



Marta Gregorčič

ANTIRASISTIČNO OPISMENJEVANJE: EPISTEMOLOGIJE JUGA IN PROTIHEGEMONSKA POSTAJANJA

POVZETEK

Avtorica poskuša v članku odgovoriti na vprašanje, kako v družbeni fašizem, ki smo mu priča v Evropi, vpeljati perspektive za antirasistično izobraževanje. Pri tem se naslanja na dela portugalskega opozicijskega postkolonialista Boaventura de Sousa Santosa, v katerih ob predpostavki sociologije odsotnosti in sociologije postajanja dekolonizira evropocentrično monokulturo znanj; na epistemicid zahodnih znanosti odgovarja z epistemologijami Juga; za možnost globalne družbene pravičnosti naslavlja globalno kognitivno pravičnost, priznavanje in ovrednotenje izključenih vednosti in ne nazadnje kot alternativo predlaga ekologijo znanj ter medkulturne prevode. Članek na diskurzivni ravni pokaže, kako se obstoječe družbene realnosti prek izobraževanja (in v izobraževanju) sprevačajo v ideološke anticipacije, prek katerih ni mogoče misliti ne sodobnih družbenih problemov (konkretno, migracijskih tokov in družbenega fašizma) niti rešitev oziroma družbenih transformacij. S primerom sociologije postajanja pa nakaže antirasistično opismenjevanje, ki se zarisuje na preseku izključenih znanosti in brezpravnih ljudi, objektov naših diskurzov o človekovih pravicah.

Ključne besede: antirasistično opismenjevanje, epistemologije Juga, de Sousa Santos, libertarni municipalizem, kurdski demokratični konfederalizem

ANTIRACIST LITERACY: EPISTEMOLOGIES OF THE SOUTH AND COUNTER-HEGEMONIC BECOMING - ABSTRACT

The article attempts to answer the question of how to introduce the prospect of antiracist education in the time of social fascism that we now face in Europe. Based on the work of Portuguese oppositional postcolonialist Boaventura de Sousa Santos, the article decolonialises the Eurocentric monoculture of knowledge with the sociology of absences and the sociology of emergences; it responds to the epistemicide in Western sciences with the epistemologies of the South; in the possibility of global social justice, it addresses global cognitive justice, recognition and validation of excluded knowledge; and finally, presents the ecology of knowledge and intercultural translation as an alternative. The article reveals how through (and in) education, existing social realities have been twisted into ideological anticipation, which makes it impossible to think about contemporary social problems (specifically, migration and social fascism), let alone solutions or social transformation. In the case of the sociology of emergences,

the article calls attention to antiracist literacy, which is emerging at the intersection between excluded sciences and people without rights, the subjects of our human rights discourse.

Keywords: *antiracist literacy, epistemologies of the South, de Sousa Santos, libertarian municipalism, Kurdish democratic confederalism*

UVOD

Pričujoče besedilo se sooča s temeljnimi protislovji, ki jih na eni strani perpetuira moderna znanost (in izobraževanje) ter na drugi strani politika oziroma institucije upravljanja družbenega. Odgovoriti poskuša na vprašanje, kako v *družbeni fašizem* (Santos, 2007b, 2014, 2016) ali *diferencialistični rasizem* (Balibar, 2004b), ki smo mu v Evropi priča že vsaj od konca druge svetovne vojne, vpeljati perspektive za antirasistično izobraževanje oziroma opismenjevanje. Pri tem se naslanja na znanstvena dela in predavanja portugalskega opozicijskega postkolonialista, sociologa Boaventura de Sousa Santosa, ki med drugim, ob predpostavki sociologije odsotnosti in sociologije postajanja, dekolonializira evropocentrično monokulturo znanosti, časa, klasifikacij, prostora in produktivnosti. Pri tem na epistemicid zahodnih znanosti odgovarja z epistemologijami Juga. Za možnost globalne družbene pravičnosti se obrača na globalno kognitivno pravičnost ter priznavanje in ovrednotenje drugih izključenih, neobstoječih znanosti in vednosti. Ne nazadnje pa kot alternativo monokulturi znanja predlaga ekologijo znanj ter medkulturne prevode. Gre za množstvo novih teoretskih konceptov in spoznanj, s katerimi Santos (2002, 2004, 2006, 2007a, 2007b, 2007c, 2009, 2010, 2014, 2016) razpira temeljne predpostavke sodobnega družboslovja in humanistike. Pri opiranju na teoretike samohodce, pomembne za pedagogiko in andragogiko (Ortega y Gasset, Gramsci, Foucault idr.) in za širše družboslovje in humanistiko (Bloch, Benjamin, Polanyi idr.), ter v konverzaciji z neobstoječimi vednostmi in znanji protihegemonskih gibanj nakazuje tudi alternative oziroma vzvode družbenih emancipacij.

Kako bi lahko Santosove epistemološke in širše družbene, sociološke izsledke prevedli v premisleke za potrebe, s katerimi se sooča sodobno izobraževanje, pa je osrednji poskus tega prispevka, v katerem bom v ospredje postavila zlasti tiste vidike antirasističnega opismenjevanja, ki neposredno nagovarjajo rasistične in druge sovražne diskurze, vpete v evropske izobraževalne ustanove kot tudi v prevladujoče mišljenje (*common sense*). S pomočjo Santosovih teoretskih premislekov nakažem ideološke anticipacije, da z ideološkimi konstrukti realnosti ni mogoče misliti ne sodobnih družbenih problemov niti rešitev oziroma družbenih transformacij. Prav tako utemeljujem, zakaj je za premagovanje in prehajanje nakazanih preprek potrebna jasna opredelitev teoretskega konflikta ter soočenje z njim; da je za diskurz o antirasističnih perspektivah v izobraževanju (pa tudi širše v družboslovju in humanistiki) potrebna korenita rekonfiguracija številnih predpostavk, na katerih slonita tako sodobna znanost kot tudi izobraževanje. Četudi je bolj ali manj evidentno, da niti znanost niti izobraževanje za dileme, ki jih

odpiram v tem prispevku, še ne kažeta senzibilnosti, pa je tovrstni razmislek vendarle potreben, saj ga med drugim nakazuje horizont heterogenih protihegemonških *potencij* (Gregorčič, 2011), *de facto* demokratičnih postajanj, ki vznikajo zlasti na globalnem Jugu, na periferiji kapitalizma, s pomočjo zamolčanih epistemologij in proizvajanjem novih vednosti in znanj, metod in pristopov, ki solidarnost, pravičnost in egalitarnost že uveljavljajo v avtentičnih in neposrednih družbenih praksah – v alternativnih, avtonomnih in samodoločujočih skupnostih ter hote ali nehotе prek svojih družbenih, kulturnih, ekonomskih in političnih manifestacij, prek heterotopij in resonanc že vsaj tretje desetletje tudi protihegemonškim postajanjem v državah globalnega Severa nudijo besedišče, teorijo, refleksijo in prakso.

V četrtem poglavju zato na primeru osvobodilnih kurdskih bojev in njihovem snovanju demokratičnega konfederalizma nakažem, kaj bi lahko bila Santosova sociologija postajanj (Santos, 2014). Pojasnim namreč, kako se je diskvalificirana Bookchinova filozofija libertarnega municipalizma prevedla v aktualne kurdske libertarne boje, ki se za razrešitev kurdskega vprašanja obračajo k širši družbeni transformaciji, pri čemer rekonfigurirajo politične in družbene (pod)sisteme, družbena razmerja in percepcije na načine, kot smo jim priča pri najbolj samoživih revolucionarnih bojih (Gregorčič, 2011), denimo zapatistov v Mehiki, delavcih, adivasijih in sindikalistih Čatisgarhske osvobodile fronte v Indiji, participativnih demokratičnih praks, kot je denimo participatorni proračun v Portu Alegru v Braziliji, solidarnostnih ekonomij in kooperativizma, kot je denimo venezuelska kooperativa kooperativ – Cecosesola itn. (Gregorčič, 2005, 2011).

