským / rasistickým / suprematistickým přístupem nadřazených imperiálních a koloniálních velmocí. Stala se z něj akutní potřeba, jeden z nástrojů změn, ale i příliš snadno aplikovatelná metafora.³

Jedním z cílů tohoto tematického čísla bude upozornit na stálou přítomnost imperialismu/kolonialismu jako forem strukturálního násilí, projevujících se v různých podobách a dopadech na naši současnost. Prostřednictvím vybraných příspěvků se pokusíme ukázat, jakým způsobem se manifestují v současných společnostech, a navrhnout, jak s nimi bojovat. Budeme se tázat, zda a jak je možné odčinit a napravit napáchané. Obrát, od postkoloniálního k dekoloniálnímu uvažování a praxi budeme reflektovat jako jeden z aktuálních symptomů, který je třeba podrobit přezkoumání.

3 V tomto kontextu bych chtěla odkázat čtenáře na kritický článek s názvem Decolonization Is Not a Metaphor, https://www.researchgate.net/publication/277992187_Decolonization_Is_Not_a_Metaphor, vyhledáno 2. 1. 2020, ve kterém jeho autoři Eva Tuck a K. Wayne Yang poukazují na problematické stránky této „metaforizace“ podílející se na rozostření hranic, kamuflování provinění hlavních aktérů koloniální minulosti i neokoloniální přítomnosti.



Ryan Coogler, Black Panther, 2018, záběr z filmu. Zdroj: Marvel Studios
(zdroj <http://www.blacklivesmatterberlin.de/event/kritische-fuehrung-durch-die-afrika-ausstellung-im-bode-museum/>
a <https://frieze.com/article/where-do-we-go-here-coffee-care-and-black-panther>)

Dekolonizace v Čechách

Současné diskuze o dekolonizaci pozvolna a opatrně pronikají i na půdu českých kulturních a vědeckých institucí, zatímco politická reprezentace České republiky nadále zastává odmítavý postoj vůči přijímání uprchlíků a donedávna ho zastávala i v otázkách změny klimatu. Právě tyto dvě souběžné, spolu související „krize“ – klimatická a migrační – jsou naléhavými problémy, kterým v současnosti jako obyvatelé planety Země čelíme. Za jejich společného původce považujeme (globální) kapitalismus a s ním neodvratně spojený imperialismus a kolonialismus.

Kolonialismus byl doposud v české společnosti spíše přehlížený a samotné téma považované za okrajové a méně důležité, často jednoduše smetené ze stolu lakonickou větou „že se nás netýká, protože jsme žádné kolonie neměli“. V současné situaci ale podobná argumentace zkrátka už neobstojí. V geopolitickém prostoru a diskurzivním kontextu někde mezi střední a bývalou východní Evropou tak problematika dekolonizace dnes představuje specifické politikum.



Pohled do výstavy Spectral-White. The Appearance of Colonial-Era Europeans.
1. 11. 2019 – 6. 1. 2020. Haus der Kulturen der Welt v Berlíně, © Silke Briel / HKW

Proč, jakým způsobem a co je možné dekolonizovat v českém kontextu, řeší ve svém příspěvku politolog Pavel Barša. Popisuje v něm specifický pohyb na osách Východ/Západ – Sever/Jih, který v českém politickém diskurzu probíhal od osmdesátých let dvacátého století do současnosti. Ukazuje, jaké „zvrácené důsledky“ vygenerovala na jedné straně oficiální rétorika a politika a na druhé straně disidentské úvahy, které inklinovaly k jednoduché logice „sympatizování s nepřáteli našeho nepřítele“. Barša výstižně analyzuje proces, ve kterém propagandistická sebelegitimizace minulého režimu spočívající na zdůraznění polaritě mezi imperialistickým rasistickým Západem a utlačovaným a vykořisťovaným Jihem byla jednoduše vystřídána novou polaritou mezi imperialistickým Východem a kolonizovanou střední Evropou. Z takovéto rovnice pak utlačovaný Jih (označovaný také jako „země třetího světa“ či „periférie“) zkrátka a jednoduše vypadl. Posledním horizontem sebestředné zahraniční politiky postkomunistických nástupců v devadesátých letech se tak podle autora stal pouze Západ, respektive projekt návratu do Evropy. V současnosti, po našem zdařilém návratu do Evropy, kdy jsme „zaujali vytoužené místo mezi někdejšími kolonizátory a zároveň tím ztratili alibi kolonizovaných“, Barša spatřuje ideální moment pro zahájení dekolonizace našeho myšlení.

Opodstatněnou sondou do koloniální minulosti je text umělkyně Ladislavy Gažiové. Autorka nás jeho prostřednictvím vrací do osmdesátých let devatenáctého století, do doby prvních antiimperiálních povstání. Zabývá se v něm přátelstvím filipínského lékaře, literáta, národního hrdiny a zakladatele reformistického hnutí Filipínské ligy Josého Rizala a litoměřického středoškolského profesora a předního filipinisty Ferdinanda Blumentritta. Na věcném popisu této dlouholeté a neobvyklé spolupráce i na pozadí úryvků jejich společné korespondence ukazuje spletitost antikoloniálních bojů a zdůrazňuje význam role, kterou v nich sehrávala solidarita.

Přátelství těchto dvou mužů nedávno posloužilo i jako kulisa pro utvrzení nových obchodních vztahů, kdy guvernéri národních bank obou států v minulém roce slavnostně odhalili Rizalovu bronzovou bustu v dvoraně České národní banky. O často neuspokojivé bilanci mezi vztahy obchodními a kulturními může ledacos vypovědět i skutečnost, že málokdo z nás tuší, že jeden z prvních antikoloniálních mimoevropských románů v dějinách světové literatury, jehož autorem je José Rizal, byl věnován právě litoměřickému rodákovi Ferdinandu Blumentrittovi. Román pojmenovaný *El Filibusterismo* je výjimečným dílem v mnoha ohledech a tak není divu, že se mu důkladně věnuje i Benedict Anderson ve své knize zabývající se anarchismem a antikoloniální imaginací.⁴ Název jedné z nejnapínavějších kapitol románu dal název i příspěvku Ladislavy Gažiové, který v první řadě aktualizuje opomíjený příklad vzájemné spolupráce a soudržnosti dvou aktérů antiimperiálních dějin a nabádá nás tak k potřebnému prozkoumávání archivů solidarity.

Zvrácená dekolonizace

O výzkumném projektu s názvem Zvrácená dekolonizace (*Perverse Decolonization*), iniciovaném Akademií světového umění v Kolíně nad Rýnem (*Akademie der Künste der Welt*), jsem vedla rozhovor s polským sociologem a teoretikem Janem Sowou, který se na projektu podílel v uplynulých dvou letech. Projekt se podle autora zabýval „souběžným fenoménem pravicového zmocnění se levicových intelektuálních nástrojů a levicového obratu k politikám identit“, který ve výsledku vedl k odvrácení pozornosti od ekonomických a materiálních aspektů problémů současných společností. Za klíčové příčiny těchto procesů považuje „poststrukturalistickou epistémé“ v kombinaci s „neoliberální hospodářskou politikou“ a za hlavní důsledek tohoto neblahého spojení konzervativně-populistickou vzpouru zakládající se na oživení primordiálních identit a potvrzování různorodých partikularismů. Důležitou roli v tomto kontextu sehrála i postkoloniální studia, která projekt podrobil kritice. Sowa dále v rozhovoru poukazuje na jejich konkrétní slabiny i způsoby zneužití pravicovými politiky v Polsku. Podle něj jsme dnes zároveň (na rozdíl od předpokladů některých teoretiků modernizace ve dvacátém století) svědky zvratu základních pokroků modernity, kvůli kterému se centra čím dál více podobají perifériím. Boj proti dominujícímu a globálně jednotnému kapitálu pak spatřuje v překonávání politik identit a akcentování kulturních rozdílů, tedy různorodých partikularismů na jedné straně a na druhé straně v nalézání nových „univerzálismů“ vymezených z hlediska rovnosti, jako je např. „univerzální zdanění“, „univerzální závislost na ekosystému“ a podobné.

Po historickém exkurzu, politologických a sociologických úvahách ukotvujících prostor a kontext bývalé východní Evropy do širších geopolitických souřadnic, nyní obrátím naši pozornost směrem k současným symptomatickým pohybům na poli kulturních/institucionálních politik. Doplním zde proto úvodník *Artalk Revue* o dvě kapitoly, ve kterých se ve zkratce pokusím zachytit jejich trajektorie.

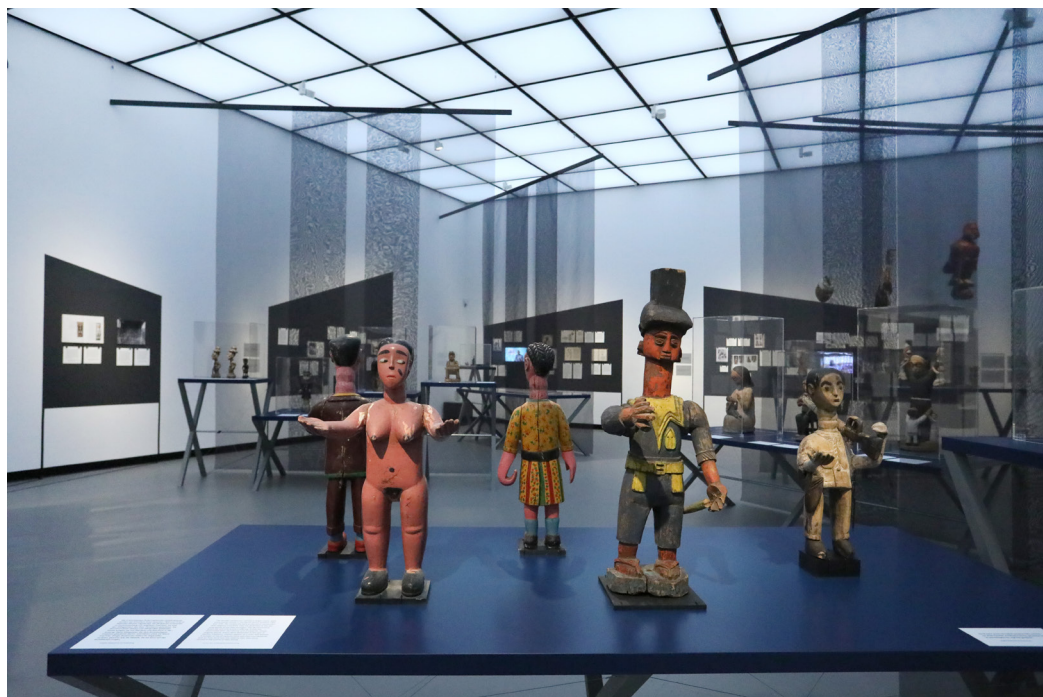
Návrat uloupených „artefaktů“

Aktuální diskuze o dekolonizaci v kontextu současného institucionálního provozu na poli kultury mají řadu podob. Za jednu z nejvíce zpolitizovaných a medializovaných můžeme považovat diskuzi o návratu uloupených artefaktů akcelerovanou v listopadu 2017 slibem, který zazněl v proslovu francouzského prezidenta Emmanuela Macrona, proneseném na univerzitě Ouagadougou v Burkina Fasu.⁵ Tento slib začal nabírat konkrétnější obrysy přesně o rok později, kdy vyústil do podoby tzv. *Zprávy o restituci afrického kulturního dědictví*⁶ – (Rapport sur la restitution du patrimoine culturel africain), kterou si prezident nechal vypracovat senegalským ekonomem a spisovatelem Felwinem Sarrem a francouzskou historičkou umění Bénédicte Savoy. Tento dokument doporučil mimo jiné návrat celkem 90 000 objektů z francouzských muzeí do zemí původu, povětšinou do zemí subsaharské Afriky. Prozatím nedošlo k navrácení žádného z artefaktů obsažených ve zprávě, včetně 26 ceremoniálních sošek z Beninu, odcizených francouzskou armádou v devatenáctém století, nacházejících se dnes ve sbírkách pařížského Musée du quai Branly. Jejich promptní návrat přislíbil prezident Macron ihned po obdržení reportu.⁷ Místo urychlené cesty objektů zpět do země původu však Francie v červenci minulého roku Beninu nabídla půjčku ve výši dvaceti miliónů eur na výstavbu nového muzea v Abomey, kde budou zmíněné objekty k vidění. Nezbyvá, než si položit obligátní otázku, jak moc bude půjčka francouzské rozvojové agentury pro Benin výhodná, a zároveň doufat, že se proces „dekolonizace“ evropských muzeí, který nyní sledujeme, nestane pouze nekonečnou fraškou.

5 Vyjednávání o návratu artefaktů, uloupených evropskými kolonizátory v Africe v průběhu 19. století, bylo nastartováno již o dekádu dříve v roce 2007 tzv. jedenáctým článkem deklarace UN (Spojených národů) týkající se práv původních obyvatel / domorodých komunit. S tímto cílem pak bylo ve stejném roce založené konsorcium evropských muzeí pod názvem Benin Dialog Group.

6 Příznačná pro celou diskuzi je také diplomatická volba slov, při které se častěji než repatriace či návrat uloupených artefaktů (násilně přivlastněných kulturních objektů, kvalifikované jako koloniální zločin proti původním vlastníkům / domorodým komunitám) používá slovo restituce.

7 Aby se návrat všech artefaktů z Francie uskutečnil a přestal být jen planým slibem a rétorickou figurou v politickém proslovu, je třeba vytvořit a implementovat legislativní rámec, který musí být schválen francouzskými politiky v parlamentu. Na tyto kroky ze strany francouzského státu v současnosti netrpělivě čekáme.



Pohled do výstavy Spectral-White. The Appearance of Colonial-Era Europeans, 1. 11. 2019 – 6. 1. 2020. Haus der Kulturen der Welt v Berlíně, © Silke Briel / HKW

A zatímco bychom mohli dlouze pokračovat ve výčtu obdobných kauz či desítky let v řadě čekajících žádostí o návrat „artefaktů“, navrhuji se ještě podívat na celou záležitost z jiné perspektivy. Návrat objektů, které byly získány v bývalých koloniích násilím a způsoby, které jsou dnes právně či jinak neospravedlnitelné, je morální a etickou povinností a může nás pouze udivovat skutečnost, že jsme na něj tak dlouho čekali. Nyní však probíhá zároveň s migrační krizí, a tak souběžně sledujeme, jak se evropské hranice stávají v jednom směru propustné pro kdysi uloupené objekty, zatímco v opačném směru jsou opevňované a obehnané dráty. Sledujeme snahu navracet objekty odcizené v minulosti lidem z bývalých kolonií současně s navrácením

občanů prchajících z těchto zemí, kde prostřednictvím nadnárodních korporací, toxických infrastruktur a nově vznikajících nástrojů a technologií, mimo jiné i kvůli našim starým a novým spotřebitelským návykům, podporujeme pokračující exploataci jejich obyvatel a přírodních zdrojů. Utužujeme tak staré a generujeme nové nerovnosti.

Ve své poslední – nedávno publikované – knize teoretička Ariella Aïsha Azoulay v rozsáhlé kapitole pojmenované *Plenění, objekty, umění, práva* zdůrazňuje, že koloniální krádeže artefaktů nelze vnímat pouze jako „odcizení objektů“.⁸ Poukazuje tím na skutečnost, že právě tato drancování zásadním způsobem ustavovala ničení politického a materiálního světa, jenž kolonizovaní obývali. Světa, který pak následně degradoval v procesu profesionálních procedur a protokolů imperiálních formací (muzeí, galerií, dějin umění...), jež proměnily tyto objekty na umělecká díla. Jejich status a nově získaná identita uměleckých objektů musí být podle Azoulay odvolána, aby tak byla rozpoznána i práva vepsaná v uloupených objektech: „... jejich rozpoznání se pak může stát podkladem pro poskytnutí místa obětem těchto masových plenění – ne jako pouhého azylu v blízkosti jejich objektů a umožňující jim spojení s objekty v různých podobách“.⁹

Uvolněný kánon, inkluze perspektiv a náprava kulturních institucí

Současné pokusy o reformy, probíhající v kulturních institucích na mnoha úrovních,¹⁰ se týkají i změn v přístupu vytváření jejich programů a prezentaci vlastních sbírek. Kulturní politiky některých evropských států tak mimo jiné podporují vznik nových institucí, programů a výstav předkládajících nové kritické narativy, které hlouběji reflektují problematiku jejich imperiální/koloniální minulosti. Jedním z mnoha příkladů v tomto směru může být i program *Globálního muzea* realizovaný Federálním kulturním fondem v Německu. Ten v řadě institucí podnítl sérii výstav, jejichž hlavním tématem bylo redefinování prezentace vlastních sbírek z „nezápadních perspektiv“.¹¹ V článku pojmenovaném *Loose Cannons*, publikovaném v roce 2017 ve Frieze Magazine, jeho autorka Ana Teixeira Pinto uvažuje o zmíněném programu, poukazuje na problematické momenty nové koncepce globálního muzea i současných muzeálních regulací kulturních jinakostí. V politice inkluze (hlasů, narativů a perspektiv) spatřuje snahu o nápravu eurocentrického přístupu a jisté odčinění dějin podrobení a kolonialismu. Zároveň však upozorňuje na skutečnost, že vykořisťování mimoevropských (původních/domorodých) společností může pokračovat i v kulturním zhodnocování jejich dědictví. Problém napáchaného násilí (ať již symbolického, či reálného) podle ní tak nelze odčinit pouhou inkluzí, začleněním a rekontextualizací narativu. Je zároveň třeba podrobit důkladnému přezkoumání samotné koncepční a normativní kategorie, na nichž západní kánon spočívá.

Dekolonizujme umění!

Problematikou dekolonizace umění se v tomto čísle Artalk Revue obšírněji zabývá příspěvek Françoise Vergès. Její text pojmenovaný *Dekolonizujme umění!* byl součástí publikace, kterou v září 2018 připravil stejnojmenný kolektiv tří editorek a patnácti umělkyní a umělců.

Francouzská teoretička a feministka v něm začíná svou analýzu na příkladech problematického fungování kulturních a vzdělávacích institucí, které stále neprošly dostatečnou proměnou. O tom podle ní svědčí skutečnost, že v nich i nadále postrádáme přítomnost koloniální historie, kritické teorie vizuálních a postkoloniálních studií. Autorka v textu poukazuje na hluboké kořeny rasové strukturalizace mentalit a reprezentací, na procesy vymazávání a zamlčování, jež probíhaly často skrytě a zakládaly se na „výdobytcích, které činily zapominání přirozeným“. Vrací nás

8 Ariella Aïsha Azoulay, *Potential History. Unlearning Imperialism*, New York/Londýn: Verso, 2019, s. 65.

9 Ibidem, s. 65.

10 Na strukturální úrovni řeší problematické mechanismy jejich nastavení, otázky financování a v některých případech i samotný *raison d'être* jejich existence. Diskuze probíhají uvnitř institucí prostřednictvím sdružování a organizování samotných profesionálů/zaměstnanců – například skupina Museum Detox založená v Británii v roce 2016, nebo mnohem častěji díky medializovaným vnějším tlakům aktivistů z řad nově vznikajících iniciativ, jako jsou například Decolonise This Place nebo NotAnAlternative.

