

## Kolonialita jako *druhá* tvář modernity K současné latinskoamerické postkoloniální kritice modernity\*

VERONIKA SUŠOVÁ-SALMINEN\*\*

Coloniality as the Other Face of Modernity. On the Post-Colonial Critique of Modernity in Contemporary Latin America

**Abstract:** The paper focuses on the Latin American perspective on modernity, especially on the Peruvian sociologist Anibal Quijano's notion of coloniality. Coloniality is explained as a theoretical framework for critical reflection of modernity with an emphasis on the forms of knowledge (episteme) and on non-Western, more specifically Latin American historical experiences and perspectives. The aim is to introduce some Latin American efforts to critically understand coloniality as the *other* face of modernity and to develop a distinctive critique of capitalism, globalisation and Eurocentrism in their historical dynamics. In the first part, the paper briefly introduces Latin America as a geocultural place and a object of social research in a historical perspective. Special attention is paid to the question of racial classification and authenticity. In the second part, the paper focuses on the notion of coloniality as it was conceptualised by A. Quijano and by other Latin American authors. In the third and fourth parts, the paper deals with the problem of coloniality in wider epistemic contexts of modern social sciences and in relation to the notion of alterity and to the question of decolonisation of social scientific thinking. The final discussion addresses some of inspirational and problematic points of this conception such as problems of decolonisation, intellectual dependency and critique, and the problem of conceptualisation of differences in scientific discourses.

**Key words:** coloniality, Anibal Quijano, modernity, Latin America, eurocentrism, decolonisation of social sciences, postcolonial critique.

### Úvod

Kritika modernizace a modernizačního procesu nejsou spolu s novým promýšlením modernity v sociálních vědách ničím zcela novým nejméně od 60. let 20. století. V rámci těchto snah se lze setkat se dvěma oblastmi kritiky s ohledem na jejich geokulturní původ. První pochází přímo ze západního prostředí a je často spojována s postmoderním myšlením a konkrétně s autory, jako byli Michel Foucault, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, nebo s představiteli frankfurtské školy kritické teorie (a mnohými dalšími). Druhá kritika potom pochází z nezápadního prostředí a často bývá v posledních dvaceti letech označována souhrnným pojmem „perspektiva z Jihu“.

Tato přehledová studie se zaměří na latinskoamerickou perspektivu pohledu na modernitu a především na pojem peruánského sociologa Aníbala Quijana „kolonialita“ (*colonialidad*) jako teoretický rámec pro pokusy o kritickou reflexi modernity zdůrazňující s přednostním důrazem na oblast poznání (epistemé) a nezápadní, v tomto případě

\* Autorka děkuje oběma anonymním recenzentům za jejich cenné připomínky k textu.

\*\* Mgr. Veronika Sušová-Salminen, Ph.D., Koskelantie 19A1, Kempele FIN 90440, Finland. E-mail: susova76@hotmail.com

latinskoamerické historické zkušenosti a z nich plynoucí perspektivy. Jejím cílem je představit právě některé z jihoamerických snah o kritické uchopení modernity jako *druhé* tváře či druhé strany téže mince i jako svébytné kritiky, stejně tak jako o svébytnou kritiku kapitalismu, globalizace a eurocentrismu s ohledem na jejich historickou dynamiku. V první části tohoto článku si dovoluji velmi stručně představit Latinskou Ameriku jako region a objekt společenskovědního výzkumu v historické perspektivě. Tento možná poněkud zdlouhavý historický úvod slouží k celkovému uvedení do kontextu, ze kterého Quijano a celá latinskoamerická postkoloniální kritika vychází a pochází. Zvláště jsem si v něm dovolila ve zkratce podtrhnout problémy rasové klasifikace a otázku autenticity, jež mají svůj zvláštní význam pro vysvětlení pojmu kolonialita. Ve druhé části se pak zaměřím na vlastní problém koloniality, jak jej koncipuje A. Quijano a dále rozvíjejí někteří další latinskoameričtí autoři. Ve třetí a čtvrté části se budu pojmu kolonialita věnovat v širším kontextu epistemé moderních společenských věd, a to především ve vztahu k pojmu alterity/druhého a rovněž k otázce dekolonizace sociálněvědního myšlení. Závěrečná diskuze poskytne zamyšlení nad některými inspirativními a problematickými body celé této koncepce.

### Latinská Amerika a její koloniální dědictví jako problém

Latinská Amerika představuje geokulturní a geografický pojem, který souhrnně označuje kulturně i politicky různorodé společnosti a kultury. Jejich různorodost je částečně výsledkem původní etnické struktury a místních náboženských a kulturních tradic a praxí, částečně důsledkem tří století evropské kolonizace. Samotný pojem Latinská Amerika, obdobně jako Evropa, Severní Amerika nebo Blízký Východ, jsou dnes chápány coby geokulturní konstrukce, které vznikly jako přímý nebo nepřímý produkt koloniálního dobývání a poznávání světa [Lewis & Wigen 1997; Rabasa 1995; Mignolo 2005]. Koloniální historie je tedy důležitým východiskem pro pochopení a umístění Latinské Ameriky v rámci moderního světového systému.

V latinskoamerickém kontextu se můžeme setkat s přítomností téměř všech významných koloniálních velmocí (vedle Španělska a Portugalska jde o Nizozemí, Velkou Británii a Francii a v 19. století nepřímě Německo). Dominantní otisk zde zanechaly centralizované koloniální mocnosti Španělsko a Portugalsko, které území Latinské Ameriky kolonizovaly během 16. století a Latinskou Ameriku kontrolovaly zhruba do počátku 19. století. Jako nejvýznamnější kolonizátoři importovali Španělé a Portugalci do Ameriky řadu evropských kulturních vzorců, technologií a infrastruktury, počínaje organizací vlády, přes náboženství a s ním spojené hodnoty, až k jazyku a univerzitám organizovaným podle evropského vzoru. Obě velmoci se spoléhaly na centralizovanou formu vlády, což znamenalo, že většina významných rozhodnutí politického i ekonomického charakteru byla činěna z evropského centra. Vlastní struktura iberské nadvlády byla postavena na hierarchizované stratifikaci obyvatelstva do relativně velmi sofistikovaného systému kast založených na principu čistoty krve. Tato hierarchie zaručovala politickou, kulturní i ekonomickou nadvládu Španělů a Portugalců a stala se také mocenským rámcem hluboko zakořeněné a komplexní (to jest sociálně-ekonomické a politické, stejně tak jako kulturní) závislosti těchto společností [Lockhart & Schwartz 1983].

Základním principem iberské stratifikace obyvatelstva bylo rozdělení obyvatel do dvou od sebe navzájem oddělených celků: republiky indiánů a republiky Španělů. Republika indiánů byla široce diferencovanou skupinou různého etnického původu, s odlišnými náboženskými a politickými tradicemi (včetně státnosti v případě peruánských Inků nebo mexických Aztéků a dalších) a různou sociální strukturou a organizací. Proces kolonizace nutně narušil většinu ze starých sociálních struktur, které byly nahrazeny nebo výrazně pozměněny. Rovněž domorodé náboženství a vědění byly odsunuty do disentu a incká nebo aztécká státnost zlikvidovány. Původní etnická struktura Latinské Ameriky se stala obětí biologického a kulturního střetu nového a starého světa, jenž měl podle některých autorů charakter genocidy/holokaustu [Stannard 1993], a republiku indiánů tak tvořili stále více spíše potomci kolonizátorů (nebo jiných etnik, včetně otroků dovezených z Afriky) s indiány (*castas mixtas*). Koloniální hospodářství přitom stálo na pracovní síle a daňové zátěži pocházející právě z republiky indiánů. Mimo ni se nacházeli černošští otroci, kteří stáli na pomyslném posledním žebříčku této společenské hierarchie. Naopak republika Španělů byla početně několikanásobně menší a tvořili ji původně držitelé *encomiendy*<sup>1</sup> přesídlení z Pyrenejského poloostrova nebo jejich potomci označovaní často souhrnně jako kreolové. Členové republiky Španělů byli privilegovaní, s otevřenými možnostmi sociální mobility, se sociální prestiží, s přístupem ke vzdělávání a často také s odporem k fyzické práci. Rovněž republika Španělů byla samozřejmě dále stratifikována a tvořili ji mezi jinými bohatí majitelé půdy, obchodníci a různí profesionálové, ale též městská chudina. Během doby se z této sociální skupiny rekrutovala kreolská elita, jejíž zájmy byly stále více v rozporu se zájmy upadajícího iberského centra a která se na začátku 19. století postavila do čela emancipačního boje vytvářejícího předpoklady pro dlouhou cestu budování nezávislých státních celků v Latinské Americe. V určitém smyslu znamenala emancipace Latinské Ameriky na počátku 19. století spíše převod moci z upadajícího iberského centra na místní, většinou kreolské elity s jejich přímými vazbami a hospodářskými zájmy orientovanými na Velkou Británii. Rasově-kastovní rozdělení koloniální společnosti v rámci nově vzniklých státních celků se po získání nezávislosti nicméně dále reprodukovalo [Bakewell 2004: 159–181]. Nové latinskoamerické státy tak byly dlouho do 20. století pod kontrolou kreolských elit, které nedokázaly opustit čtená koloniální dědictví nejen ekonomického charakteru (monokultury, závislost na exportu surovin a na importu inovací), ale také politického (paternalismus, caudillismus a exkluze indiánského obyvatelstva z veřejného života) a kulturně-mentálního charakteru (kulturní závislost na evropských vzorech, imitování Evropy atp.). Nerovné rozdělení přírodních zdrojů zůstávalo a dodnes zůstává jedním z ústředních projevů postkolonialismu v Latinské Americe.