SOOČENJE Z OBJEKTI DISKURZOV O ČLOVEKOVIH PRAVICAH

»Nič nimam proti beguncem, migrantom ..., ampak ...«

»Mi lahko poskušamo vplivati samo neformalno, odločajo pa v parlamentu ...«¹

Hipoteza pravičnega sveta (Lerner, 1980) predpostavlja, da moramo ljudje svet videti kot pravičen prostor, v katerem dobimo tisto, kar si zaslužimo, in si zaslužimo tisto, kar smo dobili. Če na zgodovinske dosežke globalnega kapitalizma, kolonializma in patriarhata pogledamo s perspektive brezpravnih, torej tistih, ki so diskriminirani in izključevani, je to, kot zgoščeno povzame Santos (2014, VIII), »zmaga družbene regulacije v imenu družbene emancipacije, prisvojitve v imenu osvoboditve, nasilje v imenu miru, uničenje življenja v imenu svetosti življenja, kršenje človekovih pravic v imenu človekovih pravic, družbeni fašizem v imenu politične demokracije, nelegalno plenjenje v imenu pravne države, asimilacija v imenu raznolikosti, individualna ranljivost v imenu individualne avtonomije, stvaritev podčloveštva v imenu človeštva ...«. Priča smo *diferencialističnemu rasizmu* (Balibar, 2004b), to je rasizmu, ki je utemeljen

¹ Večkrat ponavljajoče se izjave na domačih in mednarodnih znanstvenih srečanjih pedagogov in andragogov v letih 2016 in 2017, ki se jih je udeležila avtorica tega besedila in izjave zabeležila.

na poudarjanju nepremagljivosti prehajanja kulturnih razlik. Po drugi strani pa nas *abstraktni antirasizmi*, ki jih sicer generirajo tako dominantni kot dominirani razredi, racionalizirajo pa zlasti intelektualci, ki niso sposobni zapopasti »psiholoških in socioloških zakonov migracijskih tokov« (Balibar, 2004b, str. 120), vodijo do preventivnih policijskih (in vojaških) ukrepov in izrednih stanj, ki omogočajo legalen suspenz nekaterih temeljnih človekovih pravic (Agamben, 2004a, 2004b) in prerastejo v normo oziroma pravilo. Tak eklatanten primer, ki nam pojasni vse nakazane dihotomije in končno tudi suspenz človekovih pravic, je bila procedura sprejemanja spremembe Zakona o tujcih, s katero je slovenska vlada (januarja 2017) zaprla mejo pred begunci, četudi je (kot je to dokazovala vrsta domačih in tujih pravnih strokovnjakov ter Svet Evrope) to storila v nasprotju z ustavo, evropskim pravom in mednarodnimi konvencijami. Še bolj radikalnim praksam smo priča na Bližnjem vzhodu, ki jih ne zmore zapopasti niti ustaviti nobeno mednarodno pravo, čeprav sta prepoved in preprečevanje genocida vseobsegajoči normi (*ius cogens*) mednarodnega prava. Tako si denimo intelektualci in aktivisti, združeni v *BRussells tribunal*,² že desetletje prizadevajo obsoditi Združene države Amerike in njene zaveznike na podlagi dokazov o genocidu nad iraškim ljudstvom (Douglas, Albayaty in Al Bayaty, 2010).

Čeprav Evropa ni deklarativno politično fašistična (razen v vse bolj množičnih ekstremno desno orientiranih političnih strankah, kot so francoska Nacionalna fronta, grška Zlata zora, madžarska Jobbik itn., ter organiziranih sovražnih skupinah, kot je Pegida oziroma gibanje Patriotskih Evropejcev proti islamizaciji Zahoda, če naštejemo le nekatere), temveč demokratična, je družbeno fašistična, kar je Santos utemeljil v številnih svojih delih (Santos, 2007b, 2010, 2014). Na simpoziju v Hamburgu preteklo leto pa je aktualne migracijske tokove ter z njimi povezan evropski fašizem predstavil takole:

»Živimo v družbah, ki so politično demokratične, družbeno pa fašistične [...] Družbeni fašizem ni politična oblika [...] je oblika družbenosti; oblika ekstremne neenakosti v odnosih moči v družbenem življenju. Tako ima najmočnejši del v tem neenakem odnosu vitalno moč nad preostalim delom in njegovimi možnostmi, ali povedano drugače, drugi del je pravzaprav onkraj dosega pravic, saj je pod vitalno oblastjo močnejšega [...] Družbeni fašizem je situacija, v kateri oseba, ki živi pod pogoji družbenega fašizma, ni v celoti človek. To so osebe, ki nimajo človekovih pravic, v glavnem zato, ker nimajo *Urrecht*, temeljne pravice, pravice biti človek. To so podljudje. Pravzaprav je naša zgodovina, celotna evropska zgodovina, tista, pri kateri gre koncept človeštva vedno z roko v roki s podčloveštvom. Vedno so skupine ljudi, ki niso popolni ljudje. [...] Kaj pomeni biti nepopoln človek? To je nekdo, ki ga veže več dolžnosti kot pravic. In zato v našem današnjem svetu večina ljudi

² To sodišče je nastalo leta 2004 po enakih načelih in principih kot tisto, ki ga je leta 1966 ustanovil Nobelov nagradjenec Bertrand Russell z Jeanom-Paulom Sartrom ter vrsto drugih intelektualcev. Russellovo sodišče je nastalo z namenom obravnave vojnih zločinov ZDA v Vietnamu, kasneje pa tudi vojnih zločinov ZDA v državah Latinske Amerike, Iraku, Palestini itn.

ni subjekt človekovih pravic, pač pa so objekti naših diskurzov o človekovih pravicah. Kajti nimajo te popolne človečnosti, prek katere bi bili upravičeni do človekovih pravic glede na konvencionalno razumevanje človekovih pravic [...] Begunci v Evropi danes niso popolni ljudje; živijo pod družbenim fašizmom [...] Glede na to, kako jih obravnavajo, niso popolni ljudje. Živijo v permanentnem stanju izjeme.« (Santos, 2016)

Torej, če nimamo kaj prida povedati proti beguncem in migrantom, kaj pa potemtakem imamo povedati o njih in vseh drugih *nepopolnih ljudeh, podljudeh, brezpravnih, divjakih* (Santos, 2007b, 2014, 2016)? Če ne moremo vplivati formalno, četudi delujemo v formalnih (znanstvenih) institucijah, in soodločati, četudi smo že drugo desetletje pod evropsko doktrino aktivnega državljanstva in multikulturalizma, kako pa lahko vendarle interveniramo v *družbeni fašizem* (Santos, 2016) oziroma *diferencialistični rasizem* (Balibar, 2004b)? Morda z nečim tako nezaslišanim, kot je to, da prenehamo *de facto podljudi in neljudi* v naših družbah prenehati v subjekte; da prenehamo objekte svojih diskurzov o človekovih pravicah humanizirati; da to prenehamo početi v imenu človekovega dostojanstva in demokratičnih vrednot, civilizacijskih norm in družbene solidarnosti? Šele s spoznanjem, da vladavina prava producira mnogotere heterogene množice *brezpravnih*, lahko namreč zapopademo družbeno realnost, ki je *de facto* fašistična in zahteva intervencijo vseh družbenih podsistemov, vseh družbenih skupin in skupnosti ter seveda terja nemuden odziv tudi vzgojno-izobraževalnih institucij in podsistemov, ki so dolžni podajati neizmišljene družbene realnosti. Pred pedagogiko in andragogiko je zato nedvoumno vprašanje o doslednosti izobraževanja za demokracijo, to je vprašanje dekolonizacije (ali defetišizacije) tako imenovanega »demokratičnega izobraževanja«, ki znanje in vednosti o družbenih realnostih, »kot bi morale biti«, predstavlja »kot obstoječe družbene realnosti«, ki iluzije podaja kot resnice in resnice sprevrča v iluzije. Prav tako pa je poleg vsega, kar učimo (in kako učimo), še zlasti pomembno, kaj izpuščamo, kaj zamolčimo, kaj pustimo zapuščeno; kar se po eni strani sprevrča v *sindrom zavrženih* (denimo, zavrženi delavci, *workers left behind*, zavržena območja, *left behind places*) in po drugi vznika v (še naprej nevidnih) *potencialih* (Gregorčič, 2011) – *de facto* demokratične in osvobodilne procese, ki jih politika in mediji poimenujejo »terorizem«. O tem bo govorilo četrto poglavje. Spoznanje, kaj in zakaj smo iz izobraževalnega procesa izpustili, kot tudi, zakaj smo določene procese imenovali »demokratične«, že razpira heterogeno polje teoretskih in družbenih konfliktov, s katerimi se je treba soočiti tako na znanstveni ravni kot tudi na ravneh družbenih realnosti.