11 Na tomto místě bych chtěla uvést několik výstav, které byly v rámci zmíněného programu realizované: *A Tale of Two Worlds* v MMK ve Frankfurtu nad Mohanem (2017–2018), *Microhistories of Ex-centric Modernism* v K20 v Düsseldorfu (2018–2019), *Global Resonances* v berlínském Hamburger Bahnhof (2016) a výstavy vzniklé pod hlavičkou projektu *Kanon-Fragen* v Haus der Kulturen der Welt v Berlíně.

k počátkům otrokářství, obchodu s lidmi-otroky, jejichž existence poukázala na „zcela fikční charakter univerzálních lidských práv“. Znalost rozsáhlého „archivu dekolonizace“ Vergès považuje za nezbytnou a jeho ignorování za „záměrnou neinformovanost“. Zdůrazňuje dále náročnost a úskalí procesu dekolonizace, jeho mnohostrannost a komplexnost. Tento proces podle ní začíná u schopnosti a ochoty odnaučit se (naučenému) a vzdát se určitých privilegií. Jeho výsledkem je pak možnost učit se znovu vidět věci jinak a „přestat svět, vytvořený ekonomickými a politickými režimy, chápat jako něco přirozeného“. Jako feministka a aktivistka zdůrazňuje nepostradatelnost intersekcionality a potřeby překonávat vlastní rozepře. A právě z těchto pozic jako jeden z hlavních cílů dekolonizace pak vytyčuje úsilí o překonávání „fragmentarizace vnucené patriarchátem, sexismem, rasismem a kapitalismem“.¹² Místo závěru svého příspěvku Françoise Vergès nabízí výčet konkrétních návrhů k diskuzi, které mohou najít uplatnění i v našem lokálním kontextu.

Kromě dekolonizace umění a dekoloniálního feminismu se Françoise Vergès věnuje také současné diskuzi o dopadech klimatického rozvratu na obyvatele zemí globálního Jihu. Ve svých úvahách poukazuje zejména na jeho hluboké kořeny v kolonialismu a kapitalismu a jejich současnou konstelaci pak označuje pojmem „rasový kapitalocén“ („racial Capitalocén“).¹³ Upozorňuje také na skutečnost, že obyvatelé globálního Jihu a menšin nejsou pouze primární oběti ekologických katastrof způsobovaných pokračujícím korporátním kolonialismem, ale že se také zásadním způsobem podíleli na jeho analýze i hledání nových způsobů vzepření se rasizovaným environmentálním politikám (environmentálnímu rasismu). Není náhodou, že se i nedávná celosvětová klimatická konference v Madridu podle mnoha komentátorů vyznačovala především zřetelně narůstajícími rozpory mezi státy globálního Jihu a Severu. Klimatický rozvrat a s ním související otázky environmentální spravedlnosti můžeme považovat za ožehavá témata současnosti.¹⁴ V tomto čísle Artalk Revue je mimo jiné ve svém příspěvku rozvíjí teoretička Denise Ferreira da Silva.

Krise evropské představitosti

Denise Ferreira da Silva pod zastřešujícím označením „krize evropské představitosti“ diagnostikuje současný nedostatek kapacit potřebných pro etické řešení dvou vzájemně propojených a souběžně probíhajících krizí – migrační a klimatické. Autorka obě definuje jako koloniální, způsobené a poháněné extraktivistickou logikou globálního kapitálu. Dále v něm ukazuje, jak kolonialita (coloniality) a rasovost (raciality) v současnosti operují jako dva klíčové nástroje globální politiky, a jako řešení migrační krize rezolutně odmítá oprašované humanistické recepty Kantova kosmopolitismu/světobčanství i Derridovu absolutní pohostinnost. Abychom náležitě odpověděli na stávající krize, je podle ní třeba zcela nového „popisu světa“, vyžadujícího redefinici moderních epistemologických a etických řádů, na kterých dnes spočívá koloniální extraktivistická infrastruktura. V požadavku dekolonizace pak zkrátka spatřuje „konec světa tak, jak ho známe“.

V kapitole výstižně pojmenované Teplo a Práce Ferreira da Silva dále spekuluje nad příčinami současné změny klimatu. Na půdorysu úvah podnícených zákonem zachování energie, Empedoklovou filosofií či teorií fraktálů spatřuje v naakumulovaných skleníkových plynech, způsobujících oteplování naší planety, globální hrozbu v podobě transformovaných energií extrahovaných převážně z práce a zdrojů získaných v koloniích. Opomíjeným tématem v rámci diskuzí o klimatickém rozvratu je podle autorky především násilí, jež stálo a stojí v jeho základech. A jeho řešením je pak antikoloniální přístup ke globálnímu kapitálu, vyžadující obnovení/přeměnu energií extrahovaných ze zemí/půdy a těl rasových Druhých Evropy.

12 Podnětným článkem na toto téma, vycházejícím z postkoloniální feministické teorie, disability studies, queer teorie a women of color feminism, je: Manu Vimalassery, Juliana Hu Pegues and Alyosha Goldstein, On Colonial Unknowing, in: *On Theory and Event*, 19/4, 2016, Baltimore: Johns Hopkins University Press. link <https://muse.jhu.edu/article/633283> (vyhledáno 18. 12. 2019)

13 Viz Françoise Vergès, *Racial Capitalocene: Is the Anthropocene Racial?*, Verso blog, 30. 8. 2017, <https://www.versobooks.com/blogs/3376-racial-capitalocene>, vyhledáno 18. 12. 2019.

14 K tématům reflektujícím environmentální/klimatickou spravedlnost viz např. Naomi Klein, Let Them Drown: The Violence of Othering in a Warming World, in: *London Review of Books*, 38/11, 2016, <http://www.lrb.co.uk/v38/n11/naomi-klein/let-them-drown>, vyhledáno 17. 12. 2019; Rob Nixon, *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*, Cambridge, Massachusetts/Londýn: Harvard University Press, 2011; a Vandana Shiva, *Soil Not Oil: Environmental Justice in an Age of Climate Crisis*, Brooklyn/Boston: South End Press, 2008.

Představme si stávkou jako způsob péče

Opětovný přesun našeho zájmu zpět k příčinám imperiální a koloniální exploatace, k útlaku, vyvlastňování a nerovnostem, jež způsobují, k jejich ekonomickému i politickému pozadí a k násilí, které stojí v jejich základech, můžeme považovat za jeden ze záměrů a úkolů aktuálních diskuzí o dekolonizaci. Dalším naléhavým úkolem je hledání možností náprav a řešení v současné situaci, kdy nás dostihla temná a nevyřešená minulost, zatímco budoucnost se zdá být ještě temnější.

Důležitou roli v tomto procesu sehrávají různé formy solidarit a spojenectví, které budou nutné pro přemožení všech typů útlaku, vykořisťování a politik, udržujících chod toxické akumulace kapitálu a potřebné pro to, abychom mohli společně, spravedlivě a eticky řešit migrační krizi i klimatický rozvrat. V současné době můžeme sledovat, jak tyto solidarity a spojenectví vznikají a postupují v průběhu různorodých protestů, na náměstích, v ulicích či v institucích po celém světě. Nebo v průběhu celosvětových stávek, které jako účinný nástroj používají nově vzniklá klimatická hnutí. Ideu stávek šitých na míru nám, pohybujícím se v uměleckém provozu, rozvíjí ve své již zmiňované knize teoretička Ariella Aïsha Azoulay. V barevně odlišených kapitolách knihy, tištěných na šedém papíře, podněcuje naši představivost návrhy na potenciální stávky profesionálů ze světa umění, teoretiků i praktiků, pracovníků muzeí, galerií, archivů, akademií, ale i návštěvníků těchto institucí. Právo na stávkou Azoulay odvozuje od práva odolávat útlaku,¹⁵ zároveň ji však chápe i jako možnost pečovat o svět, který sdílíme. Pečovat formou odmítnutí se podílet na jeho ničení.

Jejími vlastními slovy můžeme na závěr podotknout, že „...pokud práci pojmáme jako formu našeho bytí ve světě, neměli bychom v jejím pozastavení vidět jen jeden z cílů protestu. Škodí-li naše práce sdílenému světu a podmínkám, za kterých jej sdílíme, měli bychom stávkou vnímat jako způsob existence, která se odehrává prostřednictvím aktů odmítání a vyhýbání se. Ve světě utvářeném imperiální mocí je stávka příležitostí se společně imperialismu odnaučit, přestože už se zdá neoddělitelnou součástí profesního života. Stávkovat znamená využít svého práva neúčastnit se destruktivních praktik, nebýt utlačovatelem a spolupachatelem a nejednat podle norem a pravidel, jež vznikly s cílem reprodukovat imperiální a rasově podmíněné kapitalistické struktury.”¹⁶

Vjera Borozan je historička umění a kurátorka působící v Praze. V letech 2011–2019 byla ředitelkou internetové platformy pro současné umění Artyčok.TV. Vystudovala dějiny a teorii umění na Univerzitě Karlově a v roce 2011 získala doktorský titul. V současné době vyučuje současné umění a umění 19. století na Akademii výtvarných umění v Praze a v minulosti působila na Fakultě výtvarných umění VUT v Brně. Byla ředitelkou Národního muzea v Černé Hoře (2017–2018) a dlouhodobou spolupracovnicí iniciativy pro současné umění tranzit.cz (2005–2011).

15 Jak sama autorka zmiňuje v duchu radikálního pojetí stávky rozvíjeného Alexem Gourevitchem, viz ibidem s. 157 a <https://www.jacobinmag.com/2018/07/right-to-strike-freedom-civil-liberties-oppression>, vyhledáno 2. 1. 2020.

16 Ariella Aïsha Azoulay (footnote 8), p. 158.: “In other words, if one’s work is conceived as a form of being-in-the-world, work stoppage cannot be conceived only in terms of the goals of the protest. One should consider the strike a modality of being in the world that takes place precisely by way of renunciation and avoidance, when one’s work is perceived as harming the shared world and the condition of sharing it. In a world conditioned by imperial power, a collective strike is an opportunity to unlearn imperialism with and among others even though it has been naturalized into one’s professional life. Going on strike is to claim one’s right not to engage with destructive practices, not to be an oppressor and perpetrator, not to act according to norms and protocols whose goals were defined to reproduce imperial and racial capitalist structures.” Překlad z angličtiny: Anna Remešová.



Piyasiri Gunaratna, *Zima v Československu*, 1964 / zdroj (c) Studio FAMU. Film byl prezentován v rámci projektu *Biafra ducha*.
Studenti z Třetího světa v Československu v Národní galerii Praha, 2017–2018, kurátorka: Tereza Stejskalová (ve spolupráci se Zbyňkem Baladránem).

V komunistickém Československu, v němž jsem strávil první polovinu svého života, jsme Neevropany potkávali jen zřídka. V univerzitním městě, jako bylo mé rodné Brno, šlo především o vysokoškolské studenty ze „spřátelených zemí“ třetího světa. V hospodách, do nichž jsme jako studenti chodili v raných osmdesátých letech, byli oblíbení černoši. Jak se říkalo, a jak se někteří z nich sami chlubili, neměli problém v navazování známostí s Čechy. Bylo jich málo, takže v nich zřejmě obyčejní Češi viděli zpestření své každodennosti spíše než hrozbu. Ti, kteří si zde založili rodinu a usadili se, si přesto stěžovali na rasismus: exotický původ a jiná barva kůže, jež byly v neproblematických situacích chápány pozitivně, se při sebemenším konfliktu proměňovaly do zdroje úsměšků či něčeho horšího. Mezi studenty jsem se však až na výjimky s rasismem proti černochům neseťkával.

Arabové to měli horší. Těžko říct proč. Islám tehdy ještě nebyl strašákem, jakým je dnes, ostatně řada černošských studentů také byla z muslimských zemí. Někteří „Arabáci“, jak se jim tehdy v Brně osmdesátých let hanlivě říkalo, provokovali svým západním oblečením, k němuž obyčejní Češi neměli přístup. Převládala představa, že tráví čas v nočních podnikách a loví Češky na valuty. Někteří mí kamarádi, kteří měli jako já kritický vztah k tehdejšímu režimu, napojovali averzi vůči nim na sympatii vůči jejich blízkovýchodním nepřítelům – izraelským Židům.

Tuto podporu ještě posiloval opačný postoj, který k izraelsko-arabskému konfliktu zaujímal režim. Nenávisť k němu vedla mnohé z nás k lásce k jeho nepřítelům. Co předkládal jako pravdu, jsme měli sklon považovat za lež. Jím vynucovaná solidarita

s bojem národů třetího světa proti americkému imperialismu a sionismu nás vrhala na stranu Ameriky a Izraele. V západoevropských zemích vzbuzovaly snímky palestinských chlapců vrhajících kameny na izraelské vojáky v plné zbroji morální rozhořčení a protesty. Tytéž snímky na první straně Rudého práva, hlásné trouby režimu, vzbuzovaly u nás nedůvěru a podezření z propagandistické manipulace. Co říkalo Rudé právo, musela být lež. Naše sympatie byly na straně nepřítele našeho nepřítele.

Podobně zvrácený důsledek přinášela režimní kritika amerického či jihoafrického rasismu. Skutečnost, že v přední linii boje proti němu stáli komunisté, které režim oslavoval jako hrdiny (Angela Davisová v USA či Joe Slovo v JAR), nás vrhala na stranu pravice, která viděla v boji proti jihoafrickému či americkému rasismu nástroj propagandy a světovládných ambicí Sovětského svazu. My, kteří jsme se chtěli vysvobodit z jeho spárů, jsme neměli žádný důvod sympatizovat s oběťmi jeho nepřátel.

Více či méně povinné sbírky na „fond solidarity“ s barevnými obyvateli třetího světa, které v českých podnikcích a na středních a vysokých školách prováděl komunistický režim, diskreditovaly všelidskou solidaritu i antikolonialismus. Režim nám v rámci své propagandistické sebelegitimizace vnucoval jako hlavní klíč k tehdejšímu světu dělení na zlý a rasistický Západ a dobrý a utlačovaný Jih. V úsilí o jeho delegitimizaci jsme ho přebíjeli dělením na zlý a imperialistický Východ a jím kolonizovanou střední Evropu. Myšlenkou o jejím „únosu“ euroasijským impériem vyjádřil Milan Kundera v eseji *Tragédie střední Evropy* z roku 1983 pocity velké části antikomunisticky orientovaných Čechů mé generace. Místo solidarity s utrpením neevropských obětí Západu, kterou nám vnucoval Východ, jsme se jako jeho oběti dovolávali solidarity Západu. Žádali jsme po něm, aby věnoval pozornost nám jako Evropanům právě ve chvíli, kdy se na západní levici prosadilo vědomí o jeho povinnosti kát se za utrpení, které způsobil Neevropanům. Kunderův poukaz ke koloniálním zločinům sovětského Východu se tak dostal do konkurenčního vztahu k poukazu ke koloniálním zločinům liberálního Západu. Západ se měl rozhodnout mezi dvěma morálními apely: měl pomáhat obětem prvních zločinů, nebo odškodňovat oběti druhých? První povinnost povstávala z příslušnosti k evropské civilizaci, druhá z příslušnosti k lidskému druhu.

Podle některých postkolonialistických levicových historiků¹ se v odkazu Středoevropanů ke sdílené kulturní identitě se Západem projevoval předpoklad rasové nadřazenosti Evropanů nad Neevropany. Může však být považována za bělošsky supremacistickou společnost, drtivá většina jejíchž členů potkala příslušníka neevropských ras nanejvýš párkrát v životě, pokud vůbec? Většina mých liberálně orientovaných, antikomunistických kamarádů osmdesátých let každopádně pocit nadřazenosti bělochů nad barevnými neměla, jejich světový názor však byl důsledně eurocentrický. Leninsky řečeno měla tato subjektivní sebestřednost objektivně rasistické implikace. Soustředit se výlučně na svou část lidstva v kontextu jeho stále větší propojenosti znamenalo implicitně přisuzovat menší hodnotu životu a utrpení těch, kteří k této části nepatří. Přesto převládala v triumfalistické atmosféře devadesátých let i u mainstreamové západní levice iluze o tom, že lidská práva, demokracie a prosperita, k nimž se roku 1989 otevřely dveře ve střední Evropě, se postupně rozšíří také do zemí globálního Jihu. Zpětně se zdá, že měl pravdu spíše generální tajemník OSN v letech 1992 až 1996 Boutros Boutros-Ghali, jenž tvrdil, že zrušení hranice mezi Východem a Západem posílilo hranici oddělující Sever od Jihu.

Dvě části globálního Severu, které v rámci studené války svými úlitbami soutěžily o přízeň zemí Jihu, mohly po jejím skončení koncentrovat svou pozornost a zdroje na proces překonávání propasti mezi sebou. Pro Západ to ovšem platilo jen relativně – vítězství ve studené válce ho totiž zároveň tlačilo opačným směrem, neboť zvětšovalo jeho důležitost a moc, a tím i zodpovědnost v některých regionech Jihu (to se týkalo

1 James Mark, Quinn Slobodian, *Eastern Europe in the Global History of Decolonization*, <https://www.oxfordhandbooks.com/view/10.1093/oxfordhb/9780198713197.001.0001/oxfordhb-9780198713197-e-20> (navštíveno 5. 1. 2020).

TCR 04:02:09:19

Námět, scénář a režie
VISHWANATH

WRITTEN AND DIRECTED BY

Krishna Vishwanath, *Black and white*, 1968 / zdroj (c) Studio FAMU. Film byl prezentován v rámci projektu *Biafra ducha*.
Studenti z Třetího světa v Československu v Národní galerii Praha, 2017–2018, kurátorka: Tereza Stejskalová (ve spolupráci se Zbyňkem Baladránem).

například Francie ve frankofonní Africe či USA na Blízkém východě). Někdejší země sovětského Východu však odvrátily svou pozornost z Jihu zcela. Zatímco posledním horizontem zahraniční politiky komunistických zemí střední Evropy byl celý svět, u jejich postkomunistických nástupců devadesátých let se jím stal pouze Západ: v horlivé snaze stát se součástí západního „jádra“ činily vše pro to, aby spálily mosty, které je spojovaly s jejich někdejším východním „jádem“ (Ruskem) i „periferií“ (zeměmi Jihu).

Pod univerzalistickou rétorikou středoevropských revolucí roku 1989 se skrýval partikularistický projekt návratu do Evropy. Havlův lidskoprávní diskurz zněl sice globálně a inkluzivně, ve skutečnosti však celoplanetární dosah lidských práv ztotožňoval s celoplanetární nadvládou USA. Toto ztotožnění mělo vylučující efekt na lidská práva těch, kteří se ocitli na podmaněné straně americké moci nebo byli nepřáteli jejích regionálních zástupců. Zdánlivě univerzální horizont všelidských hodnot tedy měl ve skutečnosti pevně dané hranice – spadaly vjedno s hranicemi partikulární americké moci, která údajně šířila tyto hodnoty po světě. Lidských práv těch, kteří byli v konfliktu s ní (nebo jejími klienty), se Havlův diskurz netýkal. V posledních letech svého života například hájil Havel Izrael proti těm, kteří ho kritizovali za pokračování okupace a s ní spjaté pošlapávání lidských práv Palestinců.

