
ДЕКОЛОНИЈАЛНИ ОБРТ И ПОЛИТИКЕ ЕПИСТЕМИЧКОГ РАЗДВАЈАЊА

УДК 327::911.3(100):321.01

Оригинални научни рад

Анета Д. Стојнић

Факултет за медије и комуникације,
Универзитет Сингидунум

Сажетак

У овом тексту анализираћу промену парадигме коју је донео деколонијални обрт у теоријском, геополитичком и епистемолошком схватању савремених односа моћи. Централна теза овог текста да радикално епистемичко раздвајање мора имати кључну улогу у ослобађању од колонијалног матрикса моћи и промени постојећих глобалних односа моћи који су базирани на колонијалном наслеђу и као такви се одржавају кроз експлоатацију, експропријацију и производњу (расне) другости. У тексту ћу се најпре осврнути на однос деколонијалних теорија и постколонијалних студија да бих показала како деколонијалне позиције представљају историзацију, али и реполитизацију постколонијалних теорија. Потом ћу дати историјску теоријску анализу деколонијалног обрта и његових импликација у западним и незападним академским контекстима и објаснити однос између деколонизовања знања и "промене географје ума". Преко појма колонијалног матрикса моћи као модела функционисања глобалног капитализма анализираћу проблеме колонијалне разлике, геополитике знања и рацијализације као производње расног другог. У централном разматрању ћу се фокусирати на питање епистемичког раздвајање (*epistemic delinking*) као неопходног поступка за ослобађање и промену парадигме који уводи деколонијални обрт.

Кључне речи: деколонијалност, модерност, капитализам, раздвајање, епистемологија, Еуроцентризам

КОЛОНИЈАЛНОСТ И САВРЕМЕНОСТ

Термин колонијалност¹⁾ према Валтеру Мињолу (Walter Mignolo), који почиње да га користи од средине деведесетих година прошлог века²⁾, има знатно шире значење од сродних историјских пројеката империјализма и колонијализма. Увођење овог термина имало је за циљ да се изведе радикална критика модерности: колонијалност се дакле односи на епохално стање и епистемолошки оквир који неодвојиво повезује пројекте империјализма и колонијализма са модерношћу. Другим речима, доба Просветитељства и епоха модерности, које западна (европска и англоамеричка) цивилизација узима као стуб свог савременог идентитета преко мита о универзалном напретку, истовремено је било и доба империјализма у ком је спровођено најгоре насиље над колонизованим народима и територијама, при чему су се експлоатација и експропријација оправдавале преко конструисања представа о домородачким народима као ”примитивним”, заосталим, ниже развијеним и надасве расно инфериорним. Мињоло, дакле, сугерише да модернистичка еуроцентрична идеја тоталитета успоставља оно што је „изван“ европског и северно-Атлантског простора, односно оно што је искључено из модерности дискурсом расизма. Реторика модерности стога неизбежно води у логику колонијалности чије импликације далеко превазилазе ужи појам колонијализма. Као што наводи Нелсон Малдонадо-Торес (Nelson Maldonado-Torres):

”Колонијалност се разликује од колонијализма. Колонијализам представља политички и економски однос у ком је сувереност једне нације или народа препуштена моћи друге нације која на основу тога постаје империја. Насупрот, колонијалност се односи на дуготрајне моделе моћи који су се појавили као резултат колонијализма, али који и изван стриктних ограничења колонијалне администрације дефинишу културу, рад, међуљудске односе као и производњу знања. Стога колонијалност надживељава колонијализам. Колонијалност истрајава у књигама, у кријтеријуми-

1) Engleski *coloniality*. Važno je naglasiti razliku u odnosu na termin *colonialism* koji se prevodi kao *kolonijalizam*.

2) Nelson Maldonado-Torres, “On the Coloniality of Being”, *Cultural Studies*, 21:2-3, стр. 240.