Z GLOBALNO KOGNITIVNO PRAVIČNOSTJO DO GLOBALNE DRUŽBENE PRAVIČNOSTI

»Razmišljati moramo o situacijah postmigracijskega obdobja, ki je pred nami ...«

»Vedno jih (*begunce, migrante itn., op. a.*) je treba na novo definirati, saj vidimo, da se te opredelitve spreminjajo ...«³

Izjave, značilne za politične in neznanstvene diskurze, vstopijo v znanstvene argumentacije tedaj, ko znanstveni aparat odpove; ko umanjajo razpoložljiva in primerna znanstvena orodja, ko umanjajo analitične zmožnosti zapopadenja perečih družbenih problematik z obstoječimi in že uveljavljenimi koncepti; ko se s teoretskimi konflikti ni več mogoče soočiti brez nasilja nad samo teorijo, torej z velikim tveganjem ideologije. Sodobnemu družboslovju in humanistiki se tovrstne implozije perpetuirajo vse pogosteje, pa ne le zaradi vse pogostejših finančnih, gospodarskih, okoljskih, socialnih, migrantskih in drugih kriz, ne zaradi neoliberalizma in hegemonije same na sebi, tudi ne samo zaradi šibkosti postmodernih in drugih paradigem 20. stoletja, temveč zlasti zaradi preganjanja teorije; teorije v njeni nedokončnosti, ovrgljivosti in spremenljivosti (teorije v njeni neideološkosti in nedogmatskosti) ter teorije v njeni zmožnosti anticipiranja utopije, utopije v Blochovem smislu ozaveščenja še-ne (*Noch-Nicht*) (Bloch, 1986). Ko teorija »ostane brez institucionalne podpore« (Močnik, 2001, 2012, 2013; Avtorska skupina, 2013), penetrira v tiste sfere družbenih realnosti, kjer lahko ostaja živa (je bodisi reflektirana, aplicirana, prakticirana itn.), išče zatočišča, kjer se lahko poraja. In vse bolj prepričljivo se kaže spoznanje, da teorijo v največji meri absorbirajo, uporabljajo, prenejajo in reflektirajo globalna protihegemonika gibanja (Močnik, 2006) oziroma *potencie* (Gregorčič, 2011).

Družboslovje in humanistika sta bila prignana tako daleč, da epistemicida, ki se je zgodil v imenu zahodnih znanosti (Santos, 2010, 2014), moderne, demokracije in napredka, niti ne zaznata več. Zato se danes na znanstvenih srečanjih preizprašujemo o (ne)adekvatnosti poimenovanj za objekte naših diskurzov o človekovih pravicah, ne pa o naši dehumanizaciji in fetišizaciji, s katerima »ljudi na begu« pred vojnami in vsesplošnim pustošenjem, destrukcijo in uničevanjem vsakič znova definiramo, opredeljujemo, kategoriziramo, hierarhiziramo, homogeniziramo, nevtraliziramo itn. Pri tem pa si postavljamo psevdoznanstvene dileme, kot je denimo ta o postmigracijski dobi, četudi so prisilne in neprisilne množične migracije zaznamovale celotno zgodovino človeštva, ne nazadnje tudi 20. stoletje, in kot se kaže, prihajajoče stoletje napoveduje še bolj intenziven, fluiden in še bolj heterogen pretok (vojn, dela, kapitala ter posledično še bolj intenzivne, fluidne in heterogene migracije) in ne njegov konec ali razrešitev. O postmigracijskem obdobju, ki je vstopilo v znanstvene diskurze, bi nemara lahko verodostojno razpravljali šele tedaj, ko bi usahnile vojne, ki jih sooblikujemo prek hegemonskih sil, in ko bi vsaj potencialno nastopila možnost za globalno družbeno pravičnost, kar pa bo, kot trdi Santos (2014),

³ Večkrat ponavljajoče se izjave na domačih in mednarodnih znanstvenih srečanjih pedagogov in andragogov v letih 2016 in 2017, ki se jih je udeležila avtorica tega besedila in izjave zabeležila.

mogoče šele z globalno kognitivno pravičnostjo, s pripoznanjem in ovrednotenjem vseh izključenih, diskvalificiranih znanj, vednosti, filozofij in modrosti, ki so bile zavržene in (re)producirane kot neznanstvene, kar Santos imenuje »neobstoječe«.

Santosovo (2014) razumevanje epistemicida oziroma proizvajanja »neobstoječih vednosti« je utemeljeno na petih logikah razumevanja neobstoja oziroma v tako imenovani sociologiji odsotnosti (Santos, 2014). Prva logika prebiva v monokulturi znanja – v tem, da sta moderna znanost in visoka kultura postali edini kriterij resnice in estetske vrednosti, vse ostalo, kar ni prepoznano in legitimizirano s tem kanonom, pa je avtomatično neznanstveno. Druga logika je nastanjena v monokulturi linearnega časa – v prepričanju, da je čas linearen in da ga zapovedujejo države iz jedra globalnega sistema, medtem ko je vse ostalo zaostalo (predmoderno, nerazvito itn.). Tretja logika je monokultura klasifikacij, utemeljena na nevtralizaciji razlik in različnosti (rasnih, spolnih, nacionalnih, etničnih idr.). S pomočjo te se populacije prerazporejajo in klasificirajo tako, da se permanentno nevtralizirajo hierarhije in se vzpostavljajo navidezne enakosti, *de facto* pa imamo, kot sem pokazala že v prejšnjem poglavju, ljudi in neljudi, pravne in brezpravne državljane itn. Četrta logika prebiva v monokulturi univerzalnega in globalnega, in sicer na način, da globalne entitete in realnosti svoj domet vedno utemeljujejo kot univerzalen ali globalen, vse druge entitete ali realnosti pa podredijo v oblike partikularnega ali lokalnega, ki si ne zasluži postati kredibilna alternativa temu, kar obstaja kot globalno oziroma univerzalno. Peta, zadnja logika pa je monokultura produktivnosti, ki temelji prav na kapitalistični produktivnosti in učinkovitosti brezobzirne rasti, ki jo poganjajo sile trga. Ta logika naslavlja brezobzirno rast, zato neproduktivnost v človekovem delu prepoznava na primer v profesionalnih diskvalifikacijah, pomanjkanju spretnosti, lenosti itn.; v naravi pa je za monokulturo produktivnosti nevarna na primer nerodnost ali sterilnost.