Havel, jenž v některých svých eseích z přelomu sedmdesátých a osmdesátých let dovedl mistrně dekonstruovat pasti manichejské bipolarity studené války, se tak do nich sám po jejím skončení nechal chytit. Jeho identifikace univerzálního s partikulárním – všelidských morálních principů se zvláštním zájmem Ameriky či „euroatlantické“ civilizace – odpovídala způsobu, jakým mnozí antikomunističtí liberálové mé generace prožívali vstup do světa, od něhož je do listopadu 1989 oddělovaly přísně střežené hranice. Subjektivně jsme se cítili jako kosmopolité konečně vypuštění z komunistického vězení, ve skutečnosti jsme mířili do západních metropolí. Někteří z nás pak byli nemile překvapeni, že jsou plné barevných přistěhovalců z jejich někdejších kolonií. Pro pochopení bojů za jejich nediskriminaci a uznání nám scházel

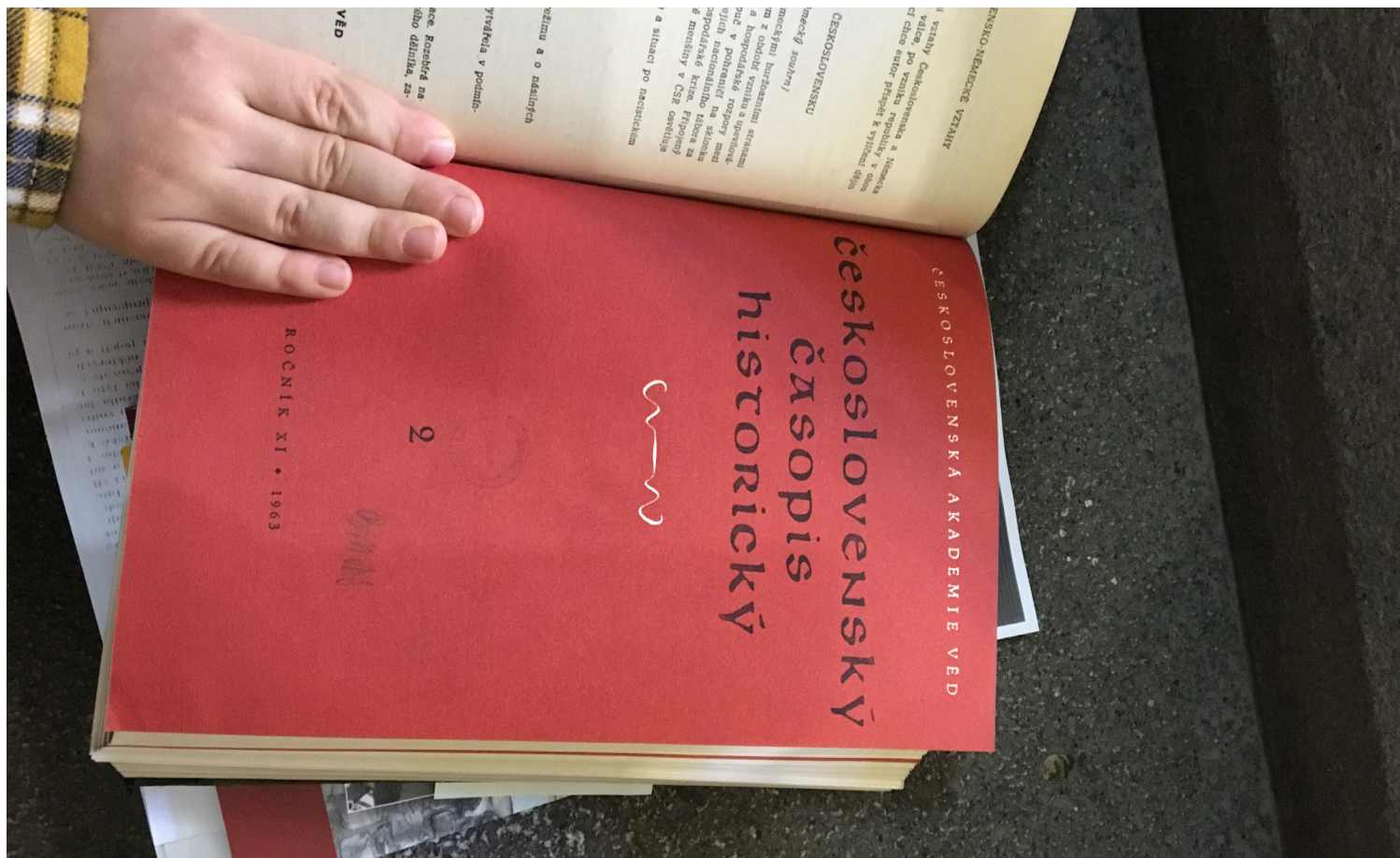
historický kontext. Vždyť pro mnohé z nás byl západní kolonialismus výmyslem propagandy Sovětského svazu, jenž jím zastíral vlastní kolonialismus, jehož oběťmi jsme byli my.

Když v uprchlické krizi roku 2015 odmítly státy Visegrádské čtyřky splnit své mezinárodní humanitární závazky a zúčastnit se přijímání a rozdělování neevropských uprchlíků, reagovali na to někteří západní představitelé překvapeně: jako by tyto státy popřely univerzální hodnoty lidských práv a všelidské solidarity, k nimž se přihlásily roku 1989. Překvapeni však mohli být jen ti, kteří zapomenuli na eurocentrické motivace tehdejších revolucí. Středoevropané se vraceli do „své“ západní civilizace, která tímto jejich návratem potvrdila, že je středem světa. Zbytek planety a lidstva pro ně byl periferií, do níž nechtěli patřit: nezbytnost asimilace do západních norem a přijetí neoliberalismu byla často odůvodňována tvrzením, že jsou nutnou podmínkou k tomu, abychom nespádli na úroveň „rozvojové země“. Někdejší „druhý“ svět se měl rozdělit na ty, jimž se podařilo připojit k „prvnímu“, a ty, kteří byli deklasováni na součást „třetího“. Prvořadým úkolem středoevropských národů bylo získat místo v první skupině a za každou cenu zabránit možnému skluzu do skupiny třetí.

Odmítnutí neevropských uprchlíků v roce 2015 tedy v žádném případě nepopřelo dědictví devětaosmdesátého, ale naopak na něj – v nové dějinné situaci – navázalo. Když se předseda Evropské komise Jean-Claude Juncker snažil v září 2015 vzbudit v zemích Visegrádské čtyřky vědomí morálního závazku vůči neevropským uprchlíkům poukazem k tomu, že západní Evropa přijímala za studené války s otevřenou náručí jejich uprchlíky, narazil na stěnu nepochopení: ze středoevropského pohledu měli Západoevropané k těmto uprchlíkům závazek pohostinnosti jako k příslušníkům evropské civilizace, což je srovnatelné s daleko menším, pokud vůbec nějakým závazkem, jenž máme k prchajícím příslušníkům islámské civilizace.

Roku 2015 se tedy konečně dostal explicitně ke slovu eurocentrismus, jenž v prvních dvou desetiletích po revolucích roku 1989 zůstával skryt za univerzalistickou rétorikou. Pod vznešenou humanistickou fasádou se objevila obyčejná nacionalistická a civilizační xenofobie. Stalo se tak poté, co se sen devětaosmdesátého o naší příslušnosti k Západu proměnil do reality. Podílíme-li se nyní na obrovských výhodách, které západní Evropě přinesla staletí přímé i nepřímé nadvlády nad neevropským obyvatelstvem, nemůžeme se vyhnout závazkům vůči němu. Tím, že se nám podařilo zaujmout vytoužené místo mezi někdejšími kolonizátory, ztratili jsme alibi kolonizovaných. Dekolonizace našeho myšlení může konečně začít.

Pavel Barša je politolog, působí na Ústavu politologie Filozofické fakulty Univerzity Karlovy.



Československý časopis historický. Foto: Ladislava Gažiová

Při jednom z mých nočních brouzdání prstem po mapě ve snaze doplnit si všeobecné geopolitické znalosti narážím na jméno Salud Algabe. Nikdy dříve jsem o této revolucionářce z Filipín neslyšela. Je dost hodin, Algabe nechávám na zítřejší googlování a v rychlosti se dívám na Wikipedii, abych si přiblížila alespoň v hrubých rysech politicko-společenský vývoj na Filipínách. Narážím na poměrně překvapivou informaci o českém příteli filipínského národního hrdiny Josého Rizala. Jmenoval se Ferdinand Blumentritt.

Následujícího dne si čtu text Jindřicha Tomase, historika, který se Blumentrittem dlouhodobě zabýval.¹ Zjišťuji, že Ferdinand Blumentritt byl středoškolským učitelem žijícím v Litoměřicích a zároveň světoznámým filipinistou, který sehrál důležitou roli v dějinách filipínských osvobozeneckých bojů. V českém kontextu není jeho jméno příliš známé. Zaujalo mě zároveň, že tento muž za celý svůj život neopustil prostor střední Evropy.

Dnes se poměrně často mluví o tom, že u nás (v Česku a Slovensku) v současnosti teprve roste zájem o postkoloniální myšlení. Proto není nijak zarážející fakt, že významní aktéři antikoloniálních dějin zůstávají i nadále opomíjeni. Ferdinand Blumentritt ale bezpochyby patří mezi jedny z nejzajímavějších osobností 19. století. Kromě toho, že byl známý pro své otevřené postoje proti dobovému antisemitismu, byl také zapáleným podporovatelem a zastáncem celé řady filipínských bojovníků proti koloniální nadvládě Španělska a následně Spojených států amerických.

1 Jindřich Tomas, Litoměřický profesor Ferdinand Blumentritt a jeho styky s Filipínami, zvláště s Josém Rizalem, in: *Litoměřicko-vlastivědný sborník, Litoměřice 1977*, s. 96–114.

Vedle Blumentrittova nejbližšího přítele Josého Rizala je třeba připomenout také Isabela de los Reyes – velkou osobnost osvobozeneckých dějin Filipín a autora slavných folkloristických děl napsaných tzv. „z druhé strany“.² Já se zde ale budu zabývat vztahem Blumentritta a Rizala, a to jednak kvůli tomu, že jejich vzájemná korespondence je natolik objemná, že by se dalo bez nadsázky tvrdit, že krom úvah těchto dvou lidí obsahuje i podrobný popis veškerého společenského dění na Filipínách té doby. Ale důležitým momentem, který mě u Rizala zaujal, je také jeho autorství historicky prvního románu kritického vůči koloniálním praktikám a navíc psaného z pozice kolonizovaného. Všechna tato zjištění mě vedla k návštěvě skromného muzea Blumentritta a Rizala v Litoměřicích, zasvěceného Filipínám a přátelství těchto dvou mužů. Muzeum, několik článků, knih a dokumentů mi pomohly celý příběh, který zde nastíním, trochu osvětlit.

Ferdinand Blumentritt a José Rizal se seznamují

Ferdinand Blumentritt se narodil v Praze roku 1853 a celý život žil v Litoměřicích, kde vyučoval dějepis a zeměpis na středních školách, později byl ředitelem litoměřického gymnázia. O historii Latinské Ameriky a Filipín se zajímal celý život, ovládal několik evropských jazyků a byl velmi činný i publikačně, přispíval do mnoha zeměpisných a etnografických periodik po celém světě. Shromáždil odbornou knihovnu o 900 svazcích, sbírku filipinik a od 70. let 19. století byl v neustálém korespondenčním kontaktu s národopisci a zeměpisci v Německu, Španělsku a na Filipínách.

První Blumentrittova práce, která vzbudila pozornost, pojednávala o obecném zřízení filipínského původního obyvatelstva pod španělskou vládou. Podobný zájem o společenskou situaci v natolik vzdálené zemi byl tenkrát věcí poměrně vzácnou. V té době Blumentritt pracoval také na slovníku španělských pojmů vlastních Filipínám, samotný jazyk však pravděpodobně nikdy neslyšel.³ Poté, co původní obyvatelstvo na ostrově Mindanao povstalo, publikoval Blumentritt článek, který vycházel z výkladu a rétoriky kolonizátorů a jejich mluvčích. K povstání se vyjádřil skepticky a popisoval domorodé Moros (tj. muslimské kmeny) v duchu evropských misionářů.

Na svůj článek dostal nečekanou odpověď od lékaře Josého Rizala v německy psaném dopise, v němž Blumentritta upozornil na to, že jeho znalosti Filipín pochází z knih, které napsali mniši, Španělé a jejich přátelé: „Píšete to vzhůru nohama! Kdybyste se byl narodil a byl jako já vychován uprostřed našich vesnic, a slyšel v co věří naši rolníci, co říkají, jak myslí a trpí, pak byste jistě smýšlel jinak o katolicismu na Filipínách...“ Rizal pesimisticky soudil, že Blumentritt si bude počínat jako ostatní, co „píše podle své přízně a podle své pohodlnosti“,⁴ ale zmýlil se. Blumentritt s Rizalem okamžitě navázal písemné spojení a toto spojení trvalo až do Rizalovy smrti před popravčí četou.

José Rizal se narodil roku 1861 v Calambě na ostrově Luzon, v oblasti obývané Tagaly. Rizalova rodina patřila k venkovské drobné buržoazii, otec byl nájemcem pozemků, které vlastnil dominikánský klášter, s nímž byl v neustálých sporech.

Rizal studoval lékařství na manilské Universidad Central, dostudoval ho v Madridě a v roce 1885 zde dokončil také studium filozofie. Mimo jiné měl literární ambice, věnoval se výtvarnému umění, ovládal několik asijských a evropských jazyků, zabýval se zoologií, etnografií, historií, problémy výchovy (teoreticky i prakticky), inženýrstvím a zemědělstvím. V roce 1885 Rizal napsal svůj první román pojmenovaný *Noli me tangere* (Nedotýkej se mě). Jak jsem již zmiňovala, tento román byl první kritikou kolonialismu napsanou z pozice kolonizovaného a také dílem přeloženým do několika světových jazyků.

2 Respektive ze strany kolonizovaných. Mezi nejznámější folkloristická díla Isabela de los Reyes patří *El Folk-Lore Filipino* (1889). První tři kapitoly této publikace přeložil Ferdinand Blumentritt do němčiny.

3 Pro podobné vědecké praktiky konce 19. a začátku 20. století se používá pojem „armchair anthropologist“. Tento termín definuje antropologa, který obcházel důsledné vědecké postupy (např. terénní výzkum), své soudy stavěl na výpovědích a zkušnostech kolonizátorů/misionářů a přitom často využíval i vlastní fantazii. Podobné postupy vedly k problematickým závěrům podněcujícím uvažování v rasisticky stereotypních kategoriích.

4 Josef Polišínský, F. Blumentritt a Filipíny mezi španělským kolonialismem a americkým imperialismem, in: *Československý časopis historický*, Praha 1963, s. 148.



Blumentrittova a Rizalova bašta v Litoměřicích. Foto: Ladislava Gažiová

5 „Multatuli's book, which I will send you as soon as I can obtain a copy, is extraordinarily exciting. Without a doubt, it is far superior to my own. Still, because the author is himself a Dutchman, his attacks are not as powerful as mine. Yet the book is much more artistic, far more elegant than my own, although it only exposes one aspect of Dutch life on Java.“ Překlad z angličtiny: Vjera Borozan. Benedict Anderson, *The Age of Globalization. Anarchist and the Anticolonial Imagination*. London and New York 2005, s. 45.

6 Floro Quibuyen, Towards a Radical Rizal, in: *Philippine Studies*, Manila 1998, s. 161.

Vůbec prvním evropským antikoloniálním románem bylo dílo s názvem *Max Havelaar* holandského autora Eduarda Douwese Dekkera (známého pod pseudonymem *Multatuli*) vydané v roce 1860. Rizal zmíněný román četl a Blumentrittovi o něm napsal: „Multatuliho kniha, kterou Vám pošlu, jakmile si obstarám výtisk, je mimořádně zajímavá. Bez pochyb je v mnohém lepší než moje. Nicméně, jelikož je sám autor Holanďan, jeho útoky nejsou tak silné jako mé útoky. Přesto, že je psána mnohem umělečtější a elegantnější jazykem než moje, předvádí pouze jeden aspekt holandského života na Jávě.“⁵

Situace na Filipínách se vyostřuje

Kniha *Noli me tangere*, odvážně kritizující feudálně klerikální řád na Filipínách, vyšla v Berlíně a vzbudila velký ohlas. Kniha upoutala pozornost španělsko-filipínské buržoazní opozice v Barceloně a Madridu, vzbudila zájem emigrantů v Paříži a Londýně, ale také sklidila nenávistné reakce koloniálního režimu, na které v budoucnu doplatil i sám Rizal a jeho rodina. Román byl pro Filipíny převratným počinem a Rizal se díky tomu stal hlasatelem revoluce. Když se ze svého studijního pobytu v Evropě vracel domů, zastavil se i v Litoměřicích, kde strávil několik dnů. Jeden výtisk románu věnoval svému příteli Blumentrittovi, který se brzy pokusil o překlad tohoto díla do němčiny. Po Rizalově návratu na Filipíny eskalovaly negativní reakce na jeho román a anonymní výhružné dopisy a články v novinách vyhrožovaly smrtí „německému agentovi“, „kacíři“, který štvě proti katolické církvi a chce přerušit styky s „mateřskou zemí“. Z těchto důvodů Rizal odjel přes Hongkong, Japonsko a Spojené státy do Londýna.

V době psaní románu Rizal, stejně jako většina jeho souputníků, jednoznačně rozlišoval mezi španělskou vládou a náboženskými řády přítomnými na Filipínách. Ale po několika událostech, které přišly těsně po vydání románu, se začal politicky radikalizovat. Jeho postoj změnilo především masové vystěhování, zatýkání a deportace místního obyvatelstva (včetně členů jeho rodiny) v Calambě, ale také demonstrace v roce 1888, kdy guvernér Manily obdržel veřejnou petici s požadavkem vyhoštění biskupů z Filipín. Historicky se tato petice podnícená Rizalovým románem považuje za první občanskou reakci.⁶ Skutečnost, že madridský senát prohlásil petici za podvratnou a nechal zatknout signatáře, Rizala zasáhla, rozhořčeně psal

Blumentrittovi z Londýna 23. června 1888: „Věřím, že už je pozdě, většina Filipínců už ztratila naději v to, že jsou přimknuti ke Španělsku. Teď je náš osud v rukou Boha a nás samých, ale už nikdy v rukou žádné Vlády!“⁷

Blumentritt byl v této době již velmi činný, co se týče poznámek k politické situaci na Filipínách, kterou soustavně komentoval v různých časopisech. Spolupracoval například s časopisem *La Solidaridad*,⁸ kde ve svých příspěvcích brojil proti kritice španělských filipinologů a především hájil Rizala a jeho tzv. filibusterismus.⁹ Blumentrittovy články vyvolávaly v Manile zuřivý ohlas, což byl případ i jeho textu o studiu dějepisu a zeměpisu na některých evropských školách, který nepřímo, a o to drtivěji kritizoval španělský a filipínský školní systém. Vyvolal tím vlnu pobouření a nadávek, na které reagoval mimo jiné tím, že se vzdal čestného členství v různých společnostech, které dříve získal.

V předmluvě knihy věnující se historii objevů v oblasti Filipín, která vyšla pod názvem *Události na ostrovech Filipínských*,¹⁰ Blumentritt v roce 1890 prohlásil, že



130. výročí příjezdu Josého Rizala do Litoměřic, 13. 5. 2017. Foto: Jana Pilhalová

hlavním „proviněním“ Rizala je především to, že není evropského původu. Rozvedl zde také úvahy nad nebezpečím rasového výkladu nadřazenosti „španělských pánů“ nad „domorodci“, kteří jsou bráni buď jako velké děti, nebo jako „spící šelmy“.¹¹ Tématem rasy a jejím účelovým výkladem se Blumentritt začal zabývat pod vlivem Rizala, který v učení o rasách a rasové nadřazenosti viděl ideologickou roušku vykořisťovatelského koloniálního režimu.

V roce 1891 vyšel druhý Rizalův román pod názvem *El Filibusterismo*, vydaný v Gentu a pojednávající o peripetích bohatého klenotníka Simouna. V jedné z kapitol knihy probíhá zajímavá diskuze nad připravovaným atentátem. Bomba ukrytá v lampě ve tvaru granátového jablka je směřována do řad manilské buržoazie, ze které pocházel i sám Rizal. Tato sebevražedná kritika, která se v knize objeví, je velmi silným a obdivuhodným momentem. Celý náklad této knihy byl v té době na Filipínách zkonfiskován a jeden výtisk, který je dnes součástí pozůstalosti Ferdinanda Blumentritta v Českých Budějovicích, je velkou vzácností. Do tohoto exempláře vepsal Rizal Blumentrittovi věnování: „Největšímu bojovníkovi za práva Filipínců. Jeho přítel a bratr.“¹² Tato kniha je uvedena Blumentrittovými slovy: „Je snadné předpokládat, že filibustýr tajně očaroval ligu mnichů a reakcionářů, aby jím nevědomky inspirováni upřednostňovali a propagovali takovou politiku, která usiluje o jediný cíl: šířit myšlenky

7 „I believe that it is already late; the majority of the Filipinos have already lost the hope they have pinned on Spain! Now, we await our fate from God and from ourselves, but never any more from any Government!“ Překlad z angličtiny: Vjera Borozan. *Ibidem*, s.156–157.