ма академског постигнућа, у културним шаблонима, у здравом разуму, у сликама које народи стварају о себи, у личним аспирацијам као и у многим другим аспектима нашег модерног искуства. На неки начин, ми као савремени субјекти свакодневно и непрестано дишемо колонијалност.”³⁾

Како би објаснио однос исмеђу историјског периода колонијализма и савремених односа моћи перуански теоретичар Анибал Кихано (Anibal Quijano) артикулисао је концепт ”колонијалног матрикса моћи”. Колонијални матрикс моћи означава начин на који се хегемоне структуре моћи и конторле успостављене током колонијализма репродукују и истрајавају у садашњости. То значи да и након историјског пројекта колонијализма, колонијални односи моћи базирани на субординацији, експлоатацији и експропријацији територија и ресурса и континуирано функционишу у постколонијално доба. Штавише колонијални матрикс моћи прецизно објашњава сет друштвено политичких и економских односа који представљају најбоље окружење за функционисање савременог глобалног неолибералног капитализма.

Као што Кихано даље објашњава систем на који данас реферишемо као на глобални капитализам представља кулминацију процеса који је започет успостављањем Амрике и Еуроцентричног колонијалног модерног капитализма као новог поретка моћи.⁴⁾ То значи да колонијалност није пука последица биоло каквог колонијалног односа већ има порекло у специфичном друштвеном и историјском контексту освајања Амрика,⁵⁾ када је капитализам (као већ постојећи облик економских и производних односа) постао чврсто увезан са механизмима доминације и субординације, који ће се потом пренети и на друге геополитичке просторе.⁶⁾

3) Nelson Maldonado-Torres, “On the Coloniaity of Being”, *Cultural Studies*, 21: 2-3, стр. 243.

4) Anibal Quijano, “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”, *Nepantla: Views from South* 1.3, стр. 533-580.

5) Како назив Америка најчешће (погрешно) посистовећује са Северном Америком односно САД, овде ћемо користити мношину Амрике како би указали и на Јужну и на Северну Америку.

6) *Op. Cit.* Maldonado-Torres, стр. 243.

Приликом успостављања овог новог колонијалног капиталистичког поретка био је одлучујућ процес расијализације:

”Једна од фундаменталних оса овог односа моћи је друштвена класификација светске популације у односу на идеју расе - менталне конструкције која показује основно искуство колонијалне доминације и протеже се на све важније димензије глобалне моћи укључујући њену основну карактеристику: Еуроцентризам. Расна осовина има колонијално порекло и карактер, али се показала као трајнија и стабилнија од колонијализма у ком је успостављена.”⁷⁾

Идеја расе у савременом смислу је према Кихану, успостављена тек са колонизацијом Америка, када су конквистадотри створили менталну концепцију о домородцима као другој биолошкој и другачијој, на основу чега су их сврстали у ”природно инфериорну позицију”. На тај начин је преко конструкције менталног концепта расе успостављен нови модел моћи који је омогућио да се најпре становништво Америка, а потом и света разврста према категоријама доминације и субординације базираним на ”природном поретку”.⁸⁾ Кроз колонизацију историје и времена створена је идеја о домородачким народима као ”примитивним” и ”неразвијеним” базирана са једне стране на морфолошким разликама, а са друге на културним и цивилизацијском специфичностима које у колонијалном дискурсу нису препознате као разлике већ као нижи ступапањ биолошког развоја. То је отворило простор за дехуманизацију расијализованих субјеката. Дехуманизација је била неопходан део процеса поробљавања зарад тоталне ексолпације. Оног трунутка када су расно други успостављени као бића на нижем ступњу развоја од човека - а колонијалисти човеком сматрају само белог хришћанина - било је могуће да овај нови поредак моћи несметано буде укључен у пројекат модерности.