Če vseh pet logik oziroma manifestacij monokulturnih racionalnosti (Santos, 2007a, 2014) strnemo v enostavna poimenovanja, potem so naše okcidentalistične realnosti znanstvene, razvite ali napredne, nadrejene, globalne in produktivne. Vse ostale s strani zahodne moderne proizvedene kot neobstoječe realnosti pa nevedne, nerazvite, podrejene, lokalne in neproduktivne. Zato sociologija odsotnosti (Santos, 2014) preiskuje in si prizadeva pojasniti vse tisto, kar ne obstaja, kajti to je aktivno proizvedeno kot neobstoječe – kot nekredibilna alternativa temu, kar obstaja. Cilj sociologije odsotnosti je tako v tem, da nemože (neobstoječe objekte) transformira v mogoče (obstoječe objekte) – da naslovi vseh pet logik monokulture (ki smo jih navedli v predhodnem odstavku) in jih nadomesti z ekologijami: (1) ekologijo znanj; (2) ekologijočasnosti; (3) ekologijo priznavanja; (4) ekologijo preseganj in (5) ekologijo produktivnosti. Prva identificira diskvalificirana znanja in merila, ki delujejo v družbenih praksah, s predpostavko, da ne obstaja generalna vsevednost oziroma generalna nevednost, temveč da je vsa nevednost le nevednost določenih vednosti in da je vsevednost zgolj preseganje določene nevednosti. Kot drugo poskuša Santos z ekologijočasnosti osvoboditi tiste družbene prakse, ki ne sledijo linearni percepciji časa, ki jo je prevzela zahodna moderna, v njihovi lastni sodobnosti; torej, da so lahko družbene prakse, ki se manifestirajo v percepciji cikličnih, cirkularnih in drugih

časovnosti, enako sodobne, kot so sodobne visokotehnološke ali pa politične prakse zahodnih transnacionalnih korporacij. S tretjo, ekologijo priznavanja, išče nove artikulacije med enakostjo in različnostjo in predpostavlja enake različnosti z vzajemnim pripoznavanjem. Ekologija preseganj lokaliziranemu globalizmu (tako Santos opredeli lokalno, ki je bilo integrirano v hegemonsko globalizacijo) zoperstavlja alternative družbenih praks, ki dekolonializirajo lokalno in se protihegemonsko reglobalizirajo. Pri tem sociologija odsotnosti predlaga uporabo kartografskih imaginacij, ukvarjanje s kognitivnimi shemami, ki lahko simultano obravnavajo različne obsege artikulacij (lokalno vs. globalno). In peta – ekologija produktivnosti rekuperira⁴ alternativne produkcijske sisteme, ki se kažejo v novih oblikah solidarnostne ekonomije, soupravljanju, samoupravljanju, ljudskih samorganiziranih itn. Ta zadnja ekologija nas sooča tako z razvojno paradigmo, ki naslavlja neskončno gospodarsko rast, kot tudi s prevlado akumulacije nad redistribucijo.

MEDKULTURNI PREVODI IN EKOLOGIJA ZNANJ Z OBJEKTI DISKURZOV O ČLOVEKOVIH PRAVICAH *IN SITU*

Do sorodnih spoznanj, kot jih s sociologijo odsotnosti utemelji Santos (2014), je že v sedemdesetih letih 20. stoletja pripeljala tudi teorija socialne ekologije, ki jo je utemeljil Murray Bookchin s svojimi sodelavci (Bookchin, 1978, 1990a, 1990b, 1996a, 1996b, 1999, 2005; Chodorkoff, 1983, 1998), zlasti z delom *Ekologija svobode* (Bookchin, 1991). V primerjavi s Santosom, ki se globalne družbene in kognitivne pravičnosti loteva predvsem s sociološkega in pravnega gledišča, pa je Bookchinova socialna ekologija izhajala iz filozofije in antropologije, iz simbiotičnega pogleda na načela evolucije narave in razvoja družbe – iz dialektičnega naturalizma – dialektičnega razmerja med organsko naravo (prva narava) in človeško zgodovino (druga narava). Čeprav je v prvi naravi proces evolucije tekkel v smeri adaptacije na okolje, v drugi naravi pa v smeri podreditve oziroma prisvojitve, se za Bookchina prva in druga narava ne izključujeta. Vsebudeta razlike, ki jih je vredno premisliti pri kritični analizi kapitalistične družbe, saj ponujajo spoznanja za možnost preišljanja družbene transformacije. Teorija socialne ekologije je prek raziskovanja procesov, značilnih za evolucijo narave, opredelila šest načel, po katerih deluje prva narava.⁵ Ta teži h gibanju (1) k vse večji heterogenosti, celovitosti in svobodi; (2) k enotnosti ob različnosti; (3) k nehierarhičnosti; (4) k vzajemnosti in koevoluciji; (5) njeno

⁴ Rekuperacija je termin, ki sem ga že natančneje opredelila (Gregorčič, 2011, str. 13–14). Prezemam ga iz diskurzov protihgemonskih gibanj v Latinski Ameriki (oziroma kot jo imenujejo uporni na tistem delu Juga, *Nuestra America*). V našem okolju je bil v uporabi za opredeljevanje sprevačanja revolucionarnih praks, ki so prihajale kot civilne, ljudske in revolucionarne pobude, pa si jih je oblast prisvojila, jih institucionalizirala in izrabila. Gibanja v Latinski Ameriki pa ta termin v zadnjih desetletjih uporabljajo v izvornem latinskem pomenu: *re-cuperare* – »spet dobiti, nazaj dobiti, nazaj si pridobiti« in tudi »vnovič oprostiti, osvoboditi, rešiti«. S tem pojmom poimenujejo simbolno odtujevanje vsega, kar pripada ljudstvu, svobodi, pravičnosti, človekovemu dostojanstvu, ne pa kapitalu in hegemonom. Pri tem izpostavljajo zlasti rekuperacijo zgodovine zatiranih, ponovno osvobajanje svoje kulture, simbolov, jezika, mitologij in zgodovine revolucionarnih bojev. V tem – izrazito libertarnem – pomenu rekuperacijo uporabljam tudi v tem prispevku.

⁵ Natančneje sem o filozofiji socialne ekologije pisala že v Gregorčič (2005, 2009, 2011).

gibanje določata težnja po homeostazi ali dinamično balansiranje (6) ter zasledovanje načel spontanosti (Bookchin, 1991). Močno poenostavljen linearni model kapitalističnih družb (kar Bookchin imenuje druga narava) pa stremi k vse večji (1) homogenosti; (2) parcialnosti, razdrobljenosti in razločenosti; (3) hierarhizaciji; (4) nepovezanosti oziroma izključevanju; (5) tekmovalnosti in (6) k linearnosti oziroma determiniranosti. Prav v načelih, ki so utemeljeni v prvi naravi, teorija socialne ekologije prepozna možnost za egalitarnejšo drugo naravo (za nove družbene procese v kapitalističnih družbah). Za ponovno harmonizacijo narave in družbe Bookchin predlaga spremembo človekove družbe prek upoštevanja šestih temeljnih načel, po katerih deluje prva narava (Gregorčič, 2009, 2011). Povedano drugače, visoko kompleksna razmerja organske narave, ki so protislovje sodobnih kapitalističnih družb, lahko služijo kot invencija za ekološko in egalitarno družbo. Principe prve narave so posnemale prenekatero visoko egalitarne zgodovinske skupnosti, pa tudi vrsta avtonomnih staroselskih skupnosti, na kar so antropologi opozarjali še v osemdesetih letih 20. stoletja (danes o tem piše zlasti aktivistična oziroma *outsiderska* antropologija, četudi se tovrstne prakse že tretje desetletje razraščajo predvsem v protihegemonskih, avtonomnih in horizontalnih globalnih družbenih gibanjih). Vse od sedemdesetih let 20. stoletja se namreč tako na periferiji kapitalizma kot v jedru svetovnega sistema vse pogosteje porajajo sociologije postajanj (Santos, 2014) – samodoločujoče, samoupravljane, demokratične in egalitarne skupnosti oziroma *potencie* (Gregorčič, 2011), ki upoštevajo tovrstna načela evolucije narave v lastnih družbenih praksah.