8 *La Solidaridad* byla organizace založená v roce 1888 filipínskými exulanty, kteří studovali v Evropě a později vydávali vlastní stejnojmenný časopis.

9 *Filibustero*, původně španělský výraz pro „piráta“ v 16. století, se později používal ve vztahu k osobám zapojeným v povstaleckých nacionalistických bojích na území Latinské Ameriky, Karibiku a v jiných španělských koloniích.

10 Jedná se o knihu *Sucesos de las Islas Filipinas* napsanou Antoniem de Morga v Mexiku v 17. století. Rizal knihu nově vydal s předmluvou od Blumentritta.

11 Josef Polišenský (pozn.4), s. 153.

12 José Rizal, *El Filibusterismo*. Gent 1891. fond Pozůstalost F. Blumentritta v knihovně Jihočeského muzea v Č. Budějovicích (FB 64.). Věnování 28. září 1891: „Dem grösten Vertheidiger den Philippinischen Rechte. Sein Freund und Bruder. José Rizal“.



130. výročí příjezdu Josého Rizala do Litoměřic, 13. 5. 2017. Foto: Jana Pilhalová

o podvracení po celé zemi a přesvědčit i toho posledního Filipínce o tom, že spása je možná jen skrze odtržení se od vlasti.“¹³

Rizal se vrací na Filipíny

Koncem září 1891 napsal Rizal Blumentrittovi, že se musí vrátit na Filipíny. „Život se stává břemenem, musím dát příklad, nesmím se bát smrti... Jdu vstříc svému osudu. Jestliže zemřu, zůstaneš ty. Pro mne je však život v Evropě nemožný. Lepší je zemřít než bídně žít!“¹⁴ Po návratu na Filipíny byl Rizal přivítán tagalskou buržoazií a inteligencí pro svůj proklamovaný nenásilný „asimilismus“, naopak širší lidové vrstvy z měst a vesnic viděli v Rizalovi především neohroženého „filibustýra“ hlásajícího nevyhnutelný boj se Španěly.¹⁵

Je zajímavé, že Rizal a jeho spolupracovníci si vytvořili takovou strategii, kdy navenek prezentovali mírnější reformní postoje, avšak ve skutečnosti byli mnohem radikálnějších názorů. Postupovali tedy „dvojitou“ strategií reforem a separatismu.¹⁶ V dopise datovaném 30. ledna 1892 Blumentritt varoval Rizala: „Především Vás žádám, abyste se nezapojoval do žádného revolučního agitování! Protože ten, kdo rozpoutává revoluci, by měl předpokládat alespoň nějakou pravděpodobnost úspěchu, pokud nechce zatížit své svědomí zbytečným krveprolitím. Kdykoliv se lidé vzbouřili proti dominujícím vrstvám nebo kolonie proti vlasti, nezávisel nikdy úspěch revoluce na vlastních silách vzbouřenců. Americká Unie se stala svobodnou, protože se s ní Francie, Španělsko a Nizozemí spojily. Španělská republika se osvobodila díky tomu, že ve vlasti vypukla občanská válka a Anglie a Severní Amerika poskytly zemi peníze a zbraně. Řekové získali svobodu, protože je Anglie, Francie a Rusko podpořily. Rumuny, Srby a Bulhary osvobodili Rusové. Italové se osvobodili díky Francii a Prusku a Belgičané díky Anglii a Francii. Kdykoliv se lidé spolehli pouze na svou vlastní sílu, byli rozdraceni zákonným vojskem: Italové v letech 1830, 1848 a 1849, Poláci 1831, 1845 a 1863, Maďaři v letech 1848 a 1849 a Kréťané v roce 1868.“¹⁷ A dále Blumentritt strategicky argumentoval tím, že revoluce bude mít šanci na úspěch, jen pokud „(1) bude součástí vzpoury také nepřátelská armáda a námořnictvo, (2) vlast je ve válce s jiným národem, (3) peníze a zbraně budou dobře dopředu připraveny, (4) a pokud cizí

13 „Easy it is to assume that a filibuster has bewitched in secret the league of friars and reactionaries, so that following unconsciously his inspirations they would favor and promote that policy which only aspires to one aim: to spread the ideas of subversion throughout the entire country and to convince the last Filipino that no other salvation exists outside of separation from the Motherland.“ José Rizal, *El Filibusterismo*, Makati City 1996, s. 1.

14 Josef Polišenský (pozn. 4), s. 154.

15 Ibidem, s. 155.

16 Floro Quibuyen (pozn. 6), s. 156–157.

17 “Above all, I beg you not to get involved in revolutionary agitation! For he who stages a revolution should at the least have before him the likelihood of success, if he does not wish to have his conscience burdened with useless bloodshed. Whenever a people has rebelled against another people dominating it, [or] a colony against the Motherland, the revolution has never succeeded solely on the basis of its own strength. The American Union became free because France, Spain and the Netherlands allied with it. The Spanish republics became free because civil war raged in the Motherland, and England and North America provided money and guns. The Greeks became free because England, France and Russia offered their support. The Rumanians, Serbs and Bulgarians were liberated by Russia. The Italians were liberated thanks to France and Prussia, and the Belgians thanks to England and France. Everywhere, those peoples who relied solely on their own strength were crushed by the soldiery of Legitimacy: the Italians in 1830, 1848, and 1849; the Poles in 1831, 1845, and 1863, the Hungarians in 1848 and 1849, and the Cretans in 1868.” Benedict Anderson (pozn. 5), s. 124. Překlad z angličtiny: Anna Remešová.



130. výročí příjezdu Josého Rizala do Litoměřic, 13. 5. 2017. Foto: Jana Plíhalová

mocnost oficiálně či potajmu povstání podpoří“. K tomu Blumentritt dodal, že „žádná z těchto podmínek [dnes] na Filipínách splněna není“.

V roce 1892 založil Rizal organizaci Liga Filipina, ale dříve než si Liga stihla vybudovat síť poboček, byl Rizal zatčen a vypovězen do Dapitanu, na severní pobřeží ostrova Mindanao. Téhož dne (7. července 1892), kdy bylo zveřejněno jeho vypovězení, byla na manilském předměstí založena jiná politická organizace – tajná společnost Katipunan (Sdružení synů lidu). Hybnou silou sdružení byl člen Ligy Filipina Andrés Bonifacio. Katipunan byl úspěšnější než Liga, co se týče počtu členů a míry rozsáhlosti sítě poboček, dokonce vydával v Manile tajný časopis *Kalayaan* (Svoboda). Program Katipunanu navazoval na Ligu, ale byl radikálnější. Hlásal nutnost odtržení Filipín od Španělska revoluční cestou.

V době, kdy na Filipínách docházelo ke skutečnému ozbrojenému povstání, zveřejnil Blumentritt sérii optimistických článků o údajné síle filipínských separatistů v časopise *Española en Filipinas*. Po ozbrojených srážkách s policií obsadily revoluční síly v čele s Andrésem Bonifaciem a dalším Rizalovým „žákem“ Emiliem Aguinaldem střední část Luzonu a provincii Cavite. Španělsko následně vyslalo vojenské posily, které povstání potlačily. José Rizal byl postavený před vojenský soud a demonstrativně odsouzen k smrti za podílení se na organizaci povstání. Ráno 30. prosince 1896 byl na manilské promenádě Luneta veřejně popraven zastřelením.

V noci před popravou napsal Rizal dva dopisy, jeden své matce a druhý Blumentrittovi, v němž ho ujišťuje, že „nemá vinu na povstání a umírá s klidným svědomím“.¹⁸ Blumentritt po smrti Rizala již neměl dostatek informací a rychlý vývoj událostí na Filipínách nestíhal dost pohotově sledovat. Ve stejné době umírají na Filipínách a v Madridu i jeho další známí a Blumentritt začal publikovat pod pseudonymem. V mezidobě přerostlo filipínské povstání počáteční fázi, bylo potřeba reorganizovat Katipunan a následkem toho došlo v revolučním táboře k vnitřnímu boji, v rámci něž byl popraven Andrés Bonifacio.

1. listopadu 1897 byla vyhlášena ústava, která deklarovala nezávislost Filipín zakládající se na buržoazních demokratických svobodách. O lidových požadavcích se už nemluvalo. Následující rok po zničení španělského loďstva americkou flotilou v Manilské zátocce byla opět vyhlášena nezávislost Filipín – tentokrát Američany – a po podepsání tzv. Pařížského míru získaly Spojené státy od Španělska Filipíny za 20 milionů dolarů. K prvním srážkám mezi Filipinci a americkými oddíly došlo

v únoru 1899. Proti surovému zákroku Američanů na Filipínách a na Kubě vystoupila řada amerických spisovatelů a politiků, kteří svolali ve stejném roce do Chicaga Protiimperialistický kongres (Anti-Imperialist Congress). V době po zmíněném kongresu Blumentritt obrátil svou kritiku proti imperialistické politice Spojených států, kterou nejostřeji formuloval ve svém článku *Strýček Sam na Filipínách*.¹⁹

Částečně dochovaná je i další Blumentrittova práce: objemný rukopis (přes 500 dvojarchů) s pracovním názvem *Amerika*, jehož ústředním tématem je snaha vysledovat souvislosti mezi kapitalismem a katolicismem. Propojení církve s nejbohatšími vrstvami a politiky zde popisuje jako „rakovinu státního a společenského života Spojených států“. V roce 1911 začal Blumentritt publikovat v hongkongském časopise *The Philippine Republic* vydávaném skupinou filipínských emigrantů v čele s s Vicentem Sotto, se kterým aktivně komunikoval. Až do konce svého života se Blumentritt zajímal o socialistické hnutí na Filipínách a dopisoval si také s Isabellem de los Reyes, který stál u zrodu první filipínské dělnické organizace *Unión Obrera Democrática*. Blumentritt zemřel 20. září 1913. Poslední článek mu vyšel v Hongkongu po jeho smrti, a to pod názvem *Jeho poslední slova*.

Závěrem

Vůdkyně povstání Sakdalů na filipínském ostrově Luzon – Salud Algabre – ve svém známém výroku z roku 1935 prohlásila: „Udělalí jsme to, o čem jsme (filipínský pracující lid) sami rozhodli jako svobodní lidé, a moc žije v lidu. To, co jsme vykonali, je naším dědictvím. (...) Rozhodli jsme se vzburřit, povstat a srazit k zemi zdroje moci. Řekla jsem: ‚Jsem Sakdalové! Požadujeme okamžitou, celkovou a absolutní nezávislost.‘ (...) Poražené povstání neexistuje. Každé povstání je krokem správným směrem.“²⁰

José Rizal ani Ferdinand Blumentritt nebyli přímými aktéry revolučních událostí, přesto jejich myšlenky a činy inspirovaly jak vznik revolučního Katipunanu, tak i sakdalistické hnutí. Jejich práce se stala oním „krokem správným směrem“. Blumentritt díky své schopnosti uvědomovat si vlastní chyby a naslouchat prošel cestu od dobově konvenčního etnologa k sociálně smýšlejícímu kritikovi imperialismu a kolonialismu. Jeho práce tak může být dokladem lidské schopnosti překonávat hranice kultur, předsudky či (dnes už vyvrácenou) koncepci rasy, a to i přes to, že zemi svého zájmu – Filipíny – nikdy v životě nenavštívil.

Chtěla bych tento text ukončit výrokiem Josého Rizala, který jeho myšlení a dílo nejuvýstižněji shrne: „...rasy existují jen pro antropology, pro pozorovatele národního života existují pouze sociální třídy.“²¹

Ladislava Gažiová je umělkyně a kurátorka, zakladatelka Knihovny Josefa Serinka (původně založena v roce 2018 jako Knihovna Romafuturismo).

19 Ferdinand Blumentritt, Onkel Sam auf den Philippinen, in: *Ost-Asien*, 1900, s. 546–549. Překlad z němčiny: Zuzana Škapová.

20 “We did what we ourselves (Filipino working people) had decided upon—as free people, and power resides in the people. What we did was our heritage. (...) We decided to rebel, to rise up and strike down the sources of power. I said, “We are Sakdals! We want immediate, complete, and absolute independence.” (...) No uprising fails. Each one is a step in the right direction.” Překlad z angličtiny: Vjera Borozan.

Salud Algabre (1894–1979) byla členkou Sakdalu, filipínské rolnické organizace založené Benigem Ramosem v roce 1930. Tato organizace aktivně vystupovala proti mainstreamové nacionalistické politice prováděné prezidentem Manuelem Quezonem. Algabre se výrazně podílela na povstání organizovaném Sakdalisty 2. května 1935 ve městě Cabuyao, kdy vedla skupinu povstalců, která zablokovala železnici, přeřizla telegrafní vedení a převzala kontrolu nad hlavní silnicí. Salud Algabre byla zatčena a postavena před soud. Za členství v nelegální organizaci byla odsouzena na šest až deset let vězení, byla však předčasně propuštěna po necelých dvou letech. Po druhé světové válce Salud pokračovala v boji proti velkostatkářské politice až do své smrti ve věku 85 let. Citát Salud Algabre pochází z rozhovoru s Davidem Sturtevantem publikovaném in: E. San Juan Jr., *Toward Filipino Self-Determination: Beyond Transnational Globalization*, Albany 2009, s. 1. Překlad z angličtiny: Anna Remešová.

21 “...races exist only for anthropologists, for the observer of national life only social classes exists”. Překlad z angličtiny: Vjera Borozan. Resil B. Mojares, *Jose Rizal in the World of German Anthropology*, in: *Philippine Quarterly of Culture and Society*, University of San Carlos Publications 2013, s. 177.



J. J. Grandville, La revanche, ou les Français au Missouri, 1829. Zdroj: Akademie der Künste der Welt [website](#).

Vjera Borozan: Momentálně píšete text pro publikaci, která bude výsledkem výzkumného projektu s názvem *Zvrácená dekolonizace*. Mohl byste nám nejdříve tento projekt i téma svého příspěvku krátce představit?

Jan Sowa: Projekt se zabývá souběžnými fenomény pravicového zmocnění se levicových intelektuálních nástrojů a levicového obratu k politice identity, kdy otázky týkající se identity jednotlivce, ať už je to gender, etnická příslušnost, nebo rasa, zcela zastíňují ostatní obavy, zejména ty, které jsou spojeny s pozicí třídy a materiálními silami formujícími společnosti a ekonomiky současnosti.

Obzvláště významnou oblastí našeho výzkumu je postkoloniální teorie a její bizarní a přitom příznačný osud ve střední/východní Evropě, kde se z ní stal nástroj vyjadřování pravicového rozhořčení, upevňování specifické identity tohoto regionu a odmítání osvícenství. Je to úzce spojeno s konceptuálním rámcem poststrukturalismu a jeho konzervativní koncepcí, která ztotožňuje osvícenství s útlakem, rozum s dominancí a modernitu s kolonialismem. Nikdo z nás nechce obhajovat útlak, dominanci nebo kolonialismus ani popírat utrpení podrobených tříd jak na Západě/Severu, tak na postkoloniálním globálním Jihu, já si ale myslím, že poststrukturalistický rámec se v rozporu se záměry jeho hlavních protagonistů stal prazvláštním východiskem k obhajování něčeho, co lze nazvat jediné tmářstvím. Jde o náboženský fundamentalismus, odmítání rozdílů a pohrdání vědou, kterého jsme svědky u popíračů klimatické změny nebo u protiočkovacího hnutí. Tmářství

se navrácí jako „cenná součást místních tradic“ a jeho obrana je prezentována jako určitá „epistemická spravedlnost“, abych použil oblíbený termín poststrukturalistických teoretiků.

Jak jste zmínil, zneužívání postkoloniálních studií a politiky identity novými pravicovými, populistickými a nacionalistickými hnutími je klíčovým symptomem pro diagnózu současnosti. Tento jev lze sledovat v globálním měřítku a týká se nejenom nás ve východní postkomunistické Evropě. Mohl byste popsat jeho příčiny?

Je to složitá kombinace neoliberálních ekonomických politik a základních souřadnic poststrukturalistické *epistémé*. Obecně zaznívá silný odpor vůči liberálnímu individualismu, který nikdy nebyl atraktivní subjektivní pozicí pro ty, kteří nemohli těžit z výhod příslušnosti ke střední třídě v západních sociálních státech. Lidé, kteří v současném světě čelí různorodým hrozbám, jako je prekarizace, nezaměstnanost, nedostatečná sociální stabilita, nevyhovující pracovní vztahy atd., se snaží najít podporu a útěchu v kolektivních identitách. Je nešťastné, že spojení neoliberální ideologie a poststrukturalistických narativů zničilo veškeré formy progresivních kolektivních identit a institucí, zejména třídu a odbory. Ať už záměrně, nebo ne, hlavním nepřítelem neoliberálů i poststrukturalistů je marxismus. A to samozřejmě z různých důvodů, nicméně záměry jsou mnohem méně důležité než důsledky. Hlavním důsledkem tohoto škodlivého spojení bylo oživení primordiálních identit náboženství, národa a rodiny, které jako jediné tento útok přežily, protože v následně vzniklém intelektuálním klimatu je mnohem jednodušší bránit kulturní tradice jednotlivce než univerzální nárok na sociální spravedlnost. „Univerzální“ jako takové bylo odsunuto do kategorie zakázaných falogocentrismů. Překvapuje vás, že ustavujícím okamžikem populistické vzpoury je potvrzení různých partikularismů, zejména náboženských a etnických identit postavených vůči jakýmkoli pokusům o osvětu? Taková je například logika polských pravičáků, kteří odpírají ženám a gayům jejich práva s tím, že tato práva nejsou součástí „našich kulturních tradic“, a tím pádem jsou pokusy o jejich zavedení v Polsku součástí kolonizace polské kultury Evropskou unií, kterou polská pravice vnímá jako koloniální projekt. Jak můžete jako poststrukturalistický dekonstruktivistický teoretik proti něčemu takovému smysluplně argumentovat? Nijak.

Jak vnímáte vztah mezi postkolonialismem a postkomunismem? Pro upřesnění této velmi obecné otázky dám příklad z místního kontextu, kde internacionalismus, kulturní výměna a solidaritu socialistického Československa se třetím světem nahradila v 90. letech nová a spíše okrajová teoretická perspektiva často ambivalentně aplikovaných postkoloniálních studií. Lze tuto trajektorii vysledovat i v Polsku? Jakým směrem se tam současná postkoloniální studia ubírají?

Jak už jsem říkal výše, polská postkoloniální studia jsou dominována pravicí a já si myslím, že je to výsledek jejich základních nedostatků. To, co Gayatri Spivak pasovala na „strategický esencialismus“, se proměnilo v esenciální strategický neúspěch. Dalo by se říct, že hlavním současným polským postkoloniálním teoretikem je Jarosław Kaczyński, když obviňuje Němce z toho, že Evropskou unii používají jako zástěrku pro evropskou dominanci a vyzývá Poláky, aby bránili „náš způsob života“ proti cizím vlivům.

Musím říct, že nesouhlasím s pojmem „postkomunismus“, pokud je chápán jako pokus vysvětlit stav tohoto regionu jeho sovětským dědictvím. Pád sovětského bloku byl interpretován jako ztělesnění modernizační teorie a důkaz probíhající globální

konvergence. Po pravdě řečeno šlo v mnoha výrazných ohledech spíše o divergenci. Co se týče HDP, postsovětské země možná mají dnes blíže k Západu než před čtyřiceti lety, ale v oblasti sekulárního státu nebo ženských práv jsme se od sebe vzdálili. Vlastně si myslím, že to takzvané komunistické dědictví vysvětluje jen velmi málo z dnešní situace. Populismus je globální jev živěný neoliberálními úspornými opatřeními spíše než jakýmkoli historickými ideologiemi nebo událostmi. Pokud si tedy někdo nemyslí, že Donald Trump vyhrál prezidentské volby v roce 2016 proto, že Stalin vládl v 50. letech východní Evropě. Proti takovému názoru by ale bylo těžké něco rozumného namítnout.