Савремени расизам директна је последица историјског колонијализма. Расијализација је према томе директно уписана у данашњи глобални капитализам који је чврсто увезан са колонијалним матриksom моћи. Људски живот је у таквом поретку схваћен као друштвени однос који није изван система капитала, већ је део глобалног процеса експлоатације, при чему је капитал повезан са политичком моћи и политичка моћ је повезана са капиталом. Према Марини Гржинић:

7) *Ibidem.*

8) *Op.cit.* Quijano стр. 534.

„Ми смо усред прождрљивог, необузданог капитализма (који се поново назива ‘касни капитализам’ као 1984., када је Ф. Џејмсон отпочео своју дискусију о постмодернизму и мултинационалном капитализму), – финансијски капитализам, који је више од пуког културног стања, јесте наша реалност. (...) Глобална ера у којој тренутно живимо је ера у којој се капитализам и реалност потпуно подударају.“⁹⁾

Реалност глобалног доба, како Гржинић објашњава¹⁰⁾, односи се на глобализацију као тотални процес, који је створио мрежу међузависних функционалних односа, повезујући истовремену ретериторијализацију и детериторијализацију, односно интеграцију и фрагментацију. Да бисмо могли да мислимо субјективизацију у данашње доба, морамо је мислити у контексту глобалне ере у којој се капитализам подудара са реалношћу. У првом капиталистичком свету на снази је биополитика, која успоставља регулативе живота са стилем, док се изван првог капиталистичког света одиграва процес некрополитике¹¹⁾, где су беда и смрт главне регулативе живота. Поделом територија рада одређене групе људских бића, или чак читави народи сведени на ниво голог живота. Парадоксално, иако су различити процеси у првом и трећем свету повезани и међузависни, из позиције процеса глобализације уобичајена је перцепција као да постоји једнак режим за цео свет. Деколонијални приступ нам пружа могућност за критичку артикулацију постојећих односа моћи и отвара простор за мишљење другачијих светова и борбу за зарезивање реалности од капитализма.

ДЕКОЛОНИЈАЛНИ ОБРТ

Идеја о ”деколонијалном обрту” јавља се 2005. године¹²⁾ из потребе за оснаживањем и артикулацијом промене парадигме

9) Marina Gržinić, Subjectivization, *Biopolitics and Necropolitics: Where Do We Stand?*, http://www.reartikulacija.org/RE6/ENG/reartikulacija6_ENG_grz.html 7/6/2013.

10) Када говори о глобалном добу Марина Гржинић реферише на ”Santiago López Petit, „Reivindicación del odio libre para una época global“, <http://sindominio.net/spip/espaieblanc/Reivindicacion-del-odio-libre-para.html> 15/6/2013..

11) Mbembe Achile (2003), *Necropolitics*, Duke University Press <https://www.dartmouth.edu/~lhc/docs/achillembembe.pdf> 10/5/2016.

12) Формулисао га је Нелсон Мадонадо Торес приликом конференције чији је био главни организатор на Беркли Универзитету у Калифорнији (University of

коју је донео теоријски и епистемолошки пробој у радовима теоретичара из такозваног Трећег света.¹³⁾ У складу да антиуниверзалистичким приступом деколонијалних теорија, промена парадигме коју називамо деколонијални обрт не подразумева јединствену теорију или школу у традиционалном смислу, већ укључује скуп различитих али сродних позиција. Оно што је обједињујући фактор за све ове позиције, а што препознајемо као ”деколонијални обрт” јесте: а) чврсто уверење да је колонијалност фундаментални проблем у модерном, постмодерном и савременом информатичком добу; б) да је колонијалност процес који није завршен, те да је спрам тога деколонизација један од главних задатака савремености.