Především po druhé světové válce se Latinská Amerika, stejně jako jiné země tzv. třetího světa, stala předmětem studia a později také místem pro aplikaci řady modernizačních metod a politik. Naproti tomu právě z Latinské Ameriky pochází prvotní vlna mimoevropské kritiky modernizačních politik a metod jako neadekvátních a necitlivých

<sup>1</sup> *Encomienda* představovala systém, pomocí něhož španělští dobyvatelé kontrolovali a organizovali práci domorodého obyvatelstva v obou Amerikách. V praxi Koruna přidělovala Španělům určitý počet místních obyvatel, které měli za úkol chránit, naučit španělštině a christianizovat. Na druhou stranu měli právo na výběr tributu ve formě práce nebo naturálií. V některých případech se *encomienda* udržela do 17. století, ale obecně byla od 16. století nahrazována *repartimentem*, tj. obdobnou formou organizace nucené práce v koloniálním prostředí Amerik.

k latinskoamerickému historickému kontextu. Byl to na prvním místě intelektuální „odpadlík“ chicagské friedmanovské školy André Gunder Frank, kdo nabídl v duchu marxistických analýz Paula Barana a dalších pojem závislost (*dependencia*), viděným primárně jako strukturovaný ekonomický a sociální jev. V době, kdy modernizační teorie nabízela řešení podle západních receptů, Frank a před ním Paul Baran upozornili na koloniální dědictví ekonomicko-politické závislosti [Frank 1971] a z ní vyplývající či s ní spojené zaostalosti [Baran 1968] jako na problém, který by měl být v mimoevropském kontextu zkoumán na prvním místě. V rámci těchto stále primárně ekonomistických přístupů se v 60. a 70. letech pohybovala řada dalších autorů, počínaje nejznámějším z nich Immanuellem Wallersteinem [Wallerstein 1974, 1980, 1989, 2011] přes Afričany Samira Amina [Amin 1976] či Waltera Rodneye [Rodney 1972], a konče například *New World Group*, která ve stejné době přispěla ke studiu struktury a dědictví plantážové ekonomie v oblasti Karibiku [Best, Levit & Girvan 2009 (1968) a Beckford 1999 (1972)]. Obecně řečeno tyto kritiky odmítaly přímočaré západní recepty v podobě modernizace a industrializace, jež kontinentu nabízeli západní, ale také místní specialisté od počátku 50. let 20. století v souvislosti s koncepcí rozvoje a prací CEPAL (*Comisión Económica para América Latina y el Caribe*), a naopak podrobovali důkladnější analýze koloniálního dědictví, na které klasické modernizační teorie nebraly příliš zřetel.

Během posledních třiceti let můžeme ovšem sledovat postupný odklon od ekonomistických přístupů směrem ke hledání kulturních a mentálních (ale i politických a epistemologických) aspektů koloniálního dědictví Latinské Ameriky. Jedná se o široký soubor problémů a témat inspirovaných především svěbytným hledáním latinskoamerické autenticity tváří tvář postkoloniální hybriditě a v kontextu, včetně široce sdíleného pocitu, že západní kategorie, pojmy a procesy nekorespondují s latinskoamerickou realitou a zkušeností, tj. nepostačují k jejímu popsání ani nedávají dostatečné odpovědi pro budoucnost Latinské Ameriky. Tato specifická situace je důsledkem kolonialismu, ale na druhou stranu představuje inspirativní zdroj latinskoamerické emancipace. Vedle toho může být viděna rovněž jako svěbytný pokus o kritiku západní modernity, která upozorňuje na slepé uličky či na krizi modernity například v tom smyslu, že otevřeně proklamuje neschopnost modernity nalézt odpovídající způsoby řešení moderních problémů [Escobar 2004; Santos 2007].

Latinskoamerické sociální myšlení (respektive latinskoamerická filozofie, sociologie a historiografie) nicméně hledá minimálně od 19. století odpovídající perspektivy náhledu na problémy a podmínky kontinentu. Ani nejnovější latinskoamerickou postkoloniální kritiku není tedy možné pochopit bez historického kontextu. Toto hledání bylo ale po dlouhou dobu součástí nereflektované postkoloniální závislosti v oblasti myšlení. Například v polovině 19. století setrvala latinskoamerická filozofie převážně spíše pod vlivem západoevropského pozitivismu, což bylo právě projevem intelektuální i vzdělanostní závislosti Latinoameričanů na evropských vzorech. Diverzita Latinské Ameriky se ovšem zároveň projevovala také v míře přijetí a aplikací těchto vzorů [srv. Clark 2010: 53–67].

Například v Argentině můžeme v prvních padesáti letech existence nezávislého státu sledovat převažující orientaci na Evropu a odvracení se od lokálních tradic. Bylo to možné také vzhledem k tomu, že původní indiánské obyvatelstvo bylo v Argentině nepříteli početné. Vlivný Domingo Faustino Sarmiento ve své knize *Facundo* definoval Argentinu jako

evropskou zemi a stal se do určité míry zakladatelem mýtu o Argentině coby *evropské* nebo *nejevropštější* zemi v Latinské Americe. Tento mýtus byl navíc posílen plánovitou imigrační politikou, která od konce 19. století do prvních dvaceti let 20. století přivedla do země několik milionů imigrantů především z Itálie a Španělska. Sarmiento a další viděli hlavní problém Argentiny (a potažmo celé Latinské Ameriky) v podobě klasického konfliktu dualismů – tedy jako konflikt mezi barbarstvím a civilizací, venkovem a městem či mezi zaostalostí a pokrokem. Tato koncepce byla projevem kulturní a mentální závislosti argentinského myšlení a ve svých účincích znamenala další reprodukci koloniálních diskurzů, které viděly ne-Evropany jako nedostatečně vyzrálé a nutně vyžadující vedení vyspělejší Evropy (ať ve formě kulturní mise nebo ve formě hospodářské „pomoci“). V argentinském, stejně tak jako v dalších latinskoamerických případech se jednalo o *de facto* postkoloniální vztah, který automaticky předpokládal vyspělost Západu coby normativního vzoru, jenž je dobré dosáhnout a popřípadě předstihnout [např. *Shumway 1991: 155*].

Na druhé straně kontinentu – na Kubě – zaznívala na konci 19. století už jiná slova. José Martí napsal ve své slavné esejí Naše Amerika (*Nuestra America*), poprvé publikované v newyorské *Revista Ilustrada de Nueva York* v lednu 1891 [srv. *Burke-Humphrey 2007: 259*], například toto:

[...] dobrým vládcem v Latinské Americe není ten, kdo ví, jak si vládne Němec nebo Francouz, ale ten, kdo zná, z jakých prvků se skládá jeho vlastní země a jak má tyto prvky vést pohromadě, aby dosáhl pomoci metod a institucí zrozených z jeho vlastní země onoho kýženého stavu, v němž se každý člověk poznává a spravuje a v němž všichni užívají dostatku, který příroda vložila pro všechny do národa, ježž oplodňují svou prací a brání svými životy. Vláda se musí zrodit ze země. [*Housková 2004: 57*]

Uvedená Martího slova dobře ilustrují druhý významný motiv latinskoamerického společenskovědního myšlení (vedle závislosti), jímž je hledání autenticity a snaha o nové přijetí místních tradic a podmínek tváří tvář normativitě Západu (včetně Spojených států amerických). Autenticita zůstává leitmotivem, který nejméně od doby José Martího silně ovlivňuje latinskoamerické myšlení. Martí se ale dotýká také dalších významných motivů, mezi nimiž najdeme, mimo nalezení vlastní identity Latinské Ameriky a jejích národů, rovněž spravedlivé rozdělení přírodních zdrojů. Problém autenticity v postkoloniálním prostředí se samozřejmě od počátku potýká nejméně s jednou klíčovou otázkou, totiž zda je dosažení autenticity možné v prostředí a kontextu, který byl nenávratně zahrnut do množiny západními diskurzů kontrolovaného světa. Je možné vymanit se ze struktur evropského či západního myšlení s užitím jeho vlastního vědeckého pojmosloví, struktury vědění a v neposlední řadě v rámci jeho vlastního jazyka? Lze vůbec nalézt alternativy k diskurzivní nadvládě Západu v rámci jeho vlastních diskurzů? Na některé z těchto závažných a komplexních otázek se pokusím hledat odpověď v následujících částech této studie, nejprve ale bude nutné zastavit se u problematiky eurocentrismu a jeho vztahu k modernizaci a modernitě.