V polovině 90. let přišel bulharský teoretik Alexander Kiossev s pojmem „sebekolonizace“ vztahovaným na společnosti, které nebyly přímo kolonizovány, ale podlely kulturní moci Evropy a Západu. Co si o tomto konceptu, který je často používán v zemích bývalého východního bloku, myslíte?

Myslím si, že Kiossevovy domněnky, z nichž jeho koncept „sebekolonizace“ vychází, jsou velmi pravdivé. Střední/východní Evropa není dostatečně vzdálená nebo nezávislá, aby odolala vlivu dominantních kultur. Má k nim příliš blízko na to, aby si bez potíží zachovala vlastní partikularismus, a zároveň je příliš silná a odlišná, aby byla plně pohlcena. Dostává se tak do specifického vztahu se Západním Univerzálním, jež se dost odlišuje od většiny postkoloniálního světa, který je příliš slabý na to, aby se prosadil na pozici univerzalizmu, ale dostatečně autonomní a vzdálený dominantním kulturám, aby si zachoval svůj partikularismus a byl schopen sebeurčení (jako například společnosti muslimského světa nebo subsaharské Afriky). S čím ale u Kiossevova názoru nesouhlasím, je jeho poststrukturalistické popírání materiální a ekonomické dimenze světové dominance. Nejspíš to nebyla náhoda, že se některým zemím povedlo prosadit své hodnoty na pozici Univerzálního a jiným ne. Není těžké prokázat, že to, co bylo univerzalizováno, byly hodnoty estetické, etické, sociální a další hodnoty silných a silnými byli ti, kdo byli bohatí. Když ekonomiku vyhodíte dveřmi, vrátí se oknem.

Vraťme se k projektu *Zvrácená dekolonizace*. Přívlastek „zvrácená“ v jeho názvu odkazuje mimo jiné k okamžiku obrácení perspektiv, které přináší jiný, nový pohled na svět, kdy jsou „periférie/semiperiférie“ vnímány jako „zvrácený předvoj“ respektive budoucnost „center“. Zjednodušeně tak jak jste to vystihl ve své pražské přednášce, dnešní Budapešť nebo Moskva jsou v podstatě budoucím Londýnem nebo New Yorkem. Můžete tyto teze vysvětlit a ilustrovat na konkrétních případech?

Ano, myslím si, že jsme svědky takového obratu, který nás posouvá opačným směrem, než jaký zastávali teoretici modernizace 20. století. Centrum mělo jít v čele, zatímco periférie ho se zpožděním několika desetiletí následovaly. Takto vnímal Daniel Lerner modernizaci Blízkého východu v 50. letech a Francis Fukuyama tu postsovětského světa v 90. letech. To samé se předpokládalo, že platí pro vnitřní společenský vývoj, kdy každý měl následovat příklad individualistických středních tříd západních zemí, které zaujímají ve svých společnostech hegemonní pozici. Dnes jsme ale svědky spíše opaku: konzervativně-populistická revoluce zaplavuje centrum a přichází z periférií, a to jak externích, tedy ze střední Evropy, Indie, Filipín a podobně, tak interních ve smyslu vzpoury nižších tříd, jako je třeba hnutí žlutých vest ve Francii. Jen se podívejte na volební geografii Německa a postup AfD z východu nebo na třídní rozdělení lidí podporujících Brexit ve Spojeném království. Je to složitý a nedostatečně prozkoumaný jev, ale jeho základní hnací silou jsou, dle mého názoru, toxické důsledky hromadění kapitálu. Populismus je pouze temným opakem

neoliberalismu, vzpourou těch, kteří měli sloužit jako poslušný „kanónenfutr“ procesu hromadění, a to jak doma, tedy nižší třídy, tak v zahraničí, tedy periférie / koloniální svět. Tomuto koloniálnímu světu chyběla ochrana sociálního státu, který zmírnil třídní nesnášenlivosti na Západě/Severu, a tím vzpourou odsunul na později. Jakmile ho neoliberalismus zničil, průser byl na světě, abych to podal co nejjednodušeji.

Populismus je jen jeden, možná ten nejdůležitější příklad. Jsou ale i další, třeba úpadek sekularismu. Ve Francii to dnes vypadá spíše jako v Turecku, a ne naopak, protože nejpálčivější politickou otázkou tam je nošení šátku, což je ústřední otázka turecké politiky už od Atatürka, ale ve Francii to až do 90. let žádný problém nebyl. Nebo se podívejte na vývoj měst Západu/Severu a jejich pomalý posun k realitám postkoloniálního/periferního Jihu – ne bezdůvodně byl Londýn nazýván „Lagosem nad Temží“. Dále úpadek veřejných služeb jako třeba britských železnic, jejichž žalostný stav dnes připomíná Indii více, než ji připomínal před čtyřmi desetiletími, nebo krize zdravotnického systému, kvůli které se Británie podobá spíše chudým africkým zemím než standardu takzvaného „rozvinutého světa“. A také prekarizace pracovních vztahů v západním světě, což Ulrich Beck v 90. letech označil za „latinoamerikanizaci“. To vše může být bráno jako zvrát základních pokroků modernity, kvůli němuž centrum vypadá čím dál tím více jako periférie.

Kamerunský filozof a teoretik Achille Mbembe také dospívá k podobným závěrům. Ve své poslední knize *Critique of Black Reason* mimo jiné popisuje, jak současný „imperialismus dezorganizace“ vytvořil novou formu celoplanetární existence, kterou popisuje jako „stávající se Černým světa“ („*Becoming Black of the World*). K čemu podle vás tyto procesy a fakta vedou?

Myslím, že tento jev se dost podobá tomu, co navrhuji označovat za „demodernizaci“ a raději to popisuji pomocí strukturálních termínů bez odkazování na identitu (rasu nebo barvu pleti). Připadá mi ale smutné, že politika identity udělala z útrap různých skupin něco jako jejich soukromé vlastnictví. Je velmi obtížné hledat mezi jejich boji souvislosti, aniž bychom riskovali obvinění z kulturního přivlastňování nebo i něčeho horšího. Umělecký svět byl před pár lety šokován útokem černé umělkyně Hannah Black během přehlídky Whitney Biennial, který vyprovokoval fakt, že bílá malířka Dana Schutz na své malbě vystavené na bienále zobrazila otevřenou rakev, v níž ležel černý teenager Emmet Till zavražděný v roce 1955. Hannah Black tvrdila, že rakev byla ponechána otevřená, „aby černošská komunita viděla“ nespravedlnost a násilí konané na černoších v USA, zatímco jeden člen Tillovy rodiny v následné diskusi prohlásil, že Emmetova matka se rozhodla rakev otevřít, „aby svět viděl“, co provedli jejímu synovi. Ten rozdíl je velmi příznačný – „svět“ se totiž zdá být politicky nekorektní kategorií, protože naznačuje určitou celistvost, a ta v poststrukturalistickém konceptuálním rámci odkazuje k násilí a útlaku. Je to hluboce politický problém. Řekl bych, že „stávající se Černým světa“ je souběžný jev k „odestávání se světa jako takového“ a jeho tříštění se na nesčetně mnoho nesouměřitelných partikularit. Kapitál je zároveň globálně sjednocený a dominující jako nikdy předtím. Jak proti němu máme v tak roztržtém politickém prostředí bojovat?

Jedním z východisek projektu *Zvrácená dekolonizace* je kritika postkoloniálních studií z pohledu Vašeho spolupracovníka a profesora sociologie Viveka Chibbera. Ten ve své analýze proslulé knihy *Orientalismus* od Edwarda Saída spojuje její úspěch s dobovým obratem intelektuálních elit ke „kulturalismu“, díky kterému už kolonialismus nebyl spojován s kapitalismem a problémem třídního vykořisťování. Tvrdil, že toto odloučení umožnilo analýzu kolonialismu jako samostatné formy dominance. Národy, rasy a civilizace jako

nositelé kultury nahradily třídy v roli klíčových aktérů. Dnes je tak podle něj kolonialismus vnímán jako produkt „kognitivní orientace Západu“ nebo „západní racionality“ spíše než kapitalismu, jak tomu bylo v období antikoloniálních bojů v 50. a 60. letech. Chibber se také kriticky postavil k „dekoloniální teorii“ Waltera Mignola (a dalších autorů, jako je Aníbal Quijano a Enrique Dussel) založené na tzv. koloniálních rozdílech („colonial difference(s)“) a zdůrazňující perspektivu druhé strany, která bývala umlčována evropocentrickými diskurzy, jež upřednostňovaly koncepty modernity, postmodernity a západní civilizaci. Jak vnímáte Chibberovu kritiku? Zejména její třecí plochy s dekoloniální teorií, jež silně rezonuje nejen v oblasti současného umění?

Myslím, že pro umělecký svět je funkční zavrhnout to třídně-materiální hledisko a přijmout hledisko kulturní, protože se tím dostává do mnohem lepší pozice. Když ekonomika a třída nejsou problém, můžete přestat zpochybňovat globální umělecký trh, uměleckou smetanou a korporátní sponzory. Tak si uspořádejme nějakou politicky korektní a společensky zodpovědnou výstavu financovanou rodinou Sacklerových nebo firmou BP! Je to relevantní zejména v americkém kontextu, protože v USA se umění nedostává veřejného financování.

Myslím, že Chibberova kritika postkoloniálních studií a politiky identity je velmi pravdivá. Opět čelíme problému, o kterém jsem hovořil na začátku: „kultura“ je také oblíbeným výrazem neoliberálních expertů, kteří hovoří o potřebě „kulturního přizpůsobení se“, o „kultuře chudoby“ nebo „kulturních kořenech bohatství a úspěchu“. Západ nezbohatl díky vykořisťování, ale díky kulturní nadřazenosti – svému racionalismu, pracovní etice, podnikavosti a podobně. Opět si můžeme všimnout nebezpečného konceptuálního sblížení mezi neoliberalismem a poststrukturalismem, pro něž se marxismus zdá být tím hlavním ničemou.

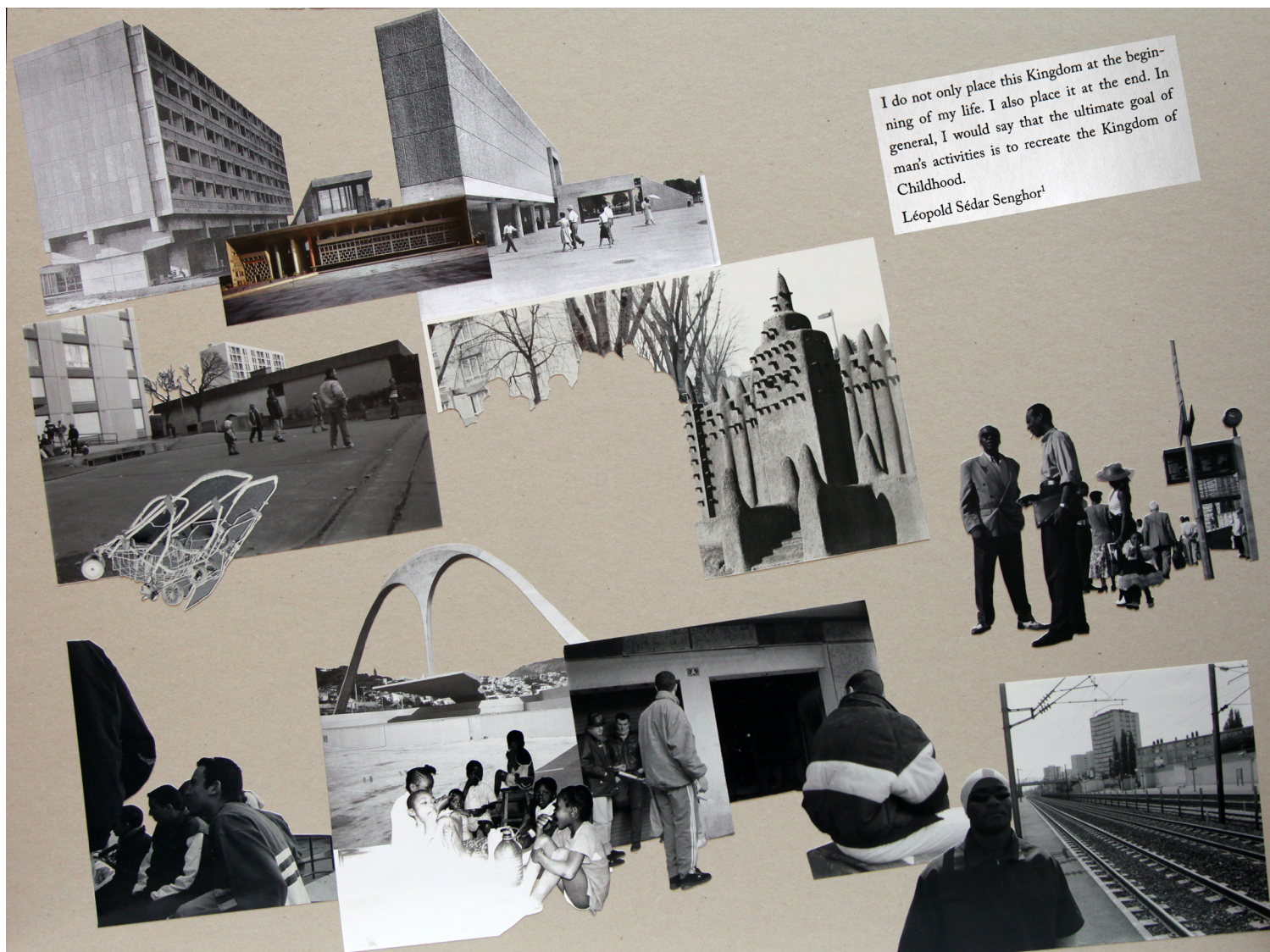
Podle Viveka Chibbera můžeme v současnosti pozorovat nejen globalizaci kapitalismu, ale také jeho univerzalizaci. Abychom mohli účinně čelit novým podobám kapitalismu a s ním spojeným akutním celoplanetárním problémům, tak podle závěrů vyjádřených v průběhu Vašich diskusí, je naším současným úkolem spoluvytvářet „nové univerzální platformy“ a „nové univerzální horizonty“. Jak by podle Vás měly vypadat, tak abychom se zároveň vyvarovali všech omylů spojených s univerzalistickými projekty minulosti a nezůstali na úrovni abstrakce?

To je náročný úkol. Možná ten nejnáročnější. Možná bychom měli nově vymezit univerzalizmus z třídního hlediska a přestat pořád přemýšlet o kulturních rozdílech. Když si například vezmete Blízký východ, skutečná hrozba, která odtud vychází, není islám, jakkoli může být islámský fundamentalismus nebezpečný a děsivý, ale ropný průmysl, který není islámský, ale kapitalistický. V zemích Západu/Severu jsou jedinou skutečně nebezpečnou a problematickou menšinou bohatí. Fakt, že elity dělají, co mohou, aby se vyhnuly placení daní, je pro celou společnost mnohem škodlivější než veškerá učení všech radikálních imámů, kteří v těchto zemích žijí. Takže místo abychom řešili, jak donutit muslimské ženy, aby nenosily šátky, měli bychom se pokoušet donutit bohaté, ať už muslimy, nebo křesťany, platit daně a přispívat ke společenskému blahobytu stejně jako všichni ostatní. Jinou dimenzí stejného problému je klimatická krize. Říká se, že žijeme v době antropocénu, kterou charakterizuje trvalé materiální ovlivňování planety člověkem. Přitom kdyby nejchudší miliarda lidí teď zmizela, v oblasti klimatických procesů by se nic nezměnilo – spotřebovávají a produkuje tak málo, že jejich ekologická stopa je zanedbatelná. Oni to nejsou lidé? Nejde o to, jak tyto lidi přimět přijmout západní styly myšlení, ale jak zastavit majetné třídy Severu, aby nezničily planetu a neudělaly ji neobyvatelnou pro všechny, včetně jich samotných.

Všichni koneckonců potřebujeme dýchat a pít vodu, která není kontaminována plasty. Řekl bych tedy, že bychom měli usilovat o univerzální ve smyslu „univerzálního volebního práva“, „univerzálního zdanění“, „univerzálních biologických potřeb“ nebo „univerzální závislosti na ekosystému“, a ne „univerzálního náboženství“ nebo „univerzálního jazyka“. V tomto smyslu politické pojmenování takového univerzálního zní „rovnost“.

Jan Sowa je sociální teoretik a výzkumník se zaměřením na dialektický materialismus. Doktorský program absolvoval v sociologii a kulturních studiích, věnuje se zkoumání modernity. Byl kurátorem diskurzivního programu a výzkumu v rámci Biennale Warszawa (2019) a v současné době působí na Katedře kulturní teorie Akademie výtvarných umění ve Varšavě.

Překlad z angličtiny: Anna Žilková



Kader Attia, ze série *Following the Modern Genealogy*, 2012–2018. Koláž. Fotografie, nalezené dokumenty, fotokopie. 77×102 cm. Publikováno s laskavým svolením umělce, Galerie Krinzinger a Galerie Nagel Draxler.

Začínala jsem nesnášet slovo „integrace“. Celé dětství mě někdo někam integroval, aniž jsem si to zvolila; jen proto, že si to přáli mí rodiče, jsem byla integrována do společnosti vyznávající francouzské, západní hodnoty. Teprve když jsem objevila Aimého Césaira a hnutí négritude, pochopila jsem svůj původ a dokázala se alespoň částečně odpoutat od svého koloniálního dědictví.

– Maryse Condé¹

Masmédia nechtějí, aby se ženy, a zejména ty bílé, vymezovaly vůči rasismu. Chtějí, abychom rasismus přijali jako danost, něco, s čím nic nenaděláme, asi jako západ slunce nebo sennou rýmu.

– Audre Lorde²

Na předsudcích tohoto druhu je nejhorší, že ačkoli se cítíte zranění, naštvaní a tak dále, začínají ve vás hlodat pochyby. Nakonec si začnete myslet: možná nejsem dost dobrá.

– Nina Simone.

I do not only place this Kingdom at the beginning of my life. I also place it at the end. In general, I would say that the ultimate goal of man's activities is to recreate the Kingdom of Childhood.
Léopold Sédar Senghor¹

1 Maryse Condé, *La vie sans fards*, Paris: JC Lattès, 2012, s. 101–102.

2 Audre Lorde, *De l'usage de la colère. La réponse des femmes au racisme*. Dostupné z http://infokiosques.net/imprimersans2.php?id_article=387.