За разлику од разних других обрта у теорији, филозофији и уметности (лингвистичког, прагматичког, критичког, корпоралног, исл.) деколонијални обрт је одавно присутан са је са својим специфичном карактеристикама, кроз различите форме супротстављања ”колонијалног обрту” у западној мисли. Другим речима, теоретичари деколонијалне опције су најпре препознали и артикулисали постојање ”колонијалног обрта”, да би поставили захтев за одговором у виду ”деколонијалног обрта”. Ово је важно јер истиче да еуроцентрични систем знања и моћи није никакав ”природан поредак ствари” или неупитна почетна премиса, већ само једна од могућих парадигми, али која је успостављена као хегемона и неупитна захваљујући специфичним историјским и политичком околностима. Пре деколонијалног обрта колонијална парадигма је подразумевала да сва теоријска, филозофска и научна знања која претендују да буду препозната као таква морају да буду прилагођена Европским концептима, дисциплинама и методологијама. Према Малдонадо-Торесу колонијални обрт у западној мисли базиран је на парадигми открића и новине преко којих се шири капитализам, али и расизам, колонијални систем родних односа и натурализација убилачке етике рата.¹⁴⁾ Успостављање асиметричног другог, кроз истовремено ућуткивање и проучавање колонизованог субјекта, у сржи је колонијалног обрта. Ово се такође преноси и на однос између етике и епистемологије, због чега се као одговор на колонијалну етику поставља етика непро-

California, Berkeley).

13) Nelson Maldonano-Torres, ”Thinking through the Decolonial Turn: Post-continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique—An Introduction” in *Transmodernity* (Fall 2011), стр. 5.

14) *Op.cit.* Maldonano-Torres, стр.1

видности. Као што Малдонадо-Торес објашњава позивајући се на Кори Вокер (Corey Walker) и Чарлса Лонга (Charles Long):

”За колонијалну етику и епистемологију је карактеристично или ућуткивање субјекта или његово / њено / њихово успостављање као потпуно транспарентних или дознатљивих. Етика непровидности истиче немогућност потпуног сазнавања субјекта, као и непожељност покушаја претварања да је таква спознаја могућа. Ово се не односи само на субјекте већ и на локална знања.”¹⁵⁾

Деколонијални обрт укључује артикулацију политичке епистемологије, поновно промишљање коцептата и дела историјских мислилаца и актера деколонијалног покрета (нпр. Франц Фанон) у односу на савремени контекст, преписпитивање улога етике и естетике у колонијалном пројекту, те успостављање деколонијалне етике и деколонијалне естетике. Оваква борба за промену геополитике знања, међутим не искључујњ и полемички дијалог са европском критичком теоријом. Важно је приметити да деколонијални обрт не подразумева потпуно искључвање или одбацивање западних епистемологија. Донекле неочекивано можемо приметити да не заговара ни дистанцирање од западних институција знања као што су универзитет, академија, музеј и слично, јер би такав поступак само произвео понављање (само)маргинализације. Напротив, деколонијални обрт захтева директну интервенцију у хегемоне просторе зања и моћи, као стратегију за рад на промени доминантне колонијалне парадигме. У том смислу не треба да нас чуди што се данас деколонијалне теорије изучавају и развијају (и) у западним високообразовним институцијама. Наиме, деколонијални обрт је постао пристуан у западном академском простору после деколонизације већих делова Азије и Африке, али и захваљујући покрету за грађанска права у САД, црном феминизму, борби за формално окончање сегрегације у школама, институционалном препознавању домородачких језика, као и покретању академских програма попут Женских студија, различитих подврста Етничких студија, Студија рода и сродних области које су имале за циљ да артикулишу промишљање о колонизованим народима, али и маргинализованим групама у ширем смислу.¹⁶⁾ Као што Мадонано-Торес истиче, једно од главних

15) *Ibid.* стр. 10.

16) *Ibid.* стр. 3.