Bookchin (2005) pa je šel še dlje in poskušal pokazati, kako bi se sodobne kapitalistične družbe modernega Severa ter raznovrstna staroselska in druga brezpravna ljudstva, ki se soočajo z *lokalizirano globalizacijo* (Santos, 2014), lahko zoperstavili globalnemu kapitalizmu in hegemonskim razmerjem ter diverzifikacijam, ki jih proizvaja neoliberalna globalizacija. Zato je predlagal model libertarnega municipalizma, obliko participativne demokracije, ki jo prebivalci mesta uresničujejo prek ljudskih skupščin, zborovanj in soodločanja. Bookchin je živel v Vermontu, eni najmanjših zveznih držav ZDA, kjer se ljudske skupščine kot oblika neposredne, participativne demokracije prakticirajo že več kot dvesto let. Gre za obliko neposredne demokracije, pri kateri državljani (meščani) odločajo (ali pa vsaj soodločajo) o razvoju mesta (in države), postavljajo prioritete in razvojne smernice, ki jih oblasti tudi izvajajo. Bookchinov libertarni municipalizem je vpeljal participativno soodločanje prek antiavtoritarnih in avtonomnih praks, utemeljenih s socialno ekologijo, ki so bile zelo podobne, če ne tudi identične tistim, ki so jih razvili aktivni meščani v Portu Alegru v Braziliji in kar je med drugim desetletja spremljal in analiziral tudi Santos (2005). V tem brazilskem mestu so aktivni meščani leta 1989 uvedli revolucionarno obliko instituta participatornega proračuna, kar se danes šteje za inovativen revolucionaren odgovor ljudstva na gospodarsko krizo, korupcijo in klientelizem, za demokratičen participativen »proces od spodaj navzgor«, ki je prinesel širše družbene in politične spremembe. Participatorni proračun so kot politično (kolonialno) prakso kasneje transnacionalne organizacije (Svetovna banka, Združeni narodi, OECD, UNESCO, USAID in EU) implementirale zlasti v globalni Jug, kot »proces od zgoraj navzdol« in kot »neokolonialen pristop« (glej Gregorčič in Jelenc Krašovec, 2016 in številne reference tam).

Zakaj je bila pravkar navedena razmeroma zgoščena predstavitev Santosove in Bookchinove teorije potrebna? Najprej zato, da pokažem, kako se lahko medkulturni prevodi in ekologija znanj srečajo z realnimi, avtentičnimi, libertarnimi in demokratičnimi boji brezpravnih divjakov, z objekti diskurzov o človekovih pravicah *in situ*, v osvobojenih in še-ne-osvobojenih kurdskih mestih v Iraku, Siriji, Iranu in Turčiji, ki s poudarjanjem strategije libertarnega municipalizma (oziroma demokratičnega konfederalizma, kot ga je utemeljil Öcalan, glavni protagonist Kurdske delavske stranke, pobudnik nove prokurdske Ljudske demokratične stranke, ki pomembno vpliva ne le na turške, temveč tudi na sirske in iraške Kurde in druge manjšine) rekonfigurirajo samo politično imaginacijo osvoboditve. Demokratični konfederalizem namreč najprej naslavlja osvobajanje turške (sirske, iraške, iranske) družbe in posledično (ter dolgoročno) razrešitev kurdskega vprašanja, ki pa ni več osamosvojitve oziroma odcepitve kurdskih območij, temveč demokratično in avtonomno soupravljanje kurdskih skupnosti (naselij, občin, entitet) prek ljudskih skupščin, brez potrebe po nacionalni državi in njenem vmešavanju v demokratično ljudsko soodločanje (Biehl, 2012; Burç, 2016; Cattivo, 2014; Dirik, 2016). Demokratični konfederalizem ali brezdržavna demokracija sloni na šestih stebrih: na enakosti spolov, političnem samodoločanju, sekularizmu, kulturni raznolikosti, samoupravljanju oziroma skupnostnem gospodarstvu ter na socialni ekologiji.

Če se nam na eni strani dogajajo neke vrste resničnostni šovi, kot sta Brexit in Trump, in se v okviru tega preizprašuje sindrom zavrženih (*left behind*) delavcev, regij, območij (čeprav ta koncept, kot ga premišljajo nekateri avtorji danes, ni utemeljen le na ruralnem in delavskem zaledju belega moškega, temveč, kot kažejo številni primeri, zlasti na drugi in tretji generaciji priseljencev, ki ostajajo brezpravni in deprivilegirani ne glede na svoje žrtvovanje; poudarjajo tudi mlade in ženske),⁶ smo po drugi strani priča demokratičnim in libertarnim procesom v najbolj represivnih vojnih žariščih globalnega Juga. Ena takih so kurdska območja (Rojava, Bakur, Kobani itn.), kjer se spopadajo svetovne vojaške, finančne in gospodarske velesile; verski fundamentalizmi; nacionalne države in terorizmi; patriarhalne in druge oblike zatiranja in nadvlade. Kljub nezamisljivi represiji, genocidom itn. Kurdi ne le branijo svoje skupnosti, temveč anticipirajo dolgoročne alternative za širšo turško (idr.) družbo. Z demokratičnim konfederalizmom (in njegovo družbeno pogodbo) so zastavili več izhodišč, ki jih ne dosega niti naše zahodne demokratične

6 Izraz *left behind* je na osmi trienalni konferenci ESREA pri premišljanju Brexita uporabil John Field (2016) kot termin, ki se je začel množično uporabljati za nepričakovan referendumski rezultat v Veliki Britaniji, v zadnjem letu pa se je še zlasti po zmagi Trumpa začel pojavljati v raznorodni literaturi. Sama ga vidim kot neki sindrom, zato ga tako tudi poimenujem, kajti z njim so interpretacije volilnih oziroma referendumskih izidov po eni strani zelo hitro potešile »apetite« po razlagi, kaj se je pravzaprav zgodilo, da je zmagal »nemogoč kandidat« oziroma da bo Velika Britanija izstopila iz EU; po drugi strani pa ne le, da so poudarile le neki segment problematike, ampak so usmerile diskusijo stran od problema: razlagale so namreč, da so za Trumpa ali za Bexit volili starejši beli moški iz delavskega razreda in ruralnih delavskih naselij, na katere je politika in država pozabila. Več kot relevantni so prispevki, ki kažejo, kdo je v resnici »left behind« v Veliki Britaniji in ZDA (druga in tretja generacija priseljencev iz Azije, Latinske Amerike itn.; ženske; brezposelni mladi itn.). Ker je ta tematika intrigantna, aktualna in kompleksna, se ji nameravam posvetiti v enem od svojih prihodnjih prispevkov.

družbe: participativno in konsenzualno soodločanje na ravni skupnosti (tovrstne prakse, imenovane »mirovni in konsenzualni sveti«, so že obstajale med sirskimi Kurdi leta 1990, pa jih je režim leta 2000 zatrl); samodoločanje (samoupravljanje) širših avtonomnih območij; nepatriarhalnost oziroma *jineology* kot teoretski okvir, ki v osrčje boja postavlja popolno opustitev patriarhata; spolna (etnična, rasna, verska, manjšinska idr.) egalitarnost s poudarkom na emancipaciji žensk ter s 40-odstotno zastopanostjo žensk na vseh političnih in drugih nivojih alternativnih sistemov, ki jih ustvarjajo, s posebnimi institucijami, ki jih vodijo ženske in ki imajo na ženske osredotočene programe, denimo raznovrstne ženske (samo)obrambne enote itn. (kjer ne gre le za vojaško oziroma fizično samoobrambo, ampak tudi za obrambo v kulturnem in simbolnem smislu); dualno predsednikovanje (vsako funkcijo zasedata moški in ženska, pri čemer žensko volijo samo ženske, moškega pa tako moški kot ženske), družinska sodišča s stoddotno žensko zasedbo itn. (Biehl, 2012; Burç, 2016; Cattivo, 2014; Dirik, 2016; Casier in Jongerden, 2012).