Před několika lety jsem ze zvědavosti navštívila muzeum námořnictví v Paříži. Kladlo si za cíl „zprístupnit téma moře a námořních dobrodružství všem Francouzům“ prostřednictvím „dávných i současných příběhů o moři a námořnících“.³ Viděla jsem tam působivé a krásné galionové figury, nejčastěji ženské alegorické postavy, překrásné makety lodí z celého světa, představeny byly velké francouzské námořní společnosti a slavné parníky počátku 20. století. Nikde nepadla ani zmínka o roli námořnictva v obchodu s černými otrokyněmi a otroky, dějinách kolonialismu, kapitalismu a imperialismu. Člověk vyšel z muzea, aniž se cokoli dozvěděl o vztahu mezi pokrokem v mořeplavbě a otrokářstvím, mezi dějinami námořnictva, lodní dopravy a dobýváním kolonií, námořními dějinami a koloniálními válkami. Bez lodí by přitom nebyli otroci, nebyl by tabák, káva, cukr, bavlna. K podobnému závěru dojdeme v mnoha muzeích: nic tu není zcela nepravdivé, vyprávění je však plné slepých míst, a vzniká tak znetvořený příběh, znetvořená kartografie. A tak se ustaluje vymazávání dějin. To totiž nemusí být vždy nápadné: může být stejně dobře prostředkováno pedagogickým diskurzem vyprávějším příběh, který není sám o sobě nepřesný, ale zakládá se na výdobytcích, jež činí zapomnění přirozeným. Už neumíme vidět, protože jsme se vidět odnaučili. Dekolonizovat znamená naučit se znovu vidět, a to příčně, intersekcionalně, přestat chápat svět, v němž se vyvíjíme, svět vytvořený lidmi a ekonomickými a politickými režimy, jako něco přirozeného. Znamená to naučit se složit všechny dílky skládačky a studovat jejich vzájemné vztahy, koloběh, místa, kde se setkávají. Tak začnou vznikat nové, méně eurocentrické kartografie, odrážející regionalizace a globalizace, které nebudou nutně založeny na logice Sever vs. Jih.⁴ Jde o to pochopit svět kolem nás, nezanedbat malé ani velké měřítko, probádat pády, konflikty, zrady, spojenectví, solidaritu, osamění, hnutí odporu. Dekolonizovat znamená nevyhnutelně začít u obchodu s lidmi a otrokářství, jež byly nastoleny jako něco stejně přirozeného jako den a noc. Obhajovala je církev, stát, kultura i právo. Otroci byli první, kdo strhl tuto lživou zástěrku, tuto zdánlivou přirozenost, jejímž účelem bylo zakrýt jejich odlidštění, to nejbrutálnější vykořisťování, nenasytnost evropských mocností a fakt, že univerzální charakter lidských práv je pouhou fikcí. Ve své snaze prosadit svá práva se otroci nezalekli žádného nebezpečí. Strategie, jež jim umožnily přežít, žít a tvořit, zároveň napomohly uchovat, nově interpretovat, vytvořit a předat různé podoby umění a kultury vzdoru vůči vymazání z dějin. Abolicionistické a antikoloniální vzpoury a povstání přinesly dekolonizaci představivosti a narativů, novou historiografii a nové podoby vyjádření. Společenství „maronů“ (uprchlých otroků), tyto ostrovy volnosti ve světě popírajícím univerzální charakter principu svobody, kde se zrodily jazyky, umění a kultury, zůstaly pevnou součástí imaginace kdysi zotročených populací v Karibiku, Brazílii i Indickém oceánu.⁵ Postotrokářská kolonizace byla stejně ničivá, pustošící, drancující, uzurpující, stejně zlodějská. Evropská muzea celá staletí hromadila miliony objektů vyrvaných násilím svým majitelům. Ve druhé polovině 20. století, mezi rokem 1945 a polovinou 70. let na výdobytky této kulturní dekolonizace navázala dekolonizace politická, jež vedla k rozpadu velkých evropských koloniálních říší a znovunabytí suverenity. Bylo třeba odhodit bílé masky, zbavit se tendence „nahlížet na sebe zvnějšku“.⁶ Celá jedna generace umělců, filmařů, hudebníků a badatelů obnovila proces dekolonizace jazyků, umění a imaginace, protože do té doby se „vznešené zrcadlo imaginace nacházelo v Evropě a celý svět, jeho dějiny, geografie a kultura byly bez výjimky uspořádávány z tohoto centra“.⁷ Zapojila se všechna umělecká odvětví – výtvarné umění, literatura, poezie, fotografie, tanec, film, hudba, divadlo, muzeologie, design, umělecká řemesla – a na celosvětové úrovni vznikla rozsáhlá kolekce děl, obrazů a archiválií. Dnes jsou tyto dějiny a rozsáhlý archiv dekolonizace dostupné a znalost tohoto rozsáhlého korpusu je nezbytná. Všechno nezačíná a nekončí s Evropou, vše se už netočí kolem starého kontinentu.

3 Viz. <http://www.musee-marine.fr/content/musee-en-renovation>.

4 Srov. například mapu středověkých cest 11. a 12. století, vytvořenou na merchantmachine.co.uk uživatelem redditu s nickem martinjanmansson, jež odhaluje vztahy mezi Afrikou, Asíí a Evropou: Konstantinopol byla propojená s čínským Liang Zhou, městský stát Kilwa ve východní Africe s východní Asíí.

5 Viz Timothy J. Lockley, *Maroon Communities in South Carolina*, Columbia: University of South Carolina Press, 2009; Sally Price, Richard Price, *Les arts marrons, La Roque d'Anthéron* 2005, dostupné z: <http://www.une-saison-en-guyane.com/n03/arts-marrons-focus-sur-lart-tembe/>; hudba: *Drums of Defiance: Maroon Music from the earliest Black Communities of Jamaica*, 1993; Flavio dos Santos Gomes, *Freedom by a Thread: The History of Quilombos in Brazil*, New York 2016.

6 Ngugi wa Thiong'o, *Décoloniser l'esprit*, Paříž: La Fabrique éditions, 2011, s. 41.

7 Ibidem.

Proces mazání dějin tím však neskončil: našel si nové podoby či použil staré dobré prostředky jako cenzura, nepřiznání finanční podpory, zamítnutí víz, krádeže či aropriace. Institucionální struktury se nezměnily, v posledních letech se však přeci jen začala pořádat setkání, debaty či výstavy spojené s tématy diverzity, hybridity, kreolizace a dekolonizace. Neměli bychom z toho mít radost? Ano, k jistému pokroku nepochybně došlo. Na trhu s uměním se Afrika prosadila jako nový prostor fascinace a „objevování“, což s sebou přináší zhodnocení děl a nezanedbatelnou finanční podporu umělců. Toto konstatování však podle nás ještě nepoukazuje na *dekolonizaci*. Za prvé často dochází k jisté pacifikaci umění, jež některým dílům odejme jakýkoli radikální obsah, za druhé se strukturální organizace institucí a ekonomika výroby a způsoby šíření nijak netransformovaly.

8 Rabíndranáth Thákur, „My school“, přednáška prezentovaná v USA a publikovaná v *Personality*, Londýn 1933. Text v celém znění je dostupný na: http://www.swaraj.org/shikshantar/tagore_myschool.html.

9 Maryse Condé, *op. cit.*



Pohled do výstavy Kader Attia: *Modern Genealogy* v Galerii VI PER, 2019–2020.
Foto: Zdeněk Porcal (Studio Flusser). Publikováno s laskavým svolením umělce, Galerie Krinzinger a Galerie Nagel Draxler.

Dekolonizace umění musí v první řadě vycházet z pochopení fenoménů a procesů zamlčování, jež mohou, jak už jsme zmínili, probíhat skrytě. Vyžaduje obrovské úsilí, protože abychom se něco naučili, musíme se nejprve umět odnaučit a vyvinout si určitý druh zvědavosti, jež neustále klade otázky: jak, kdo, proč a pro koho. Vzdělávací systém nás přitom nevede ke zvědavosti, ale naopak k odstříhnutí se od světa kolem nás a světa obecně. Na to téma mě napadá anekdota, kterou vyprávěl Rabíndranáth Thákur. Jde o následující historku: jeden z Thákurových spolužáků vyšplhá ve škole o přestávce na strom a čte si na větvi. Učitel mu vyhubuje a donutí ho ze stromu slézt, ačkoli tentýž učitel děti vede ke studiu botaniky. Thákur poznamenává, že učitel „věřil v neosobní poznání o stromě, ale ne v osobní zkušenost“.⁸

Kdo si nevzpomíná, jak ho jako dítě okřikovali, aby už se neptal, protože jeho věčné otázky dospělé „navují“? U dětí jiné než bílé rasy to platí dvojnásob. Vše, co tvoří jejich svět, je vyčleněno z reprezentací, jediná ulice nenese jméno hrdinky či hrdiny, kteří by se jim podobali, svět, jak je jim představován, odráží zdeformovaný obraz jejich původu, náboženství, paměti, dějin. Nejenže se tváříme, jako by jejich zvědavost byla nějaká „špatná vlastnost“, musejí se také integrovat, „aniž si to zvolili..., do společnosti vyznávající západní hodnoty“.⁹ Ztracené dědictví lze tedy znovu nalézt jen za cenu velkého úsilí. „Prosadit si autonomii, vytvořit vlastní zónu odporu a pak ji, jak je to jen možné, propojit s dalšími zónami odporu... A oprostít se od jha velkého oficiálního národního narativu, abychom se tak znovu zmocnili vlastního příběhu, psali

ho sami, ukázali svůj vlastní pohled na věc,“ říká Kader Attia.¹⁰ Musíme se odnaučit, abychom se mohli začít znovu učit, rehabilitovat všechny poškozené smysly – zrak, sluch, hmat, čich –, ale také se znovu naučit mlčet.

V hegemonním narativu označuje pojem „trhliny“ (v umění, filmu, divadle, tanci) jen trhliny operované bílými osobami, tvořící lineární vyprávění. Vyprávění o dekolonizaci však lineární být nemůže, protože „dekolonizace je historický proces“,¹¹ proces mnohostranný a komplexní, který nemůže sledovat jediný itinerář, je multiteritoriální, měl by pojmut mnohé historické paměti, jež jsou někdy vzájemně v rozporu, musí přijmout protínající se podoby prostorovosti, genderu, sexuality.

Právě pozornost věnovaná koloniální historii a jejím současným životům ve všech jejích podobách stojí ve středu procesu dekolonizace umění. Staletí kolonizace – otrokářské i postotrokářské – za sebou zanechala stopy, fragmenty, zákazy, představy a slovní zásobu, jež jsou kontaminovány rasismem. Morální odsouzení rasismu ve Francii po druhé světové válce vyvolalo falešnou představu, že rasismus je pouhý názor, eticky vadný postoj. Ve skutečnosti však všeobecná shoda na tom, že žádné „lidské rasy“ neexistují, nezabránila šíření rasismu kulturního, *rasismu bez ras*.¹² Rasismus bez ras a *nerasističtí rasisté* (kteří nejsou žádnou novinkou) jsou dnes sebevědomější díky politické konjunktuře, kdy se francouzské občanství stalo identitářským, spojeným s „určitou kulturou“, „hodnotami“ a fundamentalistickým přístupem k sekularismu. Neuplyne den, aniž by nezaznělo prohlášení, neobjevila se reklama či se neodehrála událost, jež si bere na paškál černošky a černochoy, Asiatky a Asiaty, Maghrebinky a Maghrebince, muslimky a muslimy „jako takové“. Komici jim přisuzují vymyšlený přízvuk, utahují si z jejich kuchyně, oblečení, ve filmech jsou podáni rasizujícím způsobem. Tento efekt návratu koloniálního/rasistického, který popisuje Aimé Césaire v *Rozpravě o kolonialismu* (*Discours sur le colonialisme*), se týká i uměleckého a kulturního světa,¹³ neboť „Žádná kolonizace není nevinná, ať tedy už žádná nezůstane nepotrestána; národ, který kolonizuje, kultura, která kolonizaci – a tedy sílu – obhájí, je nemocná, morálně poškozená a nevyhnutelně, postupným popíráním, řetězením příčin a následků, si přivolá svého Hitlera, tedy svůj trest“. Césaireova analýza, vydaná v roce 1950, zůstává nicméně v uměleckém světě neznámá. Rasová strukturalizace mentalit a reprezentací má hluboké kořeny: jen si vzpomeňme na antisemitské reprezentace, v Evropě hojně rozšířené už od středověku, na stigmatizující reprezentace černošek a černochoů, jež se šíří od 19. století, na evropské cestopisy rozlišující civilizovaný a necivilizovaný svět, na lidská zoo, koloniální literaturu, filmové a fotografické obrazy podporující rasistickou kolonialistickou ideologii, mizogynské a homofobní reprezentace, jež žily představivost i praxi a živí je i nadále. A i přes existující studie, díla a pojednání o tomto dlouhém vývoji jeví francouzské kulturní kasty k možnosti vlastní dekolonizace silný odpor, jenž neustále potvrzuje nová svědectví. Příklady každodenní diskriminace jsou prokázány, seznam je dlouhý: od odmítnutí zvážit určitý projekt, protože „nebude lidi zajímat“, až po poznámky týkající se barvy pleti, jména, původu (skutečného či předpokládaného) či vyznání (skutečného či předpokládaného),¹⁴ od přisouzení nejčastěji negativních rolí každé černošce či černochovi, Asiatce či Asiatovi, ženě či muži maghrebského původu¹⁵ až po univerzalizmus přisuzovaný bělochům, kteří mohou zastávat jakoukoli roli, od jistoty bílých umělců, že pro své instalace mohou po libosti využívat zásobník koloniální imaginace, až po kulturní aropriaci,¹⁶ od absence jiných než bílých osob na vedoucích pozicích v uměleckých a kulturních institucích až po absenci koloniální historie či kritické teorie vizuálních a postkoloniálních studií na francouzských uměleckých školách,¹⁷ po muzejní kartely, jež se uchylují buď k eufemismům, nebo přímo k zamlčení či vymazání africké přítomnosti ve francouzských městech.

10 <http://www.lofficiel.com/art/kader-attia-macval-palais-de-tokyo>.

11 Frantz Fanon, „De la violence“, *Les Damnés de la terre* (1961), In *Œuvres*, Paříž 2011, s. 451–452.

12 K rozvoji *rasismu bez ras* srov. Étienne Balibar in É. Balibar – I. Wallerstein, *Race, Classe, Nation*, Paris 1988.

13 Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*, 1950.

14 K barvě pleti viz svědectví kolektivní eseje *Noire n'est pas mon métier*, Paříž: Éditions du Seuil, 2018.

15 Viz studie Rady pro rozhlasové a televizní vysílání (*Conseil supérieur de l'audiovisuel*), www.csa.fr.

16 Kulturní aropriace nemá nic společného s oběhem, výpůjčkami, setkáváním a jinými možnými podobami hybridizace. Popisuje proces, jímž se dominantní kultura zmocní kódů kultury minoritní a reprodukuje je za účelem zisku, přičemž opomíjí dějiny útlaku, existující asymetrii v podmínkách produkce a distribuce, jež poskytují západnímu, bílému světu výhodu.

17 To, že se vůbec vyučuje, je dáno jen vůlí a odhodláním několika vyučujících na univerzitách a uměleckých školách, kurikulum s požadovanými vyučovacími předměty týkajícími se koloniální historie a s ní spojených reprezentací ani program pozitivní akce směřující k náboru jiných než bílých vyučujících a studentů chybí. Ty se soustředí spíše na rovnost genderovou.

Rasizované osoby jsou přitom nuceny denně vysvětlovat, že rasismus a diskriminace skutečně existují. Žádá se po nich, aby neustále dokazovaly, že jsou součástí abstraktního lidskoprávního diskurzu – abstraktního, protože nezohledňuje třídní a genderové rozdíly, dědictví patriarchální, mizogynské a koloniální minulosti –, přestože jejich vlastní právo na rovnost je pod záminkou svobody tvorby pravidelně popíráno. My v hnutí DLA (Décolonisons les arts, v překladu „Dekolonizujme umění“) toto právo bráníme. Jsme zároveň však i pro osvobození ve smyslu kolektivní akce, jež nezahrnuje výhradně individuální tvořivost, nýbrž i uvolnění tvůrčí energie ve společnosti. Zatímco nerovnost mezi muži a ženami je dnes v uměleckém světě uznávána a proklamuje se úsilí o změnu, vůči nahromaděným nerovnostem, jejichž oběťmi jsou rasizované osoby, panuje dále lhostejnost a pohrdání. Tuto situaci popisuje pojem intersekcionality, zdůrazňující fakt, že existují lidé, kteří jsou oběťmi několika různých podob ovládnutí a diskriminace zároveň. Neustálé zdůrazňování rovnosti mezi ženami a muži je tím podstatnější, že umožňuje odsunout snahu o rovnost založenou na intersekcionalní analýze na druhou kolej a že má výtečného spojence v „bílé“ buržoazním feminismu – tom feminismu, který odmítá analyzovat vztahy mezi utvářením „bílé ženy“ (nevinné, krásné, mateřské, něžné, hodné ochrany...) a koloniálními dějinami, potažmo vynálezem „černé ženy“ (Jezábel, postrádající ženskost, mateřský pud, necitelná k bolesti...). Je to jedno z hlavních es neoliberální ofenzivy v době, kdy většina ostatních karet – nadřazenost „západní civilizace“, evropské demokracie či v Evropě zrozeného umění – ztrácí kredit. Práva žen, nahlížená jako dodatek k právům jednotlivce ve světě strukturovaném kapitalismem, sice ohrožují patriarchát, jež genderovou neutralitu kapitalismu neuznává, ale nikoli kapitalismus samotný. Rozvoj státního feminismu, femi-nacionalismu a femi-imperialismu jasně ukazuje, že kategorie „žen“ jako taková je konstrukce, jež odmítá vzít v potaz společenské rozdíly a procesy přisuzování rasových identit.



Pohled do výstavy Kader Attia: *Modern Genealogy* v Galerii VI PER, 2019–2020.
Foto: Zdeněk Porcal (Studio Flusser). Publikováno s laskavým svolením umělce, Galerie Krinzinger a Galerie Nagel Draxler.

Lhostejnost a pohrdání se opírají o záměrnou neinformovanost – záměrnou, jelikož přetrvává i přes nashromážděné důkazy. Vystoupit z ní by totiž znamenalo vzdělat se, zahájit proces dekolonizace sebe sama, znamenalo by to vzdát se privilegií, jež se zakládají nikoli na nějakém vrozeném nadání či talentu, schopnostech, dovednostech či dispozicích přirozeně vyplývajících z příslušnosti k evropské kultuře, ale na

dějínách plných krádeží, loupení, vykořisťování a rasizačních procesů (antisemitismus, negrofobie, islamofobie, romofobie), mizogynie a nejrůznějších podob transfobie.

Ve Francii si společnost zvykla osobní zkušenosti rasizovaných osob zanedbávat, marginalizovat je, odmítat je pod nálepkou „viktimizace“ či „komunitarismu“, často aniž by si našla čas zhlédnout nebo si přečíst díla, jež se těmito zkušenostmi inspirojí. Taková díla jsou a priori nelegitimní, mají u nás zákaz pobytu nebo naopak domácí vězení v přesně vymezených narativních vzorcích (oběť, terorista, drogový dealer...). Nenechme se zmýlit: pokud se nějaká díla přeci jen zabydlí, je to jen díky dobré vůli konkrétních osob či na základě protestů.



Pohled do výstavy Kader Attia: *Modern Genealogy* v Galerii VI PER, 2019–2020.
Foto: Zdeněk Porcal (Studio Flusser). Publikováno s laskavým svolením umělce, Galerie Krinzinger a Galerie Nagel Draxler.