постигнућа деколонијалниг обрта је ”промена географије ума” односно схватање да не морамо да се прилагођавамо производњи знања према стандардима и потребама само једне географске регије и то оне која је навикла или да колонизује или да игнорише све остале. У том смислу као важан се јавља термин постконтиненталне филозофије, који тежи да избегне доминантне поделе на континенталну, англо-аналитичку и америчку филозофију. Малдонадо-Торес истиче значај постконтиненталности за ”промену географије ума” као концепта који се појавио из потребе да се дефинише специфични карактер теорија и филозофија које долазе из простора маргинализованих у одосу на владајуће формације знања и моћи, као што су афричке или карибска филозофије:

”Постконтиненталност изражава идеју да континенти нису природни простори већ пројекти који се односе на специфична схватања духовности. Уместо тражења дијалектике између Европе и других континената, постконтинентална филозофија сугерише многу-струке могућности генерисања и утемељења теорије и филозофије које укључују разноврсност просторних и телесних референци: брод који превози робове и плантажу, црна и чикана тела, острво и архипелаг, резерват и интернат, затвор и логор.”¹⁷⁾

ДекOLONИзовање знања подразумева одбацивање еуроцентричног модела производње знања, укидање хијерархија међу различитим знањима, препознавање ”других епистемологија” и ”других знања” као и ослобађање од западних методолошких и дисциплинарних стега. Другим речим, политика деколонијалног обрта бори се делолонизовање знања кроз ”промену географије ума” која треба да нас ослободи од схватања да су одређена тела или простори епистемички ирелевантни.

Стога је један од главних циљева деколониалног пројекта управо раздвајање (*delinking*) од колониалног матрикса моћи. Појам раздвајања од колонијалности и модерности међутим, не односи се само на области економије и политике, већ и на хитну потребу за епистемолошким раздвајањем.

ЕПИСТЕМИЧКО РАЗДВАЈАЊЕ

Први корак ка деколонијалном мишљењу захтева епистемолошко раздвајање од евроцентричног знања. Ово није пука

17) *Ibid.* стр. 5.

теоријска бравура већ конкретна политичка борба против епистемичког насиља које је спровео колонијализам успостављањем западног евроцентричног модела знања као највреднијег и јединог валидног, при чему су концепти знања, учености и науке интристично повезани са моћи и расним ауторитетом. Афро-португалска теоретичарка, психоаналитичарка и списатељица Града Киломба (Grada Kilomba) разоткрива епистемичко насиље постављајући сет једноставних али прецизних питања:

”Које знање је препознато као знање? А које знање није? Које знање је ушло у академске програме? А које знање није? Чије је то знање? Ко је препознат као онај који поседује знање? А ко није? Ко има право да предаје знање? А ко нема? Ко је у центру? А ко остаје споља, на маргини?”¹⁸⁾

У овим питањима рефлектује се критика белеог хегемоног академског дискурса и реторике којом се знање ”других” враћа хазад на маргину, тако што се препознаје као некакво девијантно ”ненаучно” знање, насупрот нормативног белог ”научног” дискурса који остаје у центру¹⁹⁾. Таква реторика успоставља се преко следећих дихотомија (како их наводи Киломба) где лева колона припада званичном научном дискурсу, а десна се негативно приписује колонизованим субјектима:

универзално / специфично;
 објективно / субјективно;
 неутрално / лично;
 рационално / емоционално;
 непристрасно / пристрасно;
 чињенице / утисци;
 знање / искуства.²⁰⁾

У оваквој категоризацији Града Киломба препознаје епистемичко насиље које подржава бели суперматизам и одржава успостављене хијерархијске позиције које одређују ко може да говори, а чији је говор рендерован као ирелевантан.²¹⁾

18) Grada Kilomba, *Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism*, UNRAST, Münster, 2010, стр. 27.

19) Термине маргине и центра Киломба користи онако како их схвата Бел Хукс (Bell Hooks): ”Бити на маргини значи бити део целине али изван њеног главног тела.”