### **Problém modernity, modernizace a eurocentrismu**

Nyní se pokusím velmi stručně charakterizovat modernitu tak, jak je v mainstreamovém pojetí definována asi od poloviny 20. století v rámci tzv. modernizační teorie, avšak

rovněž mimo ni. Pod pojmem modernita jsou většinou chápány způsoby společenské organizace, praxí i myšlením spojené s (pozdním) kapitalismem. Ty jsou potom konceptualizovány jako celá řada spolu spojených procesů, pojmů a jevů pod souhrnným označením modernizace. Zmíním zde proto jenom některé charakteristiky modernity, které považuji za významné z hlediska následující epistemicky laděné diskuze o kolonialitě (nepředkládám tudíž vyčerpávající seznam toho, jak byla a je modernita/modernizace chápána, definována a redefinována). Z obecného epistemologického hlediska jde na prvním místě o vědeckou formu myšlení a přístupu k poznání a sekulární formu interpretace světa s důrazem na individualismus (tedy v podstatě na emancipaci jedince). Konkrétněji se jedná také o užití binárních opozic, jako jsou regrese a pokrok, předsudek a rozum, respektive iracionalita a racionalita, nebo despotismus a demokracie (a též opozice mezi Východem a Západem, nebo ženským a mužským principem atp.) k obecnému popisu a vysvětlení lineárně pojaté sociální změny, a konečně rovněž o paradigma instrumentální racionality [např. *Hobson 2004*]. V klasickém podání modernizační teorie jsou všechny tyto jevy a s nimi spojené procesy geokulturně situovány do Evropy. Například vědecká forma poznání, respektive tzv. vědecká metoda se asociuje s Baconem a po něm s Descartem a Newtonem, sekularizace je spojena s odklonem od vlivu církevní (rozuměj křesťanské) dogmatiky na vědění, vědu a výklad světa na evropských univerzitách, individualismem se rozumí výsledek francouzské revoluce a osvícenského myšlení 18. století atd. Většinou je obecně přijímána teze o konci 15. století, respektive v symbolickém smyslu objevení Ameriky (1492) coby počátku nové doby, a tím i modernizace a modernity v Evropě, avšak řada výše zmíněných jevů byla spojena až s 18. stoletím [*Hamilton 1996: 36–44; Hall et al. 1996*].

Nebude snad nepřesné tvrdit, že modernita a modernizace jsou samozřejmě chápány jako intraevropské jevy, či spíše endogenní procesy [např. *Jones 2003*]. V tomto ohledu lze konstatovat spolu s Jamesem M. Blautem, že Evropa inovuje a ostatní svět imituje, což představuje základní kostru eurocentrického mýtu o modernizaci a modernitě ve formě endogenního historického vývoje Evropy, která se takto pasuje do role „věčného centra“ a z ostatního zbytku světa činí „věčnou periférii“. Tento imitující zbytek světa nikoliv náhodou představuje tu část světa, jež byla od 16. století Evropou postupně kolonizována [*Blaut 1992, 1993, 2000*]. Tak například v posledních dekádách diskutovaná globalizace bývá často chápána jako proces globální univerzalizace modernity, jejíž historická dynamika ale v podstatě kopíruje eurocentrickou naraci [viz *Giddens 1991; Martinelli 2000*].

Pokud bych měla zdůraznit jeden nebo dva rysy rozsáhlých kritik modernity a modernizace, potom by to byla skutečnost, že modernitu jako epistemologický mýtus lze spojovat se dvěma významnými a pro ni konstitutivními jevy: 1. nerefektování eurocentrismu jako ideologie kapitalistické nadvlády a 2. s tím spojená proklamovaná univerzální platnost a využití modernity, včetně jejího poznání (vědy). Modernizační teorie například většinou dostatečně nerefektuje fakt, že charakteristiky a procesy, které popisuje, vycházejí z evropských zkušeností a tradic, které nejsou a nemohou být zcela univerzální. Jinými slovy představuje ideologicky modernizační teorie a myšlenka modernity projev eurocentrismu. Jak potom poznamenává S. Amin, eurocentrismus je ideologickým projevem kapitalismu, jenž se snaží vytvořit všude univerzální podmínky pro svou expanzi [*Amin 1989*]. Tato expanze (skrze kolonialismus) potom vedla k tomu, že evropské zkušenosti a formy vědění byly často i násilně rozšířeny do světa coby nástroj kulturně-politické nadvlády evropského

centra a jako forma jejího legitimizování. Kromě toho eurocentrismus také zahrnuje potlačení nebo „vymazání“ z paměti těch prvků, které byly v rámci modernizačního procesu přejaty z neevropského světa nebo existovaly v neevropském světě dříve, než byly paralelně nebo později „objeveny“ v Evropě [Hobson 2004]. Konečně modernita rovněž znamenala odmítnutí a marginalizaci odlišných (například domorodých) interpretací světa jako těch, jež neodpovídaly shora uvedeným charakteristikám (vědecká metoda, sekularizace, instrumentální racionalita atp.).<sup>2</sup>

Skutečnost, že modernita a modernizace mají obecně pozitivní konotaci, podobně jako pojmy, kolem nichž byly konstruovány (pokrok, svoboda, demokracie, racionalita, rozum atp.), nakonec ukazuje na jejich závislost na konkrétním hodnotovém systému a ideologickém rámci. Pozoruhodným jevem se stává ne-reflexe, nebo dokonce ignorování koloniální expanze a kolonialismu jako systému nadvlády z konceptualizace modernity a modernizace jako takové. Místo v její historické naraci kolonizace zaujímá jen jako ukázka šíření modernity často s implicitním pocitem určité civilizační mise, která se možná zvrhla v násilnou kolonizaci a dobývání, což ale nic nemění na hodnotách, jež západní (respektive evropská) moderní civilizace sdílí. Tato svého druhu amnézie nebo oddělení moderních hodnot (svoboda, rovnost, spravedlnost atd.) od způsobů jejich dosažení či jejich nepřítomnosti ve vztahu k *druhým* je dlouhodobým problémem a samozřejmě platformou pro četné kritiky. Tato otázka se také stala ústředním tématem latinskoamerických kritik posledních několika desetiletí.

### Hlavní východiska současných latinskoamerických kritik modernity

Arturo Escobar shrnul do několika premis způsobů vidění modernity z pozice latinskoamerické badatelské skupiny zabývající se modernitou a kolonialitou [Escobar 2004: 217–218, 2007]. Než se zaměřím přímo na pojem koloniality tak, jak ho chápe Aníbal Quijano a s ním další autoři, seznámím čtenáře s těmito obecnými premisami a východisky. Na začátku musíme podotknout, že v rámci těchto kritik nejde o to odvrhnout nebo negovat modernitu, ale spíše ji nově promýšlet, poukázat na její problémy a hledat odpovídající alternativy, které by korespondovaly s odlišnou perspektivou a historickou zkušeností a jež by se alespoň částečně očistily (respektive dekolonizovaly) od negativních mocenských tlaků. Práce Portugalce Bonaventury Sousy de Santos zabývající se kritikou moderních sociálních věd a jejich monokultur spolu s viděním modernity jako tenze mezi principy regulace a emancipace našla nakonec v rámci této skupiny velkou odezvu [Santos 2002, 2007].

První premisa spočívá v datování a situování počátku modernity do období dobytí Ameriky, respektive do počátku evropské kontroly nad Atlantikem, nikoliv však v souvislosti spojování s osvícenskými myšlenkami konce 18. století. Osvícenství je tak považováno za druhou modernitu. Ačkoliv se tento bod zdá být totožný s klasickou eurocentristickou koncepcí historického vývoje modernizace a formování modernity, není tomu tak. Počátek modernity spojovaný s objevením Ameriky v této interpretaci znamená, že modernita a kolonialismus (respektive kolonialita) se zrodily ve stejný moment a na stejném místě.

<sup>2</sup> Podobně tomu bylo ale i v samotné Evropě, kde došlo k marginalizaci například „nevědeckých“ forem lidové medicíny a poznání světa a které nepostrádaly genderovou dimenzi [např. Merchant 1993 (1980)].