Jedno je jisté – v několika posledních letech se rasizované umělkyně a umělci chopili svých osobních zkušeností, propátrali archivy, kde našli zapomenutá vyprávění a postavy a odkud vynesli na světlo vzpomínky, dodali artefaktům biografii, jež zrcadlí jejich dlouhou a složitou cestu a transformaci. Těmto umělcům nejde o to dát odpověď Evropě a jejímu západocentrismu v nějakém čelním střetu, nýbrž o to osvobodit se z jejich područí a prozkoumat jiné imaginace, periodicity, prostorovosti a spirituality. Cílem není přímo psát dějiny, ale inspirovat se jimi, revidovat či reinterpretovat vyprávění, obrazy i zvuky, prozkoumat postavu oběti, ale i postavu kata. Nelze sestavit vyčerpávající seznam těchto děl, ale jako příklad zmiňme ta, jež se inspirojí příběhy obchodu s lidmi a koloniálního otrokářství, ožívují zapadlé vzpomínky na koloniální války – Madagaskar, Kamerun, Vietnam, Alžírsko –, masakry a represe, k nimž došlo po roce 1962 – květen 1967 na Guadeloupu, mrtvé na ostrově Ouvéa, děti deportované z Réunionu –, znovuobjevují velké postavy bojů za nezávislost a antikoloniálních hnutí, narušují mlčení, jež zastřelo oběti událostí 17. října 1961, kdy pařížský prefekt Maurice Papon nařídil policii střílet do alžírských demonstrantů protestujících proti zákazu nočního vycházení, jmenují je a nechávají zaznít jméno nejmladší oběti, Fátimy Bedar; prozkoumávají pojmy mizogynie a *misogynoir* (mizogynie vůči ženám černé pleti), rasismu a sexismu, islamofobie, negrofobie, romofobie, homofobie a transfobie; nahlížíjí do propastí současných katastrof – terorismu, války proti migrantkám a migrantům, znečištění, důsledků jaderných testů, podrobují kritice dominantní představy o kráse, utváření genderů a sexualit. Nic nesmí být tabu. Proti tomuto hnutí se zformovala ofenziva, která názorově spojuje krajní pravici, část levice a určitou podobu feminismu, jež čerpá – jak ukázala Sara Farris – z rasistických stereotypů

a ekonomických zájmů.¹⁸ Ta se pokouší vnutit západoevropské představivosti univerzalizující, ale ve skutečnosti partikulární reprezentace a konceptualizace. Pod záminkou ochrany „hodnot“, jejichž přitažlivost se ve světě, kde staletí trávící nadvláda Západu pomalu bere za své, vyčerpala, útočí tyto síly na vše, co podle nich ohrožuje jejich hegemonii. Zatímco se snaží prosadit svůj řád – jenž je jen ne-řádem v mnohotvárnosti světa – my chceme pochopit, jak se děje současný svět, svět chaotický, problematický, plný neklidu a nebezpečí, ale i nadějí. Domníváme se, že tváří v tvář reakcionářským a konzervativním silám a nacionalistickému rasismu nestačí vyzývat k jakémusi abstraktnímu univerzalizmu a principům, jež budou stejně potupeny. Bojovat s rasismem neznamená potýkat se s předsudky, ale bojovat za sociální spravedlnost a proti destruktivnímu kapitalismu.

Bereme v potaz hluboké psychické rány způsobené rasismem, jimiž nadále trpí jednotlivci i celé populace. Hloubku těchto zranění ilustrují slova velkého amerického zpěváka Paula Robesona: „I když černoš dokáže, že se vyrovná bělochovi (a tento důkaz se musí zakládat na výkonu převyšujícím očekávání), nesmí nikdy a žádným způsobem zpochybnit nadřazenost bílé rasy. Můžete stoupat po společenském žebříčku, zůstaňte však skromní. Neustále dávejte najevo vděčnost. A hlavně nedělejte nic, co by je mohlo vylekat, jelikož v takovém případě vás pěst útlatku, jež občas poněkud povolí stisk, dozajista rozdrtí.“¹⁹ Rasizované umělkyně a rasizovaní umělci – od Billie Holliday, která příteli, jenž se jí jednou na newyorské avenue zeptá „jak se má Lady Day“, odpoví „to víš, pořád jsem černá“, až po umělkyně, jež v roce 2018 deklaruje „být černá není moje povolání“ – docházejí ke stejnému konstatování (jež potvrzují i svědectví rasizovaných umělkyně a umělců, s nimiž se setkáváme v DLA: hereček a herců, studentek a studentů, režisérek a režisérů) – chceme-li být vyslyšeni, musíme být pokorní, nedat najevo nic ze svého hněvu, anebo přijmout, že budeme pošpiněni, jak popisuje Toni Morrison v *Milované*: „[...] kterýkoli běloch vás mohl použít bůhví k čemu, jen z pouhého rozmaru. Nejenomže vás dřel z kůže, zabil a zmrzačil, ale pošpinil vás. Pošpinil tak hrozně, až člověk už nesnášel sám sebe. Pošpinil tak, až jste zapomněli, kdo jste, a nemohli si už na nic vzpomenout.“²⁰

Dekolonizace znamená osvobození od této špíny, vysvobození z duchovní poroby. Emancipate yourself from mental slavery, zpíval Bob Marley: našeho ducha totiž nemůže osvobodit nikdo jiný než my sami. „Utkáme rubáš starému světu,“ zpívali v roce 1844 canutové²¹ – rubáš evokuje tkalcovskou práci těch, jimž zničila ruce, chudých, anonymních žen a mužů, bez nichž by však neexistovala krása – neviditelných architektů divů světa.

V té naší krásné Francii není rozdíl
mezi mou minulostí, přítomností a utrpením
být v hloubi propasti, či na povrchu
vždy však na svém místě, po libosti nenáviděn
jizvy mám plné stresu
plné rasistických fórků, co mě tíží,
modřin, cyst, bolestí a těžkých řetězů
pro domorodce, kteří jim přinesli jejich jmění
ubližují nám, a tak ubližujeme

mlátili negry a znásilňovali negerky
rány máme hluboký, v hlavě samá úzkost
a v bunkru klesá morálka
další blokáda našich životů
naš rodokmen je v učebních osnovách

18 Sara Farris, *In the Name of Women's Rights: The Rise of Femonationalism*, Durham: Duke University Press, 2017.

19 Quoting Jim Sparrow in *No Way but This. In Search of Paul Robeson*, Melbourne: Scribe Publication, 2017.

20 Toni Morrisonová, *Milovaná*, přeložila Hana Žantovská. Praha: Knižní klub, 1996, s. 251.

21 Canutové [kanytové] byli lyonská dělníci zaměstnaní v tkalcovském průmyslu. Jejich vzpoury významně ovlivnily sociální a politické myšlení 19. století.

jak se mám přestat zlobit
když je kolonizátor krutej jak esesák?²²

Casey²³

V DLA neoddělujeme dekolonizaci umění od skandálu nepotrestaných policejních zločinů, kriminalizace solidarity, zákonů, jež oslabují sociální ochranu, či od nespravedlností, nerovnosti, rasismu a ničení životního prostředí v pevninské Francii i „zámořských“ teritoriích. Protože rasismus podle nás nelze oddělit od sexismu, mizogynie a etnického nacionalismu (ty spolu dokonce bývají v symbióze), připadáme si jím jakožto bojovnice a bojovníci proti rasismu zvláště dotčeni. Pozorujeme pustošivý vliv neoliberalismu a individualismu, jež vedou k útokům na hnutí osob z bývalých kolonií, žen, trans a queer osob či autochtonních národů. Jsme si vědomi/y, že je třeba rozlišovat mezi znepokojením a nečestnou agresí, žádostí o vysvětlení a obviněním.

Těm, kdo chtějí „pochopit“, vzkazujeme: můžeme se vám přiznat, jak nás unavuje, když nás neustále žádáte, abychom vám poskytovali školení, přestože informace (například o transpozici fenoménu *blackface* do Francie) jsou na dosah ruky? Proč připouštíte, aby se k otrokářství, kolonialismu a současným podobám koloniální závislosti vyjadřoval kdokoli, kdo se přitom ani nesnaží sehnat si informace o jejich dlouhých a složitých dějinách? Proč podporujete bludnou představu, podle níž kolonialita moci skončila v roce 1962? Proč se nikdy nezamyslíte nad způsobem, jakým jste získali privilegia? Nespokojte se s tím, že si přečtete jednoho černošského spisovatele nebo zajdete na výstavu barevné umělkyně. Provinilost k ničemu nevede, svou křehkost a slzy si nechejte pro sebe, ani ony nic nepřinášejí: vám ani nám. Přijměte svůj zmatek, nepříjemné pocity, najděte si čas na zamyšlení. Ochotně souhlasíme s tím, že v oblasti vědění není nikdy nic dáno jednou pro vždy, že můžeme mít předsudky, že dekolonizace není výdobytek, ale proces.

Svým spojenkyním a spojencům, přátelům a přítelkyním chceme říct, že si uvědomujeme, jak může být těžké najít kolektivní cestu, že je však důležité to udělat. Zásadní je ochota naslouchat, pozornost a solidarita, stejně jako diskuse nad tím, na čem se neshodneme, abychom pokaždé obnovili společný terén. *Décolonisons les arts* bude hnutí nepříjemné a bolestivé, ale i veselé a radostné, protože se vztahuje k intimnímu i kolektivnímu já. Našeho hněvu se nemusíte bát, protože, jak napsala Audre Lorde, „exteriorizovat náš hněv, proměnit ho v čin sloužící naší vizi a naší budoucnosti, přináší objasnění, jež nás osvobozuje a dodává nám sílu, protože teprve díky tomuto namáhavému procesu uvedení do praxe rozpoznáme, kdo jsou spojenci, s nimiž máme určité neshody, a kdo naši skuteční nepřátelé“.

Těm ostatním, kteří si za každou cenu hájí své vymezené políčko a přitom se tváří, že brání univerzalizmus, vzkážeme: váš univerzalizmus maskuje váš partikularismus, proměnu vaší individuální kultury v kulturu univerzální, i vaši nechut zabývat se současnými podobami rasismu. Váš antirasismus je morální, nesnaží se odhalit, jak rasismus pronikl do praxe a státních institucí. Proti konkrétním příkladům rasismu stavíte velké abstraktní principy. Spojené státy necháváte hrát roli strašáka, a posilujete tak obraz Francie jakožto spravedlivější, více rovnostářské země. My však víme, že v případě obou zemí se pokroky, k nimž došlo, mohly odehrát jen díky nátlaku, boji, ne na základě uplatnění principů. Viníte Spojené státy z puritánství, z toho, že ohrožují francouzskou nezávislost, že byly v minulosti mnohem rasističtější (segregace, lynčování). Ale právě tady, ve Francii, vznikl Černý zákoník (*Code noir*) a Zákoník o domorodcích (*Code de l'indigénat*), zde bylo uzákoněno vyvlastnění kolonizovaných národů, zde se rozhodlo o krvavých válkách na Madagaskaru, v Indočíně, Kamerunu či Alžírsku, zde byli s poctami přijati diktátoři, jimž Francie

22 Aucune différence dans cette douce France / Entre mon passé, mon présent et ma souffrance / Être au fond du précipice ou en surface / Mais en tout cas sur place et haï à outrance / Mes cicatrices sont plaines de stress / Pleines de rengaines racistes qui m'oppressent / De bleus, de kystes, de peines et de chaînes épaisses / Pour les indigènes à l'origine de leur richesse / On nous agresse donc on agresse / Ils ont battu des nègres, violé des négresses / Donc nos plaies sont grosses et mon crâne endosse / Angoisse et moral en baisse dans mon blockhaus / C'est le blocus sur nos vies en plus / On signale nos pedigree dans nos cursus / Comment veux-tu que ma colère cesse / Quand le colon est cruel comme le SS?

23 Úryvek z písně „V našich příbězích“ (*Dans nos histoires*), <http://genius.com/Casey-dans-nos-histoires-lyrics>.

prodávala zbraně, zde nejvyšší představitelé státu přijali identitářské hnutí, jež se hlasitě vyslovilo proti sňatkům gayů a leseb, zde byla ze škol stažena obyčejná vzdělávací brožura o rovnosti pohlaví, zde byly pod nátlakem krajní pravice zakázány konference, zde nedostali aktivisté slovo na univerzitách, zde byli antirasističtí aktivisté jmenovitě udáni v protokolech kolujících po ministerstvech. Vy, kdo odmítáte humanismus, jenž může být pouze konkrétním, politickým *antirasismem*, vězte, že naše rozhodnutí je skutečné. Není vaší rolí říkat nám, která minulost je důležitá, vaše rozkazy jsou pouhé překážky, pouhé tření v utváření komplexnějších narativů. Naši protivníci si budou muset zvyknout na naši „překážející“, radostnou a znepokojivou přítomnost.

My, kdo jsme se do procesu dekolonizace umění zapojili, vězme, že cesta bude dlouhá, obtížná a vzrušující. Budeme muset dekolonizovat vlastního ducha, překonat vnitřní rozepře, zamyslet se nad svými vlastními předsudky, neustále vyvíjet úsilí o to, abychom překonali fragmentarizace vnucené patriarchátem, sexismem, rasismem a kapitalismem. Budme však svobodní ve výběru forem, jež chceme rozvíjet. Odmítněme přidělená témata, problematiky a formy. Vymaňme se z politiky serióznosti, osvobodme se od nutkání „být součástí“ za cenu devastujících kompromisů. Ve světě tvořeném překážkami, nejistotami a svévolností rozvíňme metodologickou, epistemologickou kritiku koloniality, dekolonizujme umění, a překonejme tak odlidštění, jež stálo v centru hegemonizované modernity.

Žádné téma není zakázané: máme názor na navrácení ukradených afrických artefaktů z francouzských muzeí i na intelektuální kanibalismus, jenž pohlcuje naše obsahy, ale ponechává si řízení institucí a jejich programy. Zavazujeme se, že budeme bojovat proti rasismu, protože dekolonizace umění je v našich očích součástí dekolonizace francouzské společnosti. Domníváme se, že naše hlasy, vyprávění, příběhy, způsoby vyjádření a reprezentací si zaslouží být uznány i podrobeny kritice. Dobře víme o pokusech si je přivlastnit. Nárokujeme si právo zneklidňovat, bořit, ale i právo chybovat.

Namísto – nevyhnutelně dočasného – závěru několik konkrétních návrhů k debatě:

- Rozšířit a prohloubit povědomí o všech iniciativách, akcích, experimentech a praktikách rozvíjených na uměleckých školách a v kulturních centrech umělkyněmi a umělci, studentkami, studenty a vyučujícími, které přispívají k dekolonizaci poznání a metod; vyučovat na uměleckých školách koloniální historii – ta je samozřejmě nutnou součástí výuky na všech školách, naším cílem zde je však položit následující otázku: je vůbec možné být umělkyní/umělcem, ať už jsou mnou zvolená témata a formy jakékoli, nemám-li povědomí o tom, co přispělo ke vzniku světa, kde žiji – otroctví, kolonialismus, rasismus, sexismus...?
- Program afirmativní akce s cílem změnit podobu výběrových komisí, pozice kurátorů a vedení kulturních, uměleckých, filmových a mediálních institucí tak, aby nezůstalo u pouhé parity pohlaví či nominace několika osob „rozmanitého původu“ a byla nastolena větší transparentnost. Aby mohl tento program nabrat na intenzitě, publikovat každoročně studii věnovanou formám intersektce diskriminací ve světě umění a kultury.
- Revize kartelů v muzeích.
- Vytváření výstav postavených na dekolonialistické metodologii, jež posouvá úhel pohledu a nestaví se do polohy zrcadlící západní svět.
- Rozpracovat muzeografii k tématům otrokářství a kolonizace, jež zpochybňuje lineární vyprávění a ústřední pozici artefaktu a pokouší se vizualizovat/sonifikovat katastrofu, deportace, konstrukci rasizovaných genderů a sexualit, predátorskou

ekonomiku, nejrůznější hnutí odporu, kritiku modernity a jejích reprezentací a jejich různorodé temporality a spaciality.

- Udržitelná místa ve Francii i v „zámoří“, kde bude možné pořádat debaty, setkání, výstavy a podněcovat uvažování o procesu dekolonizace umění.

Françoise Vergès je politoložka, historička a feministka. Přednášela na Univerzitě v Sussexu a na Goldsmiths v Londýně.

Překlad z francouzštiny: Sára Vybíralová



Denise Ferreira da Silva a Arjuna Neuman, *4 Waters: Deep Implicancy*, 2018, záběry z videa.
Publikováno s laskavým svolením autorek.

„Přihlédneme-li blíže, vězí toto určení právě tak v tom pojmu věci, že jest *sama o sobě účelem*. Věc se totiž udržuje; tj. zároveň: je její povahou, že zakrývá nutnost a představuje ji ve formě *nahodilého* vztahu. (...) Organično se ukazuje jako něco *sebeudržujícího a vracejícího i navráťivšího* se do sebe. Ale toto pozorující vědomí nepoznává v tomto bytí pojem účelu, neboť pozorující vědomí neví, že pojem účelu neexistuje kdesi jinde v nějaké schopnosti rozvažovat, nýbrž právě zde a že je zde jako věc. Pozorující vědomí dělá mezi pojmem účelu a mezi bytím pro sebe a sebeudržováním rozdíl, který není rozdílem. Že není žádným rozdílem, není pro toto vědomí, nýbrž pro ně je konání, které se jeví lhostejným a nahodilým vůči tomu, co se skrze ně uskutečňuje, a vůči jednotě, která přece obojí spojuje dohromady – ono konání a tento účel zdají se tomuto vědomí ležet mimo sebe navzájem.“

(Hegel, *Fenomenologie ducha*)

„Přírodní dějiny mají svůj specifický rozumový princip, s nímž příhodně pracují při mnoha příležitostech; jde o princip podmínek existence, obecně známý jako účelové příčiny. Jelikož nic nemůže existovat bez souběhu těchto podmínek umožňujících existenci, musejí být skladebné části každého živočicha uspořádány takovým způsobem, aby umožňovaly celek živé bytosti, a to nejen s ohledem na ni samu, nýbrž rovněž se zřetelem k okolí, a *analýza těchto podmínek často vede k obecným zákonům, které jsou stejně evidentní jako ty získané výpočtem a experimentem*. Na prosté zákony

1 Velmi stručnou verzi argumentace, kterou nabízím v závěru této stati, jsem publikovala pod titulem „On Heat“ in *Canadian Art*, Fall 2018 (<https://canadianart.ca/issues/fall-2018-climates/>).

pozorování jsme odkázáni pouze tehdy, pokud se vyčerpají zákony obecné fyziky a zákony, které plynou z podmínek existence.“

(Cuvier, *Království zvířat*)

2 Orig. „raciality“. Pozn. ed.

Jaké krize? Zhruba před čtyřmi lety dorazil do Evropy více než milion lidí především ze Sýrie, ale také z geo-ekonomicky strategických oblastí bohatých na zdroje, avšak zmítaných konflikty. Stovky tisíc lidí vysídlených ze zemí, jako je Irák, Afghánistán, Pákistán, Eritrea, Somálsko, Nigérie či Súdán, přišly do Turecka, Itálie, Bulharska, Španělska či Řecka s nadějí, že se dostanou do střední Evropy nebo do Velké Británie. Ačkoli se pozornost soustředila a dodnes soustředí zejména na ty, kteří utekli kvůli ztrátě ekonomických prostředků a/nebo kvůli neoliberálním reformám, významné množství lidí utíkalo před jinou pohromou, která je fakticky další evropskou krizí vyvolanou globálním kapitálem: environmentální katastrofou způsobenou globálním oteplováním. Následující výklad není kritickým komentářem k „uprchlické krizi“, v němž bych se snažila pojmenovat všechny její prvky. Místo toho se chci věnovat obecné neschopnosti eticky reagovat na obě tyto krize, z nichž jedné byla věnována značná pozornost (uprchlíci), zatímco druhá podle všeho překračuje naše porozumění (klíma).

V jiném textu věnovaném evropské krizi jsem se soustředila na bezpečnostní infrastrukturu. Zdůraznila jsem nerozlišenost mezi ochranou uprchlíků a evropskou



Denise Ferreira da Silva a Arjuna Neuman, *4 Waters: Deep Implicancy*, 2018, záběry z videa. Publikováno s laskavým svolením autorek.

ochranou hranic. Evropská reakce podle mého výkladu ztělesňuje působení rasovosti,² této symbolické refigurace koloniality, jako globálního politického nástroje. Sledovala jsem dvě linie: na jedné straně jsem se věnovala přímo sféře práva analýzou toho, jak rasové nástroje vytyčují meze pojmům, jako je univerzálnost či kosmopolitismus, na straně druhé jsem tematizovala nárůst aparátu zajišťujícího bezpečnost jakožto charakteristický rys tohoto nového uspořádání globálního státního kapitálu. I v této stati se chci věnovat rasovosti, avšak poněkud jiným způsobem. Po stručném zmapování moderní scény etiky, v němž zdůrazním význam pojmu Života ve spisech transparentního subjektu (figura Člověka údajně náleží evropskému prostoru), se pustím do jisté spekulace. Z perspektivy „co kdyby“ se zaměřím na globální oteplování a pojmy koloniality, rasovosti a Života pozměním myšlenkovou trajektorii směrem

k jinému myšlenkovému východisku. Doufám, že tento experiment obrátí pozornost k etickému požadavku, jemuž nedokáže dostát ani kosmopolitismus, ani pohostinnost, protože ani jeden z těchto přístupů nebere v potaz, jak v těchto nedávných krizích působí kolonialita a rasovost, čímž znovu zajišťují globálnímu státnímu kapitálu onen zisk, který lze získat jedině extrakcí.