20) Kilomba, *Op.cit.* стр. 28

21) *Ibid.*

Захтев за епистемолошким раздвајањем, дакле, представља захтев за фундаменталним раскидом са модерничким универзалистичком концептом тоталитета. Деколонијалне позиције позивају се на радикалне еманципаторске идеје као што су Марксова идеја пролетерске револуције и идеја мноштва (*multitude*) Мајкла Харта и Антиоиа Негриа (Michael Hardt, Antonio Negri), као и различите пост-структуралистичке, постмодерне и постколонијалне теорије. Међутим, у ову теоријску формацију Мињоло уводи пројекат деколонијалности који подразумева радикално раздвајање од колонијалности и модерности. У том смислу појам раздвајање претендује да означи праксе које превазилазе проблем Марксистичког универзалистичког пројекта, који такође подразумева радикалну еманципацију, али ипак остаје унутар реторике модернизма, па тиме и логике колонијалности²²⁾. Можемо рећи да Марксистички политичко-економски приступ раздвајању није довољно концептуализован, јер не задире у фундаментални ниво мисли – не успева да преузме епистемолошку моћ. Са друге стране, постколонијалне теорије, које су развијали Едвард Саид, Гајатри Спивак, Хоми Баба, и други, укључују епистемолошко преиспитивање концепта тоталитета и могу бити критичне у односу на модерност. Међутим, њиховим интензивним епистемолошким рефлексјама може се замерити да су сувише апстрактне. Полемичка критика коју постколонијалним позицијама упућује Валтер Мињоло односи се на то да су оне утемељене на пост-структурализму (Фуко, Дерида, Лакан исл.), те су самим тим још увек део „пројекта трансформације унутар научних академија“ који остаје својствен Европи. Други речима, поставља се питање како да изађемо изван ограничења ”еуроцентричне критике еуроцефтризма”. Оносно, како да мислимо нову епистемологију. У том погледу деколонијалне теорије су понудиле нову савремену позицију којом је изведена реполитизација постколонијалних теорија али и њихова историзација.

За разлику од постколонијалних студија, деколонијалне позиције усмеравају фокус пажње ка другим изворима, као што су критика и активизам различитих значајних фигура из Африке, Латинске Америке и Азије (као што су Фанон, Карбал или Ганди) које би подразумевале „радикални политички и епистемолошки заокрет“²³⁾ Овакав пројекат захтева постављање искустава деко-

22) Pheng Cheah, *The Limits of Thinking in Decolonial Strategies*, <http://townsendcenter.berkeley.edu/article10.shtml> 12/09/2006.

23) *Ibid.*

лонизације и антиколонијалних борби у Азији, Африци и Латинској Америци као и искуства субјеката које Франц Фанон назива "презрени на свету" (*Les Damnés de la Terre*) у нови епистемолошки оквир. Мињоло нуди једно прилично неуобичајено схватање да епистемолошко мора да поприми материјалну димензију, која није материјалност структура политичке економије већ телесно искуство оних који су током периода модерности били искључени из процеса производње знања.²⁴⁾ То значи да се простори за епистемолошко раздвајање појављују у геополитици као и у специфичном отеловљеном знању. Поставља се питање какво разумевање моћи имплицира овакво схватање епистемолошког?