Ne le, da se vsi ti principi že udejanjajo v praksi (v Rojavi že od leta 2004), kljub vojni, embargu itn., avtonomne kurdske samoupravljane skupnosti še naprej rekuperirajo izključena znanja in vednosti zgodovine kurdskih bojev ter se poslužujejo tega, kar Santos (2014) imenuje medkulturni prevodi. Če omenim samo dva primera: za invencijo demokratičnega konfederalizma so uporabili že omenjeni Bookchinov libertarni municipalizem, torej koncept, ki so ga zahodne znanosti (in aktivizmi) zavrnila in zavrgle ter s tem obsodile kot nerelevantno teorijo; s prepoznavanjem in ovrednotenjem libertarnih praks *potencij*, zlasti z globalnega Juga (od zapatističnega *autogestión* pa do drugih eksperimentov v Latinski Ameriki in Aziji), so v svoj boj poustvarjanja nove družbenosti integrirali tudi že uveljavljene demokratične prakse ljudstev in *potencij* z avtonomnimi in horizontalnimi oblikami samodoločanja in samoupravljanja. Pri tem pa niso zgradili le alternativnih podsistemov (upravnih in drugih političnih institucij; močne civilne družbe; solidarnostnih ekonomij; samoupravljanja agrarnih površin; alternativnih medijev itn.), temveč tudi alternativne izobraževalne institucije (podrobneje o izobraževanju, jezikovni raznolikosti in kulturnem bogastvu v svoji doktorski dizertaciji piše Saeed (2014)). Kot primer je morda zanimivo razmisliti, zakaj alternativne kurdske policijske akademije v prva predavanja vključujejo vsebine o nenasilnem razreševanju konfliktov in poznavanje feminističnih teorij.

Če na kratko strnem: aktualni kurdski boji, ki potekajo pod diktaturo različnih državnih režimov, vojn in embarga, so vendarle pokazali to, k čemur stremi Santosova sociologija postajanj: da naša družba ne bo demokratična, če ne bo krepila skupnostnih in participativnih demokratičnih praks (tudi učnih praks – torej tega, kar je globalni hegemonski kapitalizem homogeniziral in hierarhiziral, da je lahko »vse ostalo« diskvalificiral), kajti alternativna družba ne more imeti demokratičnih praks brez demokracije znanj in vednosti. Primer kurdskih libertarnih bojev nam tako kaže, kako bi se lahko približali utopiji (še-ne) ali temu, kar Santos poimenuje preudarno znanje za dostojno življenje (Santos, 2014).

SKLEP

Četudi Santos (2014) ne piše perspektiv za antirasistično opismenjevanje, temveč anticipira epistemologije Juga, lahko iz njegovega bogatega opusa teoretskih refleksij, ki izhajajo iz socioloških, epistemoloških, zlasti pa iz pravnih premislekov, vendarle potegnemo nekaj implicitnih sklepov, ki jih s svoje perspektive dopolnjujeta Bookchinova teorija socialne ekologije in njegov libertarni municipalizem (Bookchin, 1991, 2005). Četudi so ugotovitve v tem članku na neki način poskus prevoda Santosovih socioloških in epistemoloških razmislekov v pedagoška in andragoška vprašanja, pa jih Santos vendarle implicitno že zapiše, zato je so nekako le na novo umeščene prek kontekstualizacije konkretne libertarne prakse brezpravnih in zatiranih v vojni, neposredni konfrontaciji z globalnim političnim in družbenim fašizmom.

V članku sem poskusila izluščiti naslednje ugotovitve, ki so pomembne za izobraževanje (kot tudi za širše družboslovje in humanistiko): prvič, da s prenavljanjem *de facto podljudi, neljudi, brezpravnih, divjakov* v naših družbah v objekte svojih diskurzov o človekovih pravicah ne humaniziramo ne »njih« ne naše družbe, ki jo še naprej imenujejo »demokracija«, temveč zgolj utrjujemo družbeni fašizem in diferencialistični rasizem. To počnemo s tem, ko *de facto podljudi, neljudi, brezpravne* kategoriziramo, nevtraliziramo, analiziramo, umeščamo itn., najpogosteje brez vsakršnega soočenja s fašizmom in genocidom, zgodovinskim zatiranjem itn., ki ga te populacije preživljajo desetletja oziroma stoletja. Pokazala sem, kako se fetišizacija imaginarnih beguncev in migrantov, utemeljenih v tokovih, koridorjih itn., v imenu človekovega dostojanstva in demokratičnih vrednot, civilizacijskih norm in družbene solidarnosti, ki perpetuira v družboslovju in humanistiki, prevaja tudi v pedagogiko in andragogiko, v njune diskurze in prakse na znanstvenih in strokovnih srečanjih. To nikakor ni nova stvar. Enako nemoč znanosti smo doživljali tudi med balkanskimi vojnami, ob izbrisu itn. Zato smo kot strokovnjaki dolžni na novo premisliti, kaj vse bi potrebovali za afirmacijo antifašizma in antirasizma – začeni s vsebinami v osnovnošolskih in drugih kurikulumih (in ne zgolj v okviru predmeta zgodovina), kot tudi z ustreznostjo metod poučevanja. V tem pogledu bi bilo relevantno priklicati prenekatero avtorje, ki ne sodijo v kanon prevladujočih znanosti. Denimo obuditi »poslušanje prek razlik« (*listen across differences*) (Haig-Brown, 2003, str. 418) ali pa »pedagogiko neudobja« (*pedagogy of discomfort*) (Boler, 1999), »pedagogiko prek pričevanj« (kar sama uporabljam in razvijam doma, v tujini pa so se v tej smeri razvili izjemno raznoliki pristopi) itn. Pri pedagogiki neudobja se, na primer, od predavatelja zahteva, da svoje pogosto izolirano in izolirajoče izobraževalno delo umesti v zgodovinski in politični kontekst, ki vključuje razredna, spolna, rasna, hegemonika in druga razmerja, s katerimi smo identificirani in s katerimi se identificiramo. Ker so čustva del družbenega telesa in politične prakse, jih moramo izkusiti v izobraževanju. Bolerjeva trdi, da jih moramo uporabiti kot mesta odpora namesto oblike družbene kontrole.

Zato bi bilo treba premisliti tako tisto, kar učimo, kako učimo, ter tudi, kaj in zakaj smo iz izobraževalnega procesa izpustili, kaj zamolčali, dekontekstualizirali, izbrisali. Kaj je bilo iztrgano iz družbenih realnosti in umeščeno v imaginarne realnosti, ki proizvajajo

drugost in drugega. Na to opozarjajo in odgovarjajo različni pristopi kritične pismenosti (v tej številki Andragoških spoznanj o tem podrobneje v intervjuju z Urško Breznik). Vprašati se moramo tudi, zakaj je tema, ki jo odpiram v tem članku, tako rekoč neobdelana – prepuščena neobstoječemu, nerelevantnemu. Zakaj so v Sloveniji v zadnjih dveh desetletjih umanjale raziskave o antirasizmu v predavalnici, o antirasistični pedagogiki, o mirovniški pedagogiki ipd. Samo prek premišljanja tovrstnih samoumevnosti in izključenosti se bo navidezna podoba demokracije slej ko prej razblinila v vsej svoji nepopolnosti, protislovnosti in sovražnosti. Samo tako se bo pokazala trivializacija demokracije, ki nas v imenu promocije globalnega kapitalizma pelje v *pluralni fašizem*, ki ga zgodovinsko gledano še nikdar nismo imeli (Santos, 2007b, str. 62): »da družbeni fašizem soobstaja z liberalno demokracijo, da stanje izjeme soobstaja z ustavno normalnostjo, da civilna družba soobstaja s stanjem narave in da nepravna zakonodaja soobstaja s pravno državo«.