Scény Života: historično a organično

Jak v Hegelově *Fenomenologii ducha*,³ tak v Cuvierově *Království zvířat*⁴ je to transparentní „já“, post-osvícenské zpodobení Člověka konečně směřujícího svobodu a rozum, jež vede výklad světa jakožto Dějin, resp. Přírody, tedy jako doklad jeho účelových příčin nebo formálních prostředků. Jde o různé prezentace figury tkvící v jádře moderních reprezentací: lidské bytí (označující Člověka jakožto záležitost niternosti a časovosti), resp. lidský rod (označující Člověka jakožto záležitost exteriority a prostorovosti) jsou referenty Života a vyjadřují etický primát, jenž je člověku připisován od raných textů moderní politické filosofie.⁵ Oba popisy se ovšem liší. Podrobné čtení výše citované Hegelovy pasáže o pozorujícím vědomí ukazuje, že podle Hegela má organično, resp. Život sám etický význam překračující pouhé lidství. Hegel zde ovšem vidí raný moment vývoje rozumu. Cuvier, který si naříká nad tím, že předměty přírodních dějin jsou početné, rozmanité a křehké a že neumožňují „přesný výpočet“, pak ve výše citované pasáži oslavuje právě to, co Hegelovi v rozvinutí rozumu chybí, tedy že pozorování a analýza částí a pohybů živých těles v přírodě a analýza podmínek jejich existence „často vede k obecným zákonům, které jsou stejně evidentní jako ty získané výpočtem a experimentem“.

Obě tyto verze života ovlivní post-osvícenské myšlení, zejména vědecké projekty rozvíjené v 19. století, jako jsou vědy o člověku nebo vědy o společnosti. To, co nabízejí Hegel a Cuvier, lze vlastně číst jako průzkum toho, co je u Kanta pouze předmětem víry: pojmu Lidstva (lidského Bytí či lidského Rodu) jako kolektivní entity, která se rozvíjí v čase, v historickém transcendentním teologickém čase Ducha národa, resp. ve vědeckém imanentním konečném čase těla lidského rodu. Jakožto existující v čase se tato dvě zpodobení lidství liší od kantovské formální prezentace Člověka (jako částečně racionální bytosti) v jeho pojetí Lidství. Úvahou o těchto dvou verzích Etična jakožto scény Života (na rozdíl od kantovské verze etiky jakožto scény Ideje) se snažím zdůraznit právě to, že jak historická (Hegel), tak vědecká (Cuvier) verze prezentuje člověka jakožto imanentní jednotu mnohosti: Hegelův národ, Duch, je kolektivním, byť partikulárním momentem vývoje Ducha, který je totožný s lidskými dějinami, zatímco Cuvierův lidský rod, jehož orgány a funkce mapuje komparativní anatomie a revoluce, je situován na vrchol a stává se codou umožňující poznat vše ostatní v živém světě. Jak ukazují jinde, obě pojetí umožňují vytvořit nezbytný arzenál rasovosti, jež zároveň činí nevyhnutelným. Hegelova teorie Světových Dějin otevřela možnost, že rozdíl mezi Evropou a Západem nakonec zmizí díky Duchu, který sleduje svou sebe-uskutečňující trajektorii, zatímco Cuvierova věda o Životě vytvořila koncept života samého, který umožnil použití vědeckého rozumu k poznání lidských podmínek, což Kant nepovažoval za nezbytné ani žádoucí.

Pointou je to, že pojem organična pojmenovává jak člověka ve světě, tak lidství samotné. V obou případech jde o lidstvo jako kolektiv. Na jedné straně stojí historické chápání života artikulovaného pojmem národa, které pracuje s vlastními jmény a hovoří o jiných místech, jazycích či způsobech života, což by odpovídalo slovům, jež Derrida nachází ve své právně-politické koncepci pohostinnosti. Na druhé straně vědecké chápání života artikulovaného rasovými nástroji rovněž skýtá vlastní jména ve formě kategorií: černý, africký, evropský, bílý, indiánský, americký, asijský atd. Tato jména

3 G. W. F. Hegel, *Fenomenologie ducha*, Praha: Nakladatelství ČSAV, 1960, přel. J. Patočka.

4 G. Cuvier, *The Animal Kingdom Arranged according to Its Organization*. London: Henry G. Bohn, 1863.

5 Mám na mysli zejména představu, podle níž je sebezáchova hlavním důvodem, proč se racionální bytost rozhoduje vzdát se své svobody a podřídit se rozhodnutím státu – tuto představu nacházíme u Locka, Hobbese a dalších.

ovšem Derridově právně-politické koncepci pohostinnosti neodpovídají. Podstatnější je ovšem to, že toto pojetí pojmenovává jiné lidské kolektivy, jejichž kulturní (mravní a intelektuální) rysy jsou vysvětlovány jakožto dané (způsobené) formou těla (rasová diference) a formou jejich společnosti (kulturní diference), což jim upírá absolutní status i status sousedů či příbuzných Evropanů v Americe, Pacifiku i jinde. Z tohoto důvodu nedokáže žádná z Derridových formulací pohostinnosti adekvátně popsat etický požadavek ze strany „rasového Druhého“ Evropy. Jsou-li tito cizinci, jimž je dáována za vinu poslední evropská krize, pojmenováni autoritativními nástroji evropského vědeckého poznání života, kladou pak jinou otázku. Otázku, kterou ani Kantovo lidství (jež předpokládá Derridova výzva), ani Hegelovo lidské Bytí, a tím méně Cuvierův lidský Rod nedokáží pochopit, jelikož všichni svým partikulárním zpodobněním Člověka czizují „rasového Druhého“ Evropy ještě dříve než těla a teritoria, jež údajně hrají hlavní roli na Scéně Života, na níž rasovost vykonává dílo popisu.(...)⁶

Teplo a práce

To, čemu dnes čelí svět a jeho lidští i více-než-lidští obyvatelé, je evropská krize. Vlastně dvě evropské krize s koloniálními počátky: globální oteplování a vysídlování obyvatelstva. Obě tyto krize odrážejí způsob myšlení a s ním spojený popis světa osvětlený výše; obě jsou průvodním jevem extraktivismu a napomáhají mu. Máme-li adekvátně reagovat na obě tyto evropské krize, potřebujeme takový popis světa, který nepředpokládá ani neopakuje Scénu Života, a to ani v její historické, ani ve vědecké podobě. Musíme se věnovat moderním epistemologickým i etickým otázkám. Máme-li ovšem podkopat infrastrukturu myšlení, jež napomáhá koloniální (ekonomické a právní) infrastrukturu vykořisťování práce a vytěžování zemí, musíme zejména věnovat pozornost etickému požadavku, jež kladou rasová Druží Evropy; jinak řečeno, požadavku konce světa, jak jej známe, čili dekolonizaci.

Ráda bych se nyní soustředila na krizi, k jejíž tematizaci je moderní myšlení velmi chabě vybaveno. Obraz konce světa působí naléhavě, jelikož zvyšováním průměrné teploty se Země stává neobyvatelnou jak pro člověka, tak pro ostatní živé bytosti. V souvislosti s globálním oteplováním se většinou hovoří o člověku; o tom, že lidské konání způsobuje nárůst teploty, který může vést, resp. povede k vyhlazení Života na Zemi. Hlavními viníky tohoto smrtícího přílivu jsou jídlo, které jíme, a fosilní paliva, která spotřebováváme. Konečný lidský (lineární) čas je součástí antropocénu jakožto geologického věku,⁷ v němž lidská dominance vytvořila podmínky vedoucí ke globálnímu oteplování čili klimatické změně. Nikdy se nebere v potaz, jakým způsobem se konečný lidský čas projektuje na povrch země. Podívejme se na to blíže. Země podle výpočtů vznikla před 4,6 miliard let. Prvním 600 milionům letů dosud chybí oficiální název právě proto, že nemáme doklady o existenci života (stopu živých bytostí), které by umožnily pojmenovat tento čas až do prvních „narozenin“ Země, tedy po vrstvu, kde/kdy zhruba před 600 miliony let mikrofosilie bakterií začaly vytvářet kyslík. Samotné nástroje, metody a termíny, které používáme k popisu naší planety, obsazují (chápu) Zemi Cuvierovými a Darwinovými verzemi Vědy o Životě. Relevantní jsou zde dva důsledky tohoto procesu. První jsem již zmínila: klasifikační systém vytvořený v 19. století předpokládal, že lidský organismus určuje porozumění forem a funkcí ostatních živých bytostí – že je jejich modelem a „nejdokonalejším“ zformováním života. A tudíž za druhé: když geologové tento systém používají, projektují tím lidskou formaci na povrch země.

Když kritikové antropocénu hlasitě protestují („antropocentrismus!“), je už bohužel příliš pozdě. Jejich kritika se přitom nedotýká kořenů problému. Těmi jsou onto-epistemologické pilíře – oddělitelnost, určenost a sekvenčnost⁸ – vyžadující

6 Věta byla redakčně zkrácena. V plném anglickém znění: „A question which neither Kant's Humanity (which is presupposed in Derrida's call), nor Hegel's Human Being, and much less Cuvier's Human Species can comprehend because, in their particular mode of figuring *Man*, each renders the 'racial other' of Europe foreign before the bodies and territories said to play the leading role in the Scene of Life, in which raciality does the work of descriptions that do not presuppose, predict or reproduce the Scene of Violence, in which, the affectable "others of Europe" play the leading role.“

7 V současnosti již existuje spousta textů o antropocénu – a možná trochu méně o kapitalocénu. Četla jsem většinu z nich a z mnohých vycházím v přítomné stati. Vzhledem k jejímu stylu by však bylo násilné, abych zde všechny tyto texty výslovně zmiňovala. Budiž uveden pouze jeden, který mě přiměl napsat tuto reakci: Donna Haraway, "Tentacular Thinking: Anthropocene, Capitalocene, Chthulucene." *E-Flux* # 75, September 2016.

8 Podrobněji k těmto pilířům Denise Ferreira da Silva, "On Difference Without Separability". In: Jochen Volz – Júlia Rebouças (eds.), *32nd Bienal de São Paulo – Incerteza Viva. Catalogue.*, São Paulo: Fundação Bienal de São Paulo.

a reprodukcí oddělení poznaného aplikací dvou druhů příčin: účinných příčin (pozorovatelného jevu a/nebo změny) a formálních příčin (vnitřních příčin určitých vlastností) dané věci či události. Neoficiální fáze či vrstvy planety jsou neoficiální právě z toho důvodu, že je nelze oddělit podle jim vlastních živých entit, jež by byly poznatelné díky určitému stupni komplexity organismu, což by následně umožnilo určit jejich rod a druh atd. Tento postup umožňuje, zejména po spojení Cuvierovy srovnávací anatomie s Darwinovou teorií evoluce, stanovit místo těchto entit v časové sekvenci vykreslující vývoj života.(...)⁹ Snažím se osvobodit naše poznávání od těchto okovů transcendentálního rozumu tím, že vezmeme globální oteplování jako příležitost experimentovat s myšlením, jež věnuje pozornost nejzásadnějšímu právně-ekonomickému procesu globální přítomnosti: vytěžování zemí a zdrojů, jež souvisí s vysídlováním, zbavováním majetku a smrtí, která nutí rasové Druhé Evropy přijít a čelit obvinění z této další evropské krize. Tvrdím, že bychom se neměli soustředit na člověka, antropos, jakožto účinnou příčinu globálního oteplování, nýbrž na extrakci, kolonialitu a rasovost, resp. na právní a symbolické řády jakožto způsoby použití síly, které tomuto procesu napomáhají.

Nejspíš proto, že je to tak očividné, většinou příliš neuvažujeme o tom, že globální oteplování je skutečně záležitost tepla. Teplo neboli přenos vnitřní energie vyvolaný srážkou základních prvků určitého objektu. Teplo je proudění od molekuly k molekule fyzickým kontaktem, zářením nebo zprostředkováním. Každá věc vydává elektromagnetické záření, pokud je její teplota vyšší než absolutní nula (což je teplota, k níž vědci dospěli, pokud je mi známo, pouze v laboratoři). Teplo, vnitřní kinetickou energii, která je závislá na hmotě a rychlosti stejně jako všechny ostatní formy energie, lze transformovat v jiné formy energie. Existuje několik druhů energie: potenciální, kinetická, termální, nukleární, elastická a mnohé další. Energii, jak známo, nelze vytvořit ani zničit, lze ji však přenášet a přetvářet. Pojata tímto způsobem, „vědecky“, s odkazem na termodynamiku, získává transformace energie jistou autoritu z post-osvícenských projektů věd o člověku a jeho existenci (a evokuje některé velmi temné koncepce, např. sociální dynamiku Herberta Spencera). Bohužel zde nemohu podrobně rozebírat, jak moc se můj přístup liší od Spencera a dalších. Budiž řečeno pouze tolik, že mé pojetí přenosu a transformace energie je inspirováno Empedoklovým postulátem, podle kterého vše, co existuje, je seskupením a přeskupením čtyř základních prvků (vzduchu, ohně, vody a země); podobný princip nalezneme v myšlení presokratického Řecka, hinduismu, Číny, původních obyvatel Ameriky i Afriky. Jde mi o myšlení, které začíná u toho, co je elementární, a drží se toho; což je případ uvedených filosofii i částicové fyziky.

Základní prvky globálního oteplování jsou známy. Nadměrné emise a nahromadění skleníkových plynů – oxidu uhličitého, metanu a oxidu dusného – zvýšily teplotu troposféry (spodní vrstvy zemské atmosféry). Nárůst teploty je způsoben absorpcí těchto plynů a vyzařováním infračervených paprsků. Je pravdou, jak tvrdí myslitelé antropocénu či kapitalocénu, že příčinou je zemědělská a průmyslová výroba; pravdou je i to, že příčinou je rovněž rozsáhlé a intenzivní vytěžování pevných i tekutých látek Země, jako jsou fosilní paliva či půdní živiny vyživující pole a hospodářská zvířata. Málokdo však věnuje pozornost tomu, že hromadění plynů v zemské troposféře velmi úzce souvisí s vykořisťováním práce a vyvlastňováním země: tedy že nadměrná koncentrace výrobních prostředků i přístupu k nerostným surovinám koresponduje s nadměrnou koncentrací skleníkových plynů. Moderní politické síly, jež jsou zde při díle, tj. kolonialita (právní architektura) a rasovost (symbolický arzenál), přispívají k extraktivismu tím způsobem vládnutí, který se opírá o totální násilí zajišťující vydobytí (potenciální či kinetické) energie ze zemí a těl. Jinak řečeno, tato akumulace plynů vyjadřuje také rozsah a intenzitu vyvlastnění vnitřní kinetické energie, k němuž přispívá kolonialita a právně-ekonomické mechanismy, jež státní kapitál používá zhruba

9 Věta byla redakční zkrácena. V plném anglickém znění: „On its turn, this allows for, especially after Cuvier's Comparative Anatomy combined with Darwin's Theory of Evolution, the establishing of their place in a temporal sequence which charts the development of life, which as a figuring of Hegel's Spirit are both deficient in a final cause that can account for the particularity of the parts and movements of living things.”

poslední dvě století. Dokládají to „fakta“ o koncentraci bohatství: například úroveň vyvlastnění způsobená neoliberalními politikami úspor na globálním Jihu, nekončící války (koloniální konflikty, které nijak nenarušují těžbu přírodních zdrojů) na africkém kontinentu a na Středním východě, např. v Afghánistánu, a nepřilíš intenzivní konflikty



Denise Ferreira da Silva a Arjuna Neuman, *4 Waters: Deep Implicancy*, 2018, záběry z videa.
Publikováno s laskavým svolením autorek.

v Latinské Americe – jež společně s globálním oteplováním vysvětlují současnou vysokou míru vysídlování obyvatelstva.

Jaký je tedy můj návrh, jak myslet tyto evropské krize? Navrhuji, abychom opustili onto-epistemické pilíře, jež do těchto krizí jen znovu vepisují člověka jako nejvyšší účinnou a formální příčinu světa. Využijeme-li elementární prvky popisující látku, můžeme podat fraktální popis globálního oteplování: svět i každá věc v něm je singulární re/de/kompozicí vyjadřující jedinečným způsobem všechno ostatní. Tvrdím, že každý z klasických prvků odpovídá jednomu ze způsobů, jak se takovéto skupenství jeví – nikoli nespojitě, nýbrž způsobem podobným čtyřem typickým stadiím hmoty: pevnému, tekutému, plynnému a plazmatu. Například oxid uhelnatý, který produkují motory našich aut a který syntetizují rostliny, je (plynnou) rekompozicí planktonu tvořícího ropu; oxid dusný produkovaný cukrovými plantážemi koloniálního období a sojovými plantážemi (na biopalivo) v dnešní Brazílii jsou (plynnou) rekompozicí formy potenciální a kinetické energie půdy tvořené těly někdejších otroků a dnešních dělníků, včerejších domorodců.

Teplo ztělesňuje fraktální myšlení právě proto, že označuje přenos vnitřní energie, aniž by sugerovalo, že něco se v tomto procesu stává něčím jiným anebo ztrácí některé ze svých atributů. Teplo je mechanismem, transformací toho, co bylo vydobyto z nerostu nebo ropy do benzínu, do peněz, do aut, do dovolené atd. Tvar, který věc získá/získala/získává, je vždy pevný/tekutý/plynný/plazma. Zachování energie a kvantová fyzika nám připomínají, že to, co vydobyla koloniální moc, například vnitřní energie původních Američanů či afrických otroků, zůstává v/jako globální(m) kapitál(u) a ve výrobních prostředcích a v surové materii, kterou používá k sebe-reprodukci, tj. k akumulaci. Vyplyvá z toho několik věcí, včetně posunu ohniska zájmu od destrukce ke konverzi, tj. k otázce, jak akumulace (kapitálu a skleníkových plynů) registruje přeměnu (dalších forem) energie, již byly zbaveny původní země, otrocká těla a fosilní paliva. Neměli bychom tedy hovořit o vyhytnutí, ale spíše se zaměřit na extraktivismus

a na mechanismy moci (kolonialita a rasovost), které napomáhají akumulovanému bohatství refigurovanému v globálním oteplování. Pokud se soustředíme na toto násilí, pak to naši diskusi o klimatické změně a o příchodu migrantů posune několika způsoby. Nejvýznamnějším je to, že se antikoloniální přístup ke globálnímu státnímu kapitálu soustředí na podporu požadavků obnovy: opětovné přeměny kinetické (tepelné) a potenciální (pracovní) energie vydobyté ze zemí a těl „Druhých Evropy“, kteří pak již nebudou požadovat vaší pohostinnost.

Denise Ferreira da Silva je profesorkou a ředitelkou Institutu sociální spravedlnosti na University of British Columbia. Ve svých akademických textech i umělecké praxi se věnuje otázkám globální přítomnosti a zaměřuje se na metafyzické a onto-epistemologické dimenze moderního myšlení.

Z angličtiny přeložil Martin Ritter.



Denise Ferreira da Silva a Arjuna Neuman, *4 Waters: Deep Implicancy*, 2018, záběry z videa. Publikováno s laskavým svolením autorek.