Проблем епистемолошког раздвајања у први план стављен логоцентризам власти и моћи која, било да је репресивна или либерална, поседује логику коју можемо шематизовати, дешифровати и коначно и „исправити“. То је логика колонијалности којој се треба успротивити деколонијалношћу. Раздвајање од колонијалног матрикса моћи не значи да треба одбацити модерност као широко распрострањени концепт, већ предлаже успостављање новог граничног начина мишљења односно граничне епистемологије. То значи да пројекат епистемолошког раздвајања признаје да је западни корпус знања неизбежан, али истовремено препознаје и упозорава да је тај исти корпус знања веома ограничен и као такав опасан, поготово у епистемолошком поретку моћи у ком је успостаљен као универзалан, узоран и једини валидан. У том смислу колонијалност можемо схватити и као неуспех знања, мисли и логике. Разумевање историјских појава и различитих догађаја који су се одиграли до данашњих дана (укључујући и савремено доба) утемељени су у логици која је опасна или / и погрешна. Стога таква логика модерности треба да буде "поправљена" интервенцијом других логика које потичу од свих оних многобројних разнородних субјеката, који су били искључени и / или покорени колонијализмом. Деколонијалност подразумева заокрет на нивоу геополитике знања, који би довео до успостављања епистемолошке плуриверзалности. Деколонијалност, дакле, позива на другачији модел размишљања који се базира на плуриверзалности и интеркултурном дијалогу. Овај концепт претпоставља свет плуриверзалности у ком многи светови коезистирају. Свет у ком се укида хијерархија између различитих епистемологија, где другачије формације знања са специфичним изворима и ме-

24) Mignolo, Walter (2003), *The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference* http://www.unice.fr/crookall-cours/iup_geopoli/docs/Geopolitics.pdf , 5/5/2016.

тодологијама које потичу изван еуроцентричног подручја, нису мање вредна, маргинална или "недовољно научна". Свет у ком се у епистемологију укључује материјално отеловљено знање у виду проживљеног (историјског) искуства.

Међутим проблем интервенције у евроцентричну формацију знања и моћи јесте у томе што колонијални матрикс моћи контролише читав корпус савременог знања у име развоја, технолошког напретка и привилегија економског и војног прогреса. То је знање које је базирано на евроцентричном моделу посматрача који не може бити посматран. Уместо плуриверзалности, оно што нам се нуди јесте неолиберални концепт плурализма, који погодује слободном тржишту, њуејдсовској (*new age*) езотерији, те понављању колонијалног империјалног геста кроз културну апропријацију. Колонијализам је концептом модерности и „спољашњости“ у односу на хегемони западни свет, успоставио лажну другост. Они који су билои искључени, сада се у настојању да се укључе, појављују као гласови који уводе друге космогоније у доминацију хегемоних западних космолошких варијација, али у оквиру исте реторике модерности и логике колонијалности. Према Валтеру Мињолу:

„Широм света, натурализовано је уверење да су прогрес и развој добри за све; што више производите, то више људи конзумира ваш производ, чиме постају ‘срећни потрошачи’. У оквиру те структуре, људи живе да би радили и трошили, а успех је крајњи хоризонт.“²⁵⁾

На тај начин ствара се болесно и опасно друштво, у ком су људи од најранијег детињства – почев од породице, преко школовања и образовања, до медија и општег друштвеног окружења – научени да је крајњи циљ успех по сваку цену, који подразумева што већу акумулацију материјалних богатстава и стицање „престижа“. Систем вредности који промовише овакво друштво поставља императив „живети боље од других“ уместо „живети добро са другима“.²⁶⁾

Оно што желим да истакнем јесте да поменути механизми нису скривени, већ су, напротив, постављени као сасвим очигледни, производећи на тај начин општу климу у којој се „живети да би радио и трошио“ представља као једини избор. У транзицио-

25) Marina Gržinić, conversation with Walter Mignolo, „De-linking Epistemology from Capital and Pluriversality“, u: *Intersections*, Wien, Locker, 2009, стр. 88.

26) *Ibid.*

ним друштвима која пролазе кроз турбо-капитализам ови механизми се појављују у још бруталнијем, вулгарнијем и опаснијем облику. Могли бисмо рећи да проблем није у ниској свести о експлоатацији, већ у чињеници да се дато стање доживљава као једини избор. Огољивањем ових механизма ствара се стање опште апатије, које, парадоксално, погодује очувању успостављеног система моћи. Докле год верујемо да постоји „само једна игра у граду“ – а то је оно што нас колонијални матрикс моћи учи да мислимо – без обзира на то колико радикалну критику предузели, и даље ћемо бити заробљени унутар система. Стога је неопходно да изнова промислимо начине на које капитализам контролише субјективности и да истражимо могућности за раздвајање од форми живота које он намеће. Иако се пројекат епистемолошког раздвајања може критиковати као утопијски, идеалистички или чак месијански, Мињоло истиче примере као што су устанак Амаруа у Перуу, револуција на Хаитију, те деколонизација Африке и Азије, као показатеље да почетак 21. века има потенцијала за његову реализацију.