Druhou premisu představuje chápání kolonialismu, postkolonialismu a imperialismu jako konstituentů modernity. V tomto případě nejde o prostou integraci těchto jevů do narace modernizace, ale jedná se o krucióální významový obrat, v jehož rámci jsou tyto jevy viděny coby ústřední hybatelé modernity. To znamená, že modernita v sobě ze své podstaty zahrnuje nejenom pozitivně hodnotově zabarvené pojmy a jevy, jako jsou pokrok, civilizace, svoboda a demokracie, ale také pojmy a jevy jako nadvláda, rasa, závislost, otroctví, genocidální praktiky nebo diktatura.

Třetí premisa odmítá intraevropskou perspektivu pohledu na modernitu, ale naopak znamená přijetí globální nebo světové perspektivy, což má vést k decentralizaci celkové koncepce modernity i její historické narace. Jinými slovy decentralizace zde znamená pokus o vyrovnávání se s eurocentrismem.

Čtvrtá premisa se snaží identifikovat nadvládu *nad druhým* jako nutnou dimenzi modernity. To potom znamená vidět a uvědomovat si modernitu v jejím vztahu k alteritě.

Pátá premisa je postavena na konceptualizaci eurocentrismu jako formy vědění modernity/koloniality, respektive v podobě hegemonní reprezentace a způsobu myšlení, jež si osobují právo mít univerzální platnost [Escobar 2004: 217–218].

Podle Escobara z těchto pěti premis lze dojít mimo jiné k závěru, že neexistuje modernita bez koloniality, respektive že kolonialita konstituuje modernitu. Dále z tohoto alternativního rámce vyplývá, že je nutné vidět a brát v úvahu význam lokálních historií a promyšlet teorii z perspektivy politické praxe subalterních (podřízených) skupin [Escobar 2004: 217].

K tomu, abychom lépe pochopili latinskoamerickou koncepci modernity obecně, bude nutné zastavit se nejprve u práce Enriqua Dussela, který se tomuto tématu věnuje od 60. let, inspirovan především německou frankfurtskou školou. Podle Dusselova názoru má sémanticky slovo modernita dva dvojznačné významy. Na prvním místě se nalézá pozitivní konceptuální obsah „emancipace, jež zahrnuje překonávání nevyspělosti vlivem síly rozumu jako kritického procesu, který otevírá možnosti pro lidský rozvoj“ [Dussel 1995: 137]. Na druhé straně se ale nachází modernita se svými negativními mytickými obsahy, tedy modernita ospravedlňující iracionální praxe násilí, a to skrze sebedefinování moderní civilizace jako nadřazené a nejvyspělejší, ovšem bez reflexe vlastní ideologie eurocentrismu [Dussel 1995: 137]. Podle Dussela právě tento pocit nadřazenosti vede k užití primitivních, necivilizovaných a barbarických extrémů například v podobě koloniální války, ospravedlněné nutností civilizační mise vůči barbarství *druhého*, jež je viděno jako překážka modernizace. V rámci tohoto chápání je barbar obětován v zájmu dosažení vyššího cíle. Dussel doslova říká: „Civilizující hrdinové transformují své oběti do spásonosných holokaustů, ať jsou těmito obětmi kolonizovaní lidé, afričtí otroci, ženy nebo ekologicky devastovaná Země“ [Dussel 1995: 137]. Dussel se ale nesnaží o to kritizovat modernitu jen z postmoderních pozic, ale spíše mu jde o to nabídnout *transmoderní* opozici k iracionalitě modernity v podobě rozumu a emancipace *druhého*. Konkrétněji říká:

Snažím se jít mimo modernitu objevením nevinnosti tak často zamlčené a obětované druhé tváře modernity. Tato nevinná oběť rituálních obětování modernity usvědčuje modernitu z obětího násilí a dokazuje, že její konstitutivní rysy jsou rysy dobyvatele. Popřít nevinnost modernity a potvrdit alteritu *druhého*, oběti bez viny, ukazuje na druhou skrytou, ale zásadní tvář modernity. Druhý zahrnuje periférní, koloniální svět, obětovaného indiána, zotročeného černocha, utlačovanou ženu, podřízené dítě a odcizenou lidovou kulturu – ti všichni jsou obětmi modernity a jejího iracionálního jednání v protikladu s jejím vlastním racionálním ideálem. [Dussel 1995: 137]



Dussel tak v podstatě aplikuje na modernitu postup, v jehož intencích netvrdí, že modernita neexistuje, nýbrž ukazuje, jak její charakteristiky a rysy jsou odlišné z pohledu a zkušenosti *druhého*, který modernitu často zakouší nikoliv coby triumf svobody, rozumu a emancipace, ale spíše jako triumf násilí, iracionality a zotročení. Jde mu o „překročení moderního rozumu nikoliv skrze jeho negování, ale skrze negování násilného, eurocentrického, developmentalistického, hegemonního rozumu“ [Dussel 1995: 138]. Výsledkem tohoto překročení má být podle Dussela tzv. „osvobozující rozum“, který deklaruje nevinost obětí a začne s potvrzením jejich alterity jako identity mimo (modernitu), a to i přes to, že modernita je zamlčela jako jednu ze svých kontradikcí [Dussel 1995: 137–138]. Jde o ambiciózní projekt, jehož snahou je dosáhnout toho, čeho modernita sama nebyla schopna – solidarity, „která je analektická, analogická, synkretická, hybridní a mestizo a která spojuje centrum a periférii, ženu a muže, rasu s rasou, etnickou skupinu s etnickou skupinou, třídu s třídou, lidstvo a Zemi, Západ s kulturami třetího světa“ [Dussel 1995: 138]. Tohoto cíle nemůže být podle Dussela dosaženo negací modernity a veškeré racionality, ale včleněním pohledů a vědění z pozice alterity/periferie.

### Koncept koloniality v pojetí Aníbala Quijana

Shora uvedená Dusselova koncepce *transmodernity* má k Quijanově koncepci velmi blízko, nejedná se ale o zcela identický koncept, i když odráží obdobné premisy jako Dussel. Pro Quijana má poměrně velký význam také historická sociologie Immanuela Wallersteina. Jeho kolonialita je tudíž pojem, který dále rozpracovává Wallersteinovu koncepci světového systému. Společně s Wallersteinem Quijano například analyzoval rovněž kategorii „*americanity*“, jíž rozumí „základní prvek v chápání modernity“ [Quijano-Wallerstein 1992: 549].

Za klíčový pojem pro pochopení konceptu koloniality musíme podle mého názoru považovat kategorii rasy, která je na prvním místě přímým důsledkem objevení, respektive dobytí Ameriky Evropany. Quijano přitom zdůrazňuje, že kategorie či pojem rasy v moderním smyslu neexistoval před objevením Ameriky, a považuje ho tedy za její výsledek. Quijano vidí rasu coby mocenský nástroj, jako způsob mocenské kontroly dobyvatele nad podrobeným (*druhým*), kterou pak chápe ve vztahu ke vzniku koloniálního kapitalismu s jeho dělbou práce. Podle jeho názoru představuje rasa mentální konstrukci, jež vyjadřuje základní zkušenost koloniální nadvlády [Quijano 2000a: 201]. S rasou jsou také spojeny nové sociální identity jako například *indios*, *negros*, *mestizos*, ale též *español*, *portugues*, respektive *uropeo* nebo *blanco* [Quijano 2000a: 202]. Tyto sociální identity mají v latinskoamerickém kontextu zvláštní význam, jelikož jejich stopy, jak jsem stručně připomněla v úvodu této studie, jsou stále přítomné i dvě stě let od konce koloniální nadvlády nad kontinentem.

Vidění rasy v přímém vztahu s formováním a organizací koloniálního kapitalismu pro Quijana stává odrazovým můstkem pro vysvětlení koloniality. Rasa totiž zahrnovala několik spolu spojených mocenských dimenzí: vedle sociální a mentální se jednalo rovněž o dimenzi ekonomickou. Koloniální kapitalismus podle Quijana využil rasy k uspořádání nové dělby práce, která se postupně globalizovala [Quijano 2000a: 204–205]. Jelikož kategorie rasy produkovala nadřazeného a podřazeného, respektive naturalizovala koloniální vztahy nadvlády, promítala se tato konstelace například do monetarizace světa. K té

docházelo, jak Quijano zdůraznil, díky americkému zlatu a stříbru, ale bez účasti podřadných ras. Peněžní odměna byla v kontextu koloniální Latinské Ameriky dlouho privilegiem bílých nebo republiky Španělů. To znamenalo, že moderní kapitalismus exkludoval na základě rasové teorie a praxe široké skupiny pracujících, avšak podřadných skupin obyvatelstva [Quijano 2000a: 206] z jedné ze svých klíčových praxí peněžní výměny. Tuto skutečnost můžeme chápat jako jednu z významných charakteristik koloniality.