Kot drugo sem opozorila, da bodo vsakršna prizadevanja za globalno družbeno pravičnost neplodna brez angažiranja in prizadevanj za globalno kognitivno pravičnost, kar je temeljno izhodišče *epistemologij Juga* (Santos, 2006, 2007a, 2007b, 2010, 2014), saj poleg epistemologij posredno naslavlja tudi pedagogiko in andragogiko (ali bolje pedagogike in andragogike, če upoštevamo možnost njunih pluralnosti) kot vede, ki obstoječe znanosti in vednosti osmišljata in (re)producirata, pri čemer preizprašujeta zlasti, kako se znanje proizvaja, reproducira in prenaša. Epistemologija lahko pomaga osmišljati sodobne družbene pojave prav v svoji širini in nedeterminiranosti vpogledov, s poskusi refleksije in znanstvenega ubesedovanja. Podobni poskusi dekonstrukcije moderne znanosti, kot jo piše Santos, so v svojih delih nakazovali že Foucault, Derrida in številni drugi. Torej pri Santosu niti ne gre za neka povsem nova prizadevanja, temveč za poskus mobiliziranja neznanstvenega sveta, ki se razvija in uveljavlja zlasti v protihegemonskih prizadevanjih in postajanjih – torej tudi v ustvarjanju novih in angažiranih znanosti. Na andragogiki in pedagogiki je, da se lotita vseh petih logik monokulturnih manifestacij družbenih realnosti, tako v izobraževalnih (pod)sistemih kot tudi kurikulumu, v pedagoških praksah itn. To lahko najbolje naredita prav s praktičnimi poskusi transformacij, ki jih nakaže Santos (z ekologijo znanj in vednosti, ekologijo začasnosti, ekologijo priznavanja, ekologijo preseganj in ekologijo produktivnosti). Pri tem jima za zgled lahko služijo številni primeri »emancipatornih presečišč« med teoretskimi zastavki transformativne družbe in libertarnimi upori, ki so že sama aktualizacija družbene transformativne prakse. Predvsem pa tudi z novimi pristopi participativnega in akcijskega (so) raziskovanja, militantnega raziskovanja ter drugimi raziskovalnimi praksami, ki vznikajo v zadnjih dveh desetletjih kot odgovor na nemoč in nevtralnost etabliranih kvalitativnih metod (s čimer se že vsaj zadnjih 15 let ukvarjajo številni prodorni raziskovalci, kot na primer Mato, 2000; Colectivo situaciones, 2003, 2005; Malo, 2004; Shukaitis, Graeber in Biddle, 2007; Hardt, 2011 idr.) in kot nova zavrnitev tako pozitivističnih in kvantitativnih pristopov kot tudi kvalitativnih okcidentalističnih pristopov. To sem poskušala prikazati na primeru filozofije libertarnega municipalizma in kurdskih bojev za demokratični konfederalizem. Ne samo novi principi, po katerih delujejo transformativne družbe,

kot so egalitarnost (npr. pomen žensk v kurdskem boju), recipročnost in vzajemnost (rotacija vlog/nalog/zadolžitev/obveznosti), neposredna demokracija (npr. samodoločanje in samoupravljanje entitet) in transnacionalni prevodi (npr. implementacija libertarnega municipalizma v libertarni boj Kurdov in resonanca v drugih delih Bližnjega vzhoda ter nazaj v Evropo in ZDA ter priznanje in ovrednotenje izključenih libertarnih demokratičnih praks in potencij globalnega Juga), temveč tudi njihove resonance in postajanja, kot je denimo »preudarno znanje za dostojno življenje« (*prudent knowledge for a decent life*) (Santos, 2014), so situirani v združevanju doslej nezdružljivih in razločljivih znanj, vednosti, stališč, vrednot, spretnosti, nazorov ter seveda praks. To je še pred Kurdi uspelo pokazati z apatistom v Mehiki s samodoločanjem oziroma *autogestión*, še pred njimi snovalcem participatornega proračuna v Portu Alegru v Braziliji in še pred njimi indijskim rudarjem, staroselcem (adivasiem) in Dalitom v gibanju Čatisgarhska osvobodilna fronta ter še pred njimi venezuelski kooperativi kooperativ Cecosesoli – o vseh teh primerih sem že pisala sama (Gregočič, 2005, 2009, 2011, 2017; Gregorčič in Jelenc Krašovec, 2016), kot tudi vrsta drugih domačih in tujih avtorjev.

Kot tretje pa se v članku eksplicitno sprašujem tudi to, zakaj je epistemologija izpadla iz kurikulumov, iz premislekov sodobne pedagogike in andragogike, pa tudi širše iz družboslovnih in humanističnih premislekov. Vrniti epistemologijo v jedro vsakega učnega programa (predmeta, gradiva, premisleka) bi že samo po sebi pomenilo nenehno preizpraševanje, kdo podaja določeno znanost; kako jo podaja; komu je namenjena; zakaj in kaj pri tem izpušča; kaj s tem povzroča itn. Zakaj sta pedagogika in andragogika izgubili epistemologijo kot sidrišče, na katerem bi konstruirali svoje poglede, obravnave, znanje, vedenje? Oziroma kakšno epistemologijo, če sploh, še osmišljati v svojih izobraževalnih in raziskovalnih procesih? Zlasti pa zakaj sta prav pedagogika in andragogika, podobno kot preostalo družboslovje, epistemologijo žrtvovali za metodologijo, ki je danes postala alfa in omega zahodnih znanosti, tudi evropskih projektov, čeprav sama na sebi – kot orodje – ni sposobna ponuditi novih teoretskih ali pa epistemoloških vpogledov? Ali lahko ponoven premislek epistemologij pomaga pri preiščanju temeljnih izzivov, pred katerimi stojimo kot pedagogi, kot skupnost in kot družba, ali pa bomo ostali sprijaznjeni z življenjem v »demokratični« družbi, ki nas pelje v novo obliko fašizma, v *pluralni fašizem*, ki ga zgodovinsko gledano še nikdar nismo imeli (Santos, 2007b, str. 62)? To vprašanje puščam odprto, v premislek in refleksijo.

LITERATURA

- Agamben, G. (2004a). *State of exception*. Chicago: University of Chicago Press.
- Agamben, G. (2004b). *Homo sacer: suverena oblast in golo življenje*. Ljubljana: Študentska založba.
- Avtorska skupina (Culiberg, L., Močnik, R., Breznik, M., Krašovec, P., Nikčević, D. in Bembič, B.) (2013). *Kaj po univerzi?* Ljubljana: Založba *cf.
- Balibar, É (2004a). *We, the people of Europe? Reflections on transnational citizenship*. Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- Balibar, É (2004b). Ali obstaja ‚neorasizem‘? *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*, 32 (217/218), 115–125.