Литература:

Gržinić, Marina, “Subjectivization, Biopolitics and Necropolitics: Where Do We Stand?”, *Reartikulacija No.6*, http://www.reartikulacija.org/RE6/ENG/reartikulacija6_ENG_grz.html 7/6/2013

Kilomba, Grada, *Plantation Memories. Episodes of Everyday Racism*, UNRAST, Münster, 2010

Maldonado-Torres, Nelson, “Thinking through the Decolonial Turn: Post-continental Interventions in Theory, Philosophy, and Critique—An Introduction” in *Transmodernity* (Fall 2011)

Maldonado-Torres, Nelson, “On the Coloniaity of Being”, *Cultural Studies*, 21:2-3

Mbembe, Achile (2003), *Necropolitics*, Duke University Press <https://www.dartmouth.edu/~lhc/docs/achillembembe.pdf> 10/5/2016.

Pheng, Cheah, *The Limits of Thinking in Decolonial Strategies*, <http://townsendcenter.berkeley.edu/article10.shtml> 12/09/2006.

Quijano, Anibal, “Coloniality of Power, Eurocentrism, and Latin America”, *Nepantla: Views from South* 1.3

Mignolo, Walter (2003), *The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference* http://www.unice.fr/crookall-cours/iup_geopoli/docs/Geopolitics.pdf, 5/5/2016.

Mignolo, Walter conversation with Marina Gržinić, „De-linking Epistemology from Capital and Pluriversality“, u: *Intersections*, Wien, Locker, 2009

Aneta Stojnić

DECOLONIAL TURN AND POLITICS OF EPISTEMIC DELINKING

Resume

In this paper I have analysed paradigm shift introduced by decolonial turn in theoretical, geo-political and epistemological understanding of contemporary power relations, as well as problems of colonial difference, geopolitics of knowledge and racialization. I have argued that radical epistemic delinking has key role in liberation from the Colonial Matrix of Power and change in the existing global power relations which are based in the colonialism and maintained through exploitation, expropriation and construction of the (racial) Other. Those are the power relations render certain bodies and spaces as (epistemologically) irrelevant. In order to discuss possible models of struggle against such condition, firstly I have addressed the relation between de-colonial theories and postcolonial studies, arguing that decolonial positions are both historicising and re-politicising the postcolonial theory. In that context I have analysed Anibal Qiano's concept of the Colonial Matrix of Power and colonialism as a perfect environment for the contemporary global capitalism. Then I have offered a historical theoretical analyses of decolonial turn and its implications in the Western and non-Western academia, as well as the role of the "shifting geography of reason" (Nelson Maldonado-Torres) in decolonizing knowledge. In my central argument I have focused on the epistemic delinking and political implications of decolonial turn. With reference to Grada Killomba I have argued for the struggle against epistemic violence through decolonising knowledge. Decolonising knowledge requires delinking form Eurocentric model of knowledge production and radical dismantling the existing hierarchies among different knowledges. It requires recognising "Other epistemologies" and "Other knowledges" as well as liberation from Western disciplinary and methodological limitations. One of the main

goals of decolonial project is deinking from the Colonial Matrix of Power. However, delinking is not required only in the areas of economy and politics but also in the field of epistemology.

Key words: decoloniality, modernity, capitalism, delinking, epistemology, Eurocentrism

* Овај рад је примљен 11. мај 2016. године, а прихваћен за штампу на састанку Редакције 13. јуна 2016. године.