V globálním měřítku potom tato rasově postavená kontrola práce rozhodla také o sociální geografii kapitalismu, což znamenalo, že rasově nadřazená Evropa se stala centrem tohoto nového hegemonního světového systému. Podle Quijana je tedy kapitalismus koloniální/moderní a zároveň eurocentrický, takže koloniální/moderní se stávají od sebe neoddělitelnými pojmy [Quijano 2000a: 208]. Výsledkem konstituování tohoto koloniálního/moderního světového systému pod kontrolou Evropy byla ale rovněž historická reidentifikace na geokulturní úrovni, která vyprodukovala nejprve Ameriku, potom Evropu a následně Afriku, Asii atp., respektive vytvořila současnou organizaci, klasifikaci a imaginaci světa do kontinentů [Quijano 2000b]. Pro Quijana je zvláště významný moment, přesněji řečeno proces, v rámci něž Amerika geokulturně vyprodukovala Evropu (pomocí střetnutí s *druhým*) a Evropa naopak Ameriku, stejně jako kolonialita vyprodukovala modernitu a modernita kolonialitu [Quijano 2000a: 221].

Neméně důležitou roli má v Quijanově koncepci taktéž oblast subjektivity (respektive identit) a vědění ve vztahu ke kolonialitě a modernitě. Quijano k tomu doslova říká:

Evropa také koncentrovala pod svou hegemonní kontrolou všechny formy kontroly subjektivity, kultury a zvláště pak vědění a produkce vědění. [Quijano 2000a: 209]

V rámci kontroly subjektivity a kultury Evropané nejprve zaútočili na domorodé myšlení v Americe. Následně a přímo paralelně s tímto procesem vnutili *dobytému* částečně svoji kulturu, přesněji řečeno ty její části, jež byly důležité pro reprodukci nadvlády, především materiální oblast, technologie, stejně tak jako subjektivní aspekty, zejména náboženství, čímž utvrdili jeho podřízenost [Quijano 2000a: 210]. Takzvaná „civilizační mise“ a jí předcházející konverze ke křesťanství je tedy v tomto pojetí viděna jako selektivní soubor mocenských praxí, které ve skutečnosti měly *druhého* nikoliv jen civilizovat nebo spasit, ale i podřídit a ovládat. S takovým *druhým* potom nemůže být nakládáno jako s rovnoprávným ve vztahu k evropským kolonizátorům, ale spíše v kontextu nadřazenosti a podřazenosti vyplývajících z kategorie rasy.

Quijano si tak všiml vzniku nové subjektivity ve vztahu k moderně/kolonialitě, kterou přinesla ve formě nové percepce historické změny. Modernitu/kolonialitu charakterizuje vnímáním historické změny a vývoje jako něčeho, co se již neděje mimo lidské kategorie a zásahy, ale toho, co se dá projektovat a řídit [Quijano 2000a: 216]. Z této nové subjektivity bude následně vycházet celý projekt rozvoje 20. století, který můžeme tímto způsobem vidět jako mocenský produkt modernity/koloniality. Dussel jej nazval „bludem rozvoje“ [Dussel 1995] a A. Escobar dále poukázal na jeho mocenský a postkoloniální charakter (ve smyslu reprodukce starých forem nadvlády pomocí nových pojmů, diskurzů a politik) [Escobar 1995].

V Quijanově pojetí však kolonialismus coby systém organizace práce, vykořisťování a redistribuce zdrojů z periferie do centra není shodný s kolonialitou. Kolonialita v tomto případě představuje širší pojem, který ukazuje na zakotvenost a propojenost modernity

s kapitalismem a eurocentrismem a pro něž má klíčový význam pojem rasy a *druhého*. Kolonialita je tudíž spíše modernitou *druhého*, a právě k pojmu *druhého* si nyní dovolím obrátit čtenářovu pozornost.

### Pojem *druhého* v latinskoamerickém postkoloniálním myšlení

Ve filozofickém, psychoanalytickém a antropologickém pojetí je alterita, zjednodušeně řečeno, většinou chápána v podobě vztahu nebo vztahování se k *druhému*, jenž má primárně sebeidentifikační funkci pro subjekt, jenž se k tomuto *druhému* vztahuje. V tom nejjednodušším pojetí jde o proces označování a pojmenování rozdílů mezi „námi“ a „jimi“, který může probíhat v různých rovinách – v rovině lidí–zvířata, sexuální a genderové (žena–muž), etnické, náboženské, jazykové nebo rasové atp. Většina sociálních, náboženských nebo národních identit potřebuje „toho druhého“, jenž se také velmi často konstruuje do obrazu nepřítelů [např. de Certeau 1986; Corbey – Leerssen 1991].

Alterita má význam i ve vztahu k etnocentrismu a napomáhá vytvářet kulturní identity jako integrované, relativně homogenní a ohraničené skupiny nositelů a členů dané kultury. Etnocentrismus staví do centra chápání světa výklad vycházející z partikulární kultury, což vede k tomu, že se nutně stává výkladem parciálním a jako takový se musí dostávat do konfliktu s jinými výklady, respektive etnocentrismy. V tomto kontextu se ale musíme znovu zastavit u specifické role eurocentrismu jako globálního etnocentrismu, který představuje ideologickou základnu kapitalismu.

Na prvním místě bude ale nezbytné rozlišit předkoloniální evropský etnocentrismus, jenž existoval spíše v náboženských kategoriích křesťanů a nevěřících než v širším geokulturním smyslu. Samotná představa Evropy byla v době středověku velice neustálená, nakonec tato situace odpovídala její středověké rozdrobenosti a izolovanosti. Je také třeba připomenout, že oblast dnešní Evropy byla po většinu středověku zaostalou periferií (technologicky i intelektuálně), závislou na především Araby kontrolovaném širším Středozeří [Abu-Lughod 1989]. Jak zdůrazňuje řada neevropských, ale též evropských specialistů, Evropa v dnešním smyslu se zrodila až ze střetu s americkým *druhým* – to znamená až po roce 1492 [například Fontana 2001; Todorov 1992; Dussel 1995].

Nicméně latinskoamerické postkoloniální kritice nejde o to poukazovat a potvrzovat, že význam Ameriky pro Evropu je klíčový, ale spíše ukázat na konkrétní důsledky procesů sebedefinování moderní Evropy a Evropana. V této interpretaci se *ten druhý* stává přímým důsledkem formování evropské modernity. *Ten druhý* je uvržen, a to často násilně, do role podřízeného barbara, jenž stojí zároveň uvnitř modernity i mimo ni. Vedle toho se jedná rovněž o změnu perspektivy – v tomto případě vidět a myslet z perspektivy *toho druhého*. Dále jde také o to ukázat, že Evropan a *ten druhý* jsou navzájem propojené identity, které se navzájem podmiňují, a není možné je proto vidět a chápat odděleně. Konečně také můžeme k pochopení, že samotná modernita má svojí *druhrou* tvář:

Je čas změnit kůži a vidět novými očima. Je čas sejmut kůži a oči toho „já“ dobývám, což kulminuje do *ego cogito* nebo do vůle k moci. Nové ruce nejsou rukama toho, kdo drží železné zbraně, ani nové oči těch, kdo se dívají z karavel evropského invadora. [...] Nová kůže je jemná, bronzová kůže lidí z Karibiku, And, Amazonie. Nové oči jsou oči těch indiánů, kteří stojíce bosýma nohama na jemném, teplém písku ostrova uviděli v překvapení nové bohy připlouvající z moře. Tato nová kůže trpěla tresty na plantážích a rozdělením země, prolezlá cizincovou nákazou visela roztrhána

na kusy na sloupech, kde se bičovali otroci. Tito otroci, dříve mírumilovní rolníci v afrických savanách, byli prodáváni jako dobytek v Kartageně, Bahii, Havaně nebo Nové Anglii. Nové oči jsou očima toho druhého, druhého ega, ega, jehož historii je nutné rekonstruovat jako druhou tvář modernity. [Dussel 1995: 74]

Důsledkem takového přístupu je v jistém smyslu obrácená perspektiva pohledu na modernitu, na eurocentristické dějiny a jejich narace, na moderní hodnoty a pojmy i na modernizaci a kapitalismus, stejně tak jako snaha dosáhnout pomocí takového obratu osvobození a emancipaci *druhého* skrze rekonstrukci jeho zkušenosti. Jaká je ale konkrétněji zkušenost *druhého* v dnešním globalizovaném světě?