- Biehl, J. (2012). *Bookchin, Öcalan, and the dialectics of democracy*. Konferenca *Challenging capitalist modernity: Alternative concepts and the Kurdish question*, Nemčija: Hamburg, 3.–5. februar 2012. Pridobljeno s <http://new-compass.net/articles/bookchin-%C3%B6calan-and-dialectics-democracy>.
- Bloch, E. (1986). *The principle of hope*. Oxford: Blackwell.
- Boler, M. (1999). *Feeling power: Emotions and education*. New York/London: Routledge.
- Bookchin, M. (1987). Thinking ecologically: A dialectical approach. *Our Generation*, 18(2), 3–40.
- Bookchin, M. (1990a). *Remaking society: Pathways to a green future*. Boston: South End Press.
- Bookchin, M. (1990b). Ecologizing the dialectic. V J. Clark (ur.), *Renewing the earth: The promise of social ecology: a celebration of the work of Murray Bookchin* (str. 202–219). London: Green Print.
- Bookchin, M. (1991). *The ecology of freedom: The emergence and dissolution of hierarchy*. Montreal: Black Rose Books.
- Bookchin, M. (1996a). *The philosophy of social ecology: Essays on dialectical naturalism*. Montreal: Black Rose Books.
- Bookchin, M. (1996b). *Urbanization without cities: The rise and decline of citizenship*. Montreal: Black Rose Books.
- Bookchin, M. (1999). Nature, first and second. V J. Biehl (ur.), *The Murray Bookchin reader* (str. 37–57). Montreal: Black Rose Books.
- Bookchin, M. (2005). Libertarni municipalizem: pregled. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*, 33 (219), 17–30.
- Burç, R. (2016). *Confederal Kurdistan: The ‚Commune of Communes‘*. Pridobljeno s <http://www.kurdishquestion.com/article/3228-confederal-kurdistan-the-039-commune-of-communes-039>.
- Casier, M. in Jongerden, J. (2012). Understanding today's Kurdish movement: Leftist heritage, martyrdom, democracy and gender. *European Journal of Turkish Studies*, 14, 2–10.
- Cattivo, Il L. (2014). *The „Kurdish Question“ ISIS, USA, etc.* Pridobljeno s https://endnotes.org.uk/other_texts/en/il-lato-cattivo-the-kurdish-question.
- Chodorkoff, D. (1983). The utopian impulse: reflections on a tradition. *Harbinger: a Journal of Social Ecology*, 1(1), 69–80.
- Chodorkoff, D. (1998). *Education for social change*. Pridobljeno s <http://www.boinklabs.com/piper-mail/anoked-l/1998-December/000155.html>.
- Colectivo situaciones. (2003). *Sobre el militante investigador*. Pridobljeno s <http://eicpc.net/transversal/0406/colectivosituaciones/es>.
- Colectivo situaciones. (2005). Something more on research militancy: Footnotes on procedures and (in)decisions. *Ephemera*, 5(4), 602–614.
- Dirik, D. (2016). Building Democracy Without the State. Pridobljeno s <http://www.truth-out.org/opinion/item/35441-building-democracy-without-the-state>.
- Douglas, I., Albayaty A. I. in Al Bayaty, H. (2010). Genocid Združenih držav Amerike v Iraku. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*, 38(239), 25–67.
- Field, J. (2016). *Change, power and adult learning in an accelerating world* (Predavanje na Osmi triinhalni konferenci *Evropskega združenje za raziskovanje izobraževanja odraslih – ESREA* z naslovom *Imagining diverse futures for adult education: questions of power and resources of creativity*, 8.–11. september 2016, Maynooth University, Irska).
- Gregorčič, M. (2005). Uvod v socialno ekologijo. *Časopis za kritiko znanosti, domišljijo in novo antropologijo*, 33(219), 11–16.
- Gregorčič, M. (2009). Socialna ekologija in inovativni primeri trajnostnega razvoja. V G. Slavko (ur.), *Za manj negotovosti: aktivno državljanstvo, zdrav življenjski slog, varovanje okolja* (str. 263–275). Ljubljana: Pedagoška fakulteta.

- Gregorčič, M. (2011). *Potencia. Samoživost revolucionarnih bojev*. Ljubljana: Založba *cf.
- Gregorčič, M. (2017). Learning in the self-determining rebel communities. *Journal of Intergenerational Relationship*, 15(1), 64–75.
- Gregorčič, M. in Jelenc Krašovec, S. (2016). Družbene in učne prakse v procesih participativne demokracije: študija primera samoorganiziranih skupnosti v Mariboru v Sloveniji, kontekstualizirana prek e-participatornega proračuna v Réykjaviku na Islandiji. *Sodobna pedagogika*, 67(4), 82–97.
- Haig-Brown, C. (2003). Creating spaces: Testimonio, impossible knowledge, and academe. *International Journal of Qualitative Studies in Education*, 12(3), 415–433.
- Hardt, M. (2011). The militancy of theory. *South Atlantic Quarterly*, 110(1), 19–35.
- Jongerden, J. in Akkaya, A. H. (2012). Democratic confederalism as a Kurdish spring: The PKK and the question for radical democracy. *European Journal of Turkish Studies. Social Sciences on Contemporary Turkey*, 6(1), 163–165.
- Lerner, M. J. (1980). *The believe in a just world: A fundametal delusion*. New York: Plenum.
- Malo, M. M. (2004). *Nociones comunes, parte 2: del análisis institucional a experiencias contemporaneas entre investigacion y militancia*. Pridobljeno s <http://eipc.net/transversal/0707/malo/en>.
- Mato, D. (2000). Not 'studying the subaltern', but studying with 'subaltern' social groups, or, at least, studying the hegemonic articulations of power. *Nepantla-Views from South*, 3(3), 479–502.
- Močnik, R. (2001). Ali univerza lahko nudi začasno zatočišče teoretski produkciji? *Družboslovne razprave*, 17(37/38), 97–108.
- Močnik, R. (2006). *Svetovno gospodarstvo in revolucionarna politika*. Ljubljana: Založba *cf.
- Močnik, R. (2012). Konec univerze, zmaga visokega šolstva: bo teorija ostala brez institucionalne podpore? V I. Žagar in A. Korsika (ur.), *(Pre)držna Slovenija* (str. 43–71). Ljubljana: Pedagoški inštitut.
- Močnik, R. (2013). Historical transformation and epistemological discontinuity. *Filozofija i društvo*, 24(4), 30–62.
- Saeed, S. (2014). *The Kurdish national movement in Turkey: From the PKK to the KCK*. (Doktorska disertacija). Pridobljeno s <https://ore.exeter.ac.uk/repository/bitstream/handle/10871/16936/SaeedS.pdf?sequence=1&isAllowed=y>.
- Santos, B. de Sousa (2002). *Towards a new legal common sense*. London: Butterworth.
- Santos, B. de Sousa (2004). A critique of lazy reason: Against the waste of experience. V I. Wallerstein (ur.), *The modern world-system in the longue durée* (str. 157–197). Boulder: Paradigm Publishers.
- Santos, B. de Sousa (2005). Participatory budgeting in Porto Alegre: Toward a redistributive democracy. V B. de Sousa Santos (ur.), *Democratizing democracy. Beyond the liberal democratic canon* (str. 307–376). Londores: Verso.
- Santos, B. de Sousa (2006). Globalizations. *Theory, Culture & Society*, 23(2/3), 393–399.
- Santos, B. de Sousa (ur.) (2007a). *Another knowledge is possible: Beyond northern epistemologies*. London: Verso.
- Santos, B. de Sousa (2007b). Beyond abyssal thinking. From global lines to ecologies of knowledges. *Review (Fernand Braudel Center)*, 30(1), 45–89.
- Santos, B. de Sousa (ur.) (2007c). *Cognitive justice in a global world: Prudent knowledge for a decent life*. Lanham: Lexington.
- Santos, B. de Sousa (2009). A Non-Occidental West? Learned ignorance and ecology of knowledge. *Theory, Culture & Society*, 26(7/8), 103–125.
- Santos, B. de Sousa (2010). From the postmodern to the postcolonial – and beyond both. V E. G. Rodriguez, M. Boatca in S. Costa (ur.), *Decolonizing European sociology. Transdisciplinary approaches* (str. 225–242). Farnham: Ashgate.

- Santos, B. de Sousa (2014). *Epistemologies of the South. Justice against epistemicide*. London in NY: Routledge.
- Santos, B. de Sousa (2016). *Epistemologies of the South. Building public space upon absences and emergences* (uvodno predavanje na simpoziju What time is it on the clock of the World, mednarodni festival o feminizmu in javnem prostoru, Hamburg. Pridobljeno s <https://vimeo.com/167930521>.
- Shukaitis, S., Graeber, D. in Biddle, E. (ur.) (2007). *Constituent imagination: militant investigations// collective theorization*. Oakland: AK Press.