*Ten druhý* je v hierarchickém matrixu moderního/koloniálního světosystému vždy v podřízené pozici, v oblasti periferie komplexně závislé na jádru světosystému. Nicméně není možné *druhého* paušalizovat na celý tzv. třetí svět, respektive globální Jih, jelikož i samotné jádro má své *druhé*, například v podobě genderových nerovností, které jsou reprezentovány v nerovném zastoupení žen v řadě klíčových společenských oblastí (v politice, vědě, byznysu), nebo v západním kultu ženské krásy, jenž ženu a její tělo programově ponižuje, exploatuje a komodifikuje a zároveň pomáhá utvrzovat a reprodukovat patriarchální hodnoty Západu. Dalšími *druhými* západního jádra jsou některé etnické menšiny jako například Romové, jedna z nejmarginalizovanějších etnických skupin v Evropě. Historie Romů a jejich kultury představuje historii toho *druhého par excellence*. Obdobně bychom se ale mohli obrátit na evropský sever, kde mohou reprezentovat toho *druhého* například Sámové. A konečně bude nutné si také položit otázku, zda pojem východní Evropa není možné vidět v obdobném světle. Spolu s Dusselem a Todorovem si můžeme všimnout, že tento evropský *druhý*, zosobněný ideou Východu (Evropy), je částečně výsledkem objevení Ameriky, které umožnilo atlantickému pobřeží Evropy akumulovat kapitál v době, kdy byla oblast na východ odsud periferizována díky svojí geografické pozici mimo Atlantik i mimo Středozemí, a také vzhledem k nutnosti přímé obrany proti Osmanské říši, expandující právě do oblastí tzv. východní Evropy. Zde by se dalo hovořit o celé řadě oblastí, v nichž byl Východ (Evropy) orientalizován a podřízen: například skutečnost, že se slovanské jazyky na pařížské Sorboně v 19. století vyučovaly společně s orientálními jazyky jako perština. Studená válka se svým jazykem binárních opozic potom učinila ze zemí kontrolovaných východní velmocí Sovětským svazem jednolitou reprezentaci „komunistické“ Východní Evropy, jejíž příslušnost do oblasti vlivu SSSR se zdála být pro mnohé jen logickým vyústěním staršího chápání regionu. Určité formy alterizace nových členských zemí můžeme nakonec sledovat dodnes – například v pojmosloví jako „nová Evropa“, které ukazují na inertní chápání Evropy coby Evropské unie a zároveň jako Západní Evropy [Sušová-Salminen 2012].

Nicméně většina těch *druhých* dnes žije mimo atlanticko-evropské jádro v Africe, Latinské Americe a v Asii. Jejich zkušenost se formuje v rámci postkoloniálního, respektive neokoloniálního mocenského matrixu na různých stupních jeho hierarchie, ať je to na agrární produkci závislém venkově nebo v přeplněných a otrávených megapolích a slumech. Přístup *toho druhého* k výtobytkům modernizace rovněž podléhá hierarchizaci, ať jde o přístup ke zdrojům (jako je pitná voda, potraviny či přírodní zdroje) a ke vzdělání, možnosti zaměstnanosti a právní ochrany, dostupnost technologií a inovací, přístup k rozhodování na národní i globální úrovni nebo otevřenost globálních trhů. Postihnout komplexitu této zkušenosti je mimo možnosti této studie, proto se omezují jen na selektivní ilustrativní

příklady. Významnou součástí těchto hierarchických vztahů představuje dimenze epistemologie a forem vědění. Zjednodušeně řečeno, koloniální/moderní kapitalistický světový systém v rámci svých forem nadvlády a expanzí vyprodukoval také konkrétní formy moderního myšlení a vědy, jež jsou ve své podstatě úzce eurocentrické. Epistemologická kritika představuje významnou, ba nejvýznamnější oblast kritiky globálního kapitalismu, kterou se zabývá latinskoamerická postkoloniální kritika.

V oblasti epistemologicky zaměřené kritiky se v souvislosti s problémem *druhého* užívá pojem koloniální diference (colonial difference), jež původně pochází od indického sociologa Partha Chatterjeeho. Chatterjee označil za *colonial difference* situace, ve kterých byl *ten druhý* (jeho kultura, zvyky, náboženství, organizace společnosti, jazyk atp.) konceptualizován ve vztahu ke kolonizátorovi jako radikálně odlišný nebo podřadný [Chatterjee 1993]. Kolumbijský filozof Castro-Gómez shrnuje v rámci diskuze o vztahu mezi kolonialitou, modernitou a alteritou, že „modernita je generátorem produkce odlišností, která ve jménu rozumu a humanismu vylučuje ze své imaginace hybriditu, multiplicitu, nejednoznačnost a nahodilost konkrétních forem života“ [Castro-Gómez 2002: 269]. Jinými slovy řečeno, Castro-Gómez je přesvědčen o neschopnosti modernity (respektive moderního vědeckého myšlení) pojmut komplexitu společenského života, kterou namísto toho hierarchicky klasifikuje podle parciálního eurocentrického vzorce, tj. vždy ve vztahu ke kolonizátorovu „já“. V rámci současných latinskoamerických kritik je tento problém viděn jako problém globalizované koloniality, jež dále reprodukuje v podstatě stále stejné koloniální kategorie a způsoby myšlení. Dekolonizaci myšlení lze tedy považovat za další krok v novém promyšlení modernity/koloniality.

## Dekolonizace sociálněvědního myšlení jako alternativa

Byl to Ramón Grosfuegel, kdo podle mého názoru výstižně popsal situaci, v níž se nachází většina neevropských společností, jejich politiků a vědců, včetně oněch zabývajících se sociálními vědami:

Fakt, že je někdo sociálně umístěn v rámci mocenských vztahů na straně potlačeného, neznamená automaticky, že epistemologicky myslí z pozice podřízeného. Právě že úspěch moderního/koloniálního světového systému spočívá v tom, že přiměl subjekty, které jsou sociálně umístěny na potlačené straně koloniální diference, aby epistemologicky myslely jako ti na dominantních pozicích. [Grosfuegel 2007: 213]

Tato skutečnost zjednodušeně znamená, že kolonizované společnosti se nacházejí často v situaci, kdy samy sdílejí a reprodukují eurocentristické vidění světa, moderní/koloniální hodnoty, stejně jako formy vědění, a to v rámci nerovnoměrné (vědecké) dělby práce kapitalistického světového systému [Pletsch 1981]. Je tedy zcela klíčové se ptát na to, zda-li a jak by bylo možné dekolonizovat latinskoamerickou sociální vědu tak, aby se emancipovala a byla schopna odpovědět na latinskoamerické (neevropské, ale i evropské) problémy pomocí latinskoamerického jazyka.

Nejprve bude dobré přiznat, že na tuto otázku dosud neexistují uspokojivé odpovědi ani nemáme v tomto směru k dispozici nějaké nové paradigma. Například zmíněný Ramón Grosfuegel volá po radikální dekolonizaci, která by se dotkla epistemologické závislosti na moderní/koloniální (evropské) struktuře myšlení v Latinské Americe i jinde. Přitom

ostře kritizuje některé své kolegy za to, že sice píší o podřízeném, ale nepíší z pozice podřízeného, a naopak se hlásí ke konceptům eurocentristických filozofů Foucaulta, Derridy a Gramsciho. Podle jeho názoru musí být prvním krokem k dekolonizaci odmítnutí univerzální platnosti vědeckého poznání i jeho objektivní neutrality. Grosfuegel a další [například *Santiago Castro-Gómez*] se domnívají, že evropská/západní věda je postavena na falešném mýtu neutrality a objektivnosti bez vztahu k jednotlivci a místu. Toto potlačení jednotlivce nebo jakýsi „bod nula“ [*Castro-Gómez 2005*] potom vede k tomu, že se takovéto názorové hledisko tváří, jako by bylo bez názorového hlediska. Tato operace vede k tomu, že západní myšlení upřednostňuje „ego politiku vědění“ před „geopolitikou vědění“ (*geopolitics of knowledge*) nebo „tělo-politikou vědění“ (*body-politics of knowledge*), což tento postup potvrzuje jako klíč k západnímu univerzalizmu. Dekolonizující perspektiva znamená uznání a přiznání lokace subjektu, který o daném jevu vypovídá, přičemž tato lokace může mít různé aspekty genderové, rasové, etnické, náboženské, třídní, geografické atd. Grosfuegel přitom aplikuje geopolitiku vědění právě na evropského dobyvatele Ameriky, aby ukázal příslušnou lokaci eurocentrismu a samotné formující se modernity. Do Ameriky roku 1492 tak přišel „evropský, kapitalistický, válečný, křesťanský, patriarchální, bílý a heterosexuální muž“ [*Grosfuegel 2007: 216*], což mělo podle Grosfuegela následující dlouhodobé důsledky: a) vytvoření globální formace a dělby práce, která koexistovala s potřebou kapitalistické produkce nadhodnoty; b) vznik mezinárodní dělby práce organizované na principu centra a periferie, kde kapitál organizoval práci pomocí donucovacího a autoritativního režimu; c) vznik mezinárodního systému politicko-vojenské organizace pod kontrolou evropského muže; d) vznik globální rasové/etnické hierarchie, jež privileguje Evropany před ne-Evropany; e) vznik globální genderové hierarchie, která upřednostňuje muže před ženou, heterosexuála před homosexuálem/lesbou; f) vznik spirituální hierarchie, jež privileguje křesťany; g) vznik epistemologické hierarchie zosobněné v instituci globální univerzity; a konečně h) vznik jazykové hierarchie, která dává přednost evropským jazykům před mimoevropskými [*Grosfuegel 2007: 216–217*]. Postkoloniální diskurzy tedy v podstatě kontrolují všechny významné aspekty společenské organizace: ekonomiku, respektive distribuci a redistribuci zdrojů, politiku, sexualitu, náboženství, vzdělání a vědu, stejně tak jako jazyk. Grosfuegel přitom vychází plně z Quijana, který hovoří o klasifikačních strategiích v rámci koloniality moci, jak souhrnně označuje hegemonii eurocentrismu v současném moderním/koloniálním světovém systému [*Quijano 2000a*].

Nyní bude vhodné se zastavit u několika pojmů, které jsem v Grosfuegelově výkladu použila a jež si zaslouží vysvětlení. Jak je zřejmé, ve středu zájmu latinskoamerického postkoloniálního myšlení se ocitají otázky epistemologie a vědění (vědy) v jejich vztahu ke kapitalismu. Quijano ve svém vlivném článku *Kolonialita a modernita/racionalita* dokonce píše, že „není zřejmě náhodné, že vědění bylo [...] považováno za vlastnictví – za vztah mezi jedním jedincem k něčemu. [...] Nicméně vlastnictví, stejně jako vědění, je vztahem mezi lidmi za účelem něčeho, nikoliv vztahem mezi jednotlivcem a něčím“ [*Quijano 2007 (1991): 173*]. Zatímco v případě vlastnictví jde o vztah materiální a intersubjektivní, pokud se jedná o vědění, jak dodává, máme před sebou vztah intersubjektivní. V intencích tohoto tvrzení potom není možné považovat moderní vědění a vědu za neutrální interpretaci světa, nýbrž za něco, co je plně závislé na vztahových situacích v rámci lidských společností. Úkolem, který si latinskoamerická postkoloniální kritika vytyčila, je tedy ukázat a popsat právě konstitutivní vztahy mezi věděním a koloniálními vztahovými situacemi.

Nyní obrátím pozornost čtenáře k pojmům *geopolitiky vědění* [Dussel 1985] a *tělo-politiky vědění* coby dekolonizující možnosti, jak je rozpracoval další významný latinsko-americký autor Argentinec Walter Mignolo. Pojem geopolitiky vědění, jejímž autorem byl původně E. Dussel, odráží Mignolovu premisu: *jsem tam, odkud myslím*, která v zásadě staví na nutnosti reflexe pozicionality v rámci artikulace určitého tvrzení. Na jedné straně se tedy jedná o pojetí, které kritizuje univerzální nároky moderní vědy jako *de facto* kosmologie, jež vychází z parciální, (západo)evropské zkušenosti. Na druhou stranu jde o pokus o vlastní artikulaci pozicionality coby legitimní perspektivy nazírání na svět, která by napomohla očistit se od koloniální zátěže a umožnila alternativní formy vědění a vědy, jež by překročily eurocentrismus s jeho kolonialitou a změnily by jeho konverzační a artikulací aparát nebo rámec [Mignolo 2009]. Mignolo přitom vychází z lingvistiky a podtrhuje skutečnost, že oba – artikulující a artikulované – musíme brát v potaz. S ohledem k artikulujícímu Mignolo cituje E. Benvenista a hovoří o tom, že například kategorie času a místa jsou ve vztahu k artikulovanému vždy závislé na artikulujícím. Například pojmy jako „zde“ nebo „nalevo a napravo“ mají smysl a vztah právě ve vztahu k artikulujícímu. Obdobně také pojmy jako „my“ mohou v textu označovat artikulujícího a adresáta, stejně jako artikulujícího s vybranou skupinou dalších lidí, ale bez účasti adresáta [Mignolo 2009: 163]. Pokud nyní uvedu příklad geopolitických entit v rámci moderního pojetí mapy světa, jaké představují Západ, Blízký a Dálný východ nebo Východ, potom je takové členění nikoliv univerzálně platným pojmoslovím, ale spíše členěním z pozice evropského artikulujícího, jinak řečeno univerzalizujícím pojmoslovím. Tak například z pozice pobřežního Chile není Japonsko na východě, ale na západě, zatímco Francie nebo Anglie se ocitají spíše na východě. Přesto však vidí Chilan Evropu jako západ a Japonsko jako východ, což je historickým výsledkem přijetí eurocentrické perspektivy. Velmi zjednodušeně řečeno znamená dekoloniální možnost legitimní právo Chilana (zůstanu-li u tohoto příkladu) vidět Japonsko jako západ a Evropu jako východ. Tento příklad však berme spíše coby určitou metaforu než doslovně, a to vzhledem k odlišnosti kulturního a geografického významu slova západ a východ. Nejde rozhodně o to vymyslet nové pojmy označující geografické směry, avšak spíše o to vytvořit prostor k tomu, aby byly tyto pojmy odpovídajícím způsobem lokalizovány a korespondovaly s politickou, kulturní i geopolitickou pozicí ne-evropského artikulujícího, který je doposud nucen pojmenovávat svůj svět cizím jazykem.

V centru dekolonializace sociálních věd stojí argument, že vědění artikulované z Evropy není schopno nabídnout odpovídající řešení a sebereflexi v neevropských zemích, a spíše je nutí vidět se očima Evropy [Santos 2007; Escobar 2004; Mignolo 2000] a přijmout vnučenou subjektivitu či dvojí povědomí [Mignolo 2000]. Další pojem *tělo-politiky vědění* je částečně spojen s Foucaultovým pojmem *bio-politiky*, který zahrnuje moderní (osvětské) technologie kontroly populace typické pro moderní stát. Nicméně podle Mignoly zůstává *bio-politika* stále zakotvena v eurocentrismu (typickém pro Foucaulta) především tím, že ignoruje problém rasy a s ním spojenou koloniální diferencí, zatímco pojem *tělo-politiky* má být alternativou eurocentrismu v tom, že staví koloniální diferencii do popředí své epistemologické kritiky. *Tělo-politika vědění* je viděna jako způsob dekolonizační strategie nebo jako způsob, jak dekolonizovat vědění, jak umožnit výše zmíněné pozicionalitě vyjít na povrch v rámci artikulace vědění těch, kdo byli doposud umístěni v koloniální/moderní klasifikaci na nižších nebo nejnižších příčkách [Mignolo 2009: 174].

Takto definovaný problém dekolonizace sociálních věd a vědění vůbec potom představuje daleko radikálnější programem než Wallersteinovo volání po otevření společenských věd [Wallerstein *et al.* 2000]. Mění se v teoretickou variantu, která se zaměřuje zatím jen na hledání a artikulování nových paradigmat sociálních věd z perspektivy koloniální diference, tedy z perspektivy toho *druhého*, umístěného na *druhé* straně modernity a zakoušejícího modernitu často velmi odlišně.

## Závěrem

Dekolonizace v latinskoamerickém pojetí neznamená totální odvržení evropských konceptů, avšak spíše jejich nové uchopení a pochopení jejich historické zakotvenosti v kolonialitě stejně jako v modernitě. Celé latinskoamerické postkoloniální myšlení posledních let samozřejmě stále vychází z evropských kořenů a inspiruje se západním myšlením (namátkou frankfurtská škola, lingvistická teorie, Michel Foucault), hovoří a užívá evropskou terminologii a kategorie, píše v evropských jazycích a je artikulováno nejenom z Latinské Ameriky, ale dominantně i ze severoamerických univerzit. Tato skutečnost ukazuje na nezbytnost západní tradice a s ní souvisejících způsobů myšlení pro jejich kritiku. To nutně znamená, že také latinskoamerická postkoloniální kritika je kritikou *zevnitř*. V jejich konceptech lze potom sledovat *melange* různých ambivalentních situací, jakými jsou intelektuální závislost, interpretační originalita, disent i konformita, současně přítomných v této konceptualizaci modernity. Avšak na druhou stranu je latinskoamerický postkolonialismus rovněž kritikou z periferie, která více a více zohledňuje toho *druhého* coby legitimní perspektivu zpochybňující některá paradigmat moderního západního myšlení. Latinskoamerické pojetí dekolonizace společenských věd je také bezpochyby nástrojem kritiky kapitalismu a globálních nerovností, jež globální kapitalismus produkuje, a dále poukazem na to, že to nejsou jen ekonomické síly, které za touto produkcí stojí, ale naopak síly mentální, kulturní, politické, a dokonce vědecké. Tato kritika tak zároveň svrhává z piedestalu některé základní předpoklady západního vědeckého myšlení jako například neutralitu nebo objektivitu.

Quijanův pojem koloniality rovněž poukazuje na mýtus politické dekolonizace, který falešně tvrdil, že dosažení politické nezávislosti na koloniální velmoci vedlo k osvobození či emancipaci bývalých kolonií, jež si nyní mohou nezávisle formovat svoji současnost a hlavě budoucnost. Pojem kolonialita explicitně připomíná, že mimoevropský svět stále žije pod „evropskou-euro-americkou“ nadvládou [Grosfuegel 2003: 4], jejíž podoby jsou velice komplexní a týkají se také problematiky lidských identit a lidského poznání (chápané v nejširším smyslu jako způsoby pojetí a kategorizace světa), a nikoliv jen politicko-ekonomického rozdělení světa a jeho ekonomických nerovností a závislostí. Myšlenka dekolonizace společenskovědního vědění a vědy tak obecně vychází z latinskoamerického kontextu a je postavena na odlišných percepčních vlastních historické zkušenosti a vztahů k západnímu jádru. Na druhou stranu ale též představuje výsledek daleko globálnější krize modernity, v západním vědeckém diskurzu přítomné nejméně od 60. let 20. století.

Není náhodou, že ve vztahu k latinskoamerickým postkoloniálním kritikám nelze přehlédnout poměrně silnou politickou angažovanost a podporu jihoamerickým domorodým hnutím, mezi něž patří revoluční hnutí mexických zapatistů. Především u Waltera Mignoly, ale také u Ramóna Grosfuegela a dalších si lze všimnout resonance s heslem zapatistů



o dosažení světa, ve kterém jsou možné mnohé světy (*Un Mundo Donde Quepan Muchos Mundos*), což slouží jako metafora k jejich koncepci dekolonizovaného myšlení artikulovaného z postkoloniální periferie. Tato koncepce přitom v některých případech přechází ve snahu po hledání ztraceného domorodého myšlení a rozumu, jež je patrná například u Waltera Mignoly [*Mignola 2000*]. Nicméně musíme kriticky podotknout, že toto hledání či rekonstrukce ztraceného vědění zůstává, jak si sám Mignolo uvědomuje, problematické právě díky existenci pět století dlouhé západní hegemonie, která způsobila, že „amerindiánský“ prvek zcela vymizel nebo je překryt mnoha vrstvami kultur hegemonu. Mignolo se proto obrací k takovým pojmům, jako je kulturně-lingvisticky chápáná translace nebo k představám myšlení na hranici (*border thinking*), které se snaží proniknout do meziprostorů vědění, vzniklých ze vztahů a konfliktů mezi koloniálním hegemonem a kolonizovaným. Je ale nutné přiznat, že v této rovině zůstává častěji spíše u teorie, než aby pokročil ke konkrétní praxi.

Nereflektovaná vědecká hegemonie eurocentrismu představuje další překážku dosažení dekolonizace společenskovědního myšlení. Ve své radikální podobě by dekolonizace v latinskoamerickém podání znamenala, jak jsem již předeslala, na prvním místě odmítnutí karteziánského objektivismu a vědecké neutrality, a to s ohledem na geopolitiku vědění. Nově se rodící paradigma, které latinskoamerické kritiky nabízejí, představuje paradigma myšlení artikulovaného z určitého místa. Místo je zde přitom chápáno jako pozice v rámci existující hierarchie, jejíž explicitní artikulace by měla napomoci rozbití nebo alespoň zpochybnění existující mocensky pojaté hierarchie. Latinskoamerické postkoloniální myšlení vidí tuto hierarchii jako následek eurocentrického kolonialismu, v jehož službách nebo v jehož kontextu se formovala moderní věda a vědecké myšlení v podobě, jak je známe dodnes. Zdánlivě univerzálně koncipované klasifikace a různé taxonomie jsou viděny ve vztahu k podřizování a organizování koloniální nadvlády mimo Evropu. Tyto formy vědění a jeho organizace nebyly potom zaměřeny jenom na ekonomickou oblast, tedy na postupnou exploataci nově objeveného životního prostředí (či přírody), ale také na oblast subjektivity a intersubjektivitu. Pozornost věnovaná právě této oblasti ve vztahu k praxím exploatace a fungování koloniálního kapitalismu je bezpochyby jedním z největších přínosů latinskoamerického postkoloniálního myšlení. V kontextu latinskoamerického postkoloniálního myšlení tak má *ten druhý* roli nikoliv pasivního zrcadla, ale naopak aktivního východiska ke hledání nových alternativ a kritice etablovaných „pravd“.

Za další problém považujeme *odlišnosti* (nebo *jinakosti*) a konceptualizace odlišnosti v rámci vědeckých a rovněž politických diskurzů. V globalizovaném světě 21. století se stále aktuálnějším stává setkávání nebo střetávání se s jinakostí. V tomto kontextu se zdá být logické se ptát po tom, jak s touto jinakostí nakládat, jak ji pojímat, vysvětlovat a vůbec chápat, potažmo jakým způsobem se s ní politicky a společensky vyrovnávat v rámci kulturně a politicky definovaných národních komunit. V tomto případě můžeme povšimnout různých tendencí. Patří mezi ně například snahy o udržení hegemonní euroamerické taxonomie jinakosti, artikulované třeba v rámci konceptu střetu civilizací nebo exkluzivní etnocentrické politiky identit orientované na přetavení *druhého* do majoritní společnosti. Naproti tomu jsou tu různé postkoloniální snahy o hledání netaxonomického a nehierarchického pojetí odlišností, které by neupřednostňovaly eurocentrická kritéria, ale umožnily by vztahy mezi *námi* a *druhými* radikálněji redefinovat. Bylo by nicméně nepřesné pokládat problém odlišnosti pouze za interkulturní problém (vztah mezi „moji“

kulturou a kulturou *druhého*). Problematika *druhého* se týká také odlišností uvnitř každé společnosti ve vztahu k definování normality a normativity (například ve vztahu mezi heterosexuály a homosexuály).

S celým problémem rovněž do určité míry souvisí otázka odlišností a komparace ve vědeckém diskurzu. V tomto případě nemám na mysli zpochybňování srovnávací metody, ale spíše snahu o její reflexi v závislosti na případech, při nichž se používá. Srovnáváme-li totiž například národní stát v Británii s národním státem v Argentině, většinou nereflktujeme skutečnost, že kritéria srovnání, respektive definice toho, co je národní stát, je založena opět na zobecněné zkušenosti Západu. To potom znamená, že britský příklad bude vždy spíše *stejný* ve vztahu k této definici – a naopak argentinské odlišnosti budou zase více odrazem normativního evropského modelu a daleko méně mohou vypovídat o tom, jak se argentinský stát skutečně formoval. Důsledkem toho pak je v podstatě násilné hledání *stejných* nebo *odlišných* jevů, projevů a charakteristik moderního státu, zasazených například do dichotomické klasifikace zdánlivých protikladů. Odsud potom máme už jenom krok k tomu, co oprávněně kritizuje například Castro-Gómez, tedy k formě poznání, která odlišnosti (*druhého*) produkuje, a tím vylučuje z vědeckého obzoru hybriditu, mnohočetnost, různost a nepředvídatelnost forem společenského života [Castro-Gómez 2002: 269]. Latinskoamerická postkoloniální kritika tak znovu připomíná nejen společenskou zakotvenost, ale především neúplnost, neustálenost, mnohotvárnost a neohraničenost možností lidského poznání.

---

## Literatura

- Abu-Lughod, Janet. [1991]. *Before European Hegemony: the World System A.D. 1250–1350*. Oxford: University Press.
- Amin, Samir. [1989]. *Eurocentrism*. New York: Monthly Review Press.
- Amin, Samir. [1976]. *Unequal Development*. New York: Monthly Review Press.
- Baran, Paul A. [1968]. *The Political Economy of Growth*. New York-London: Monthly Review Press.
- Beckford, George L. [1999 (1972)]. *Persistent Poverty: Underdevelopment in Plantation Economies of the Third World*. Kingston: University West Indies Press.
- Best, Lloyd – Levitt, Kari Polanyi – Girvan, Norman (eds). [2009 (1968)]. *Essays on the theory of Plantation Economy: a Historical and Institutional Approach to Caribbean Economic Development*. Kingston: University West Indies Press.
- Blaut, James Morris. [1992]. *1492: The Debate on Colonialism, Eurocentrism, and History*. New York: Africa World Press.
- Blaut, James Morris. [1993]. *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric history*. New York: Guilford Press.
- Blaut, James Morris. [2000]. *Eight Eurocentric Historians*. New York: Guilford Press.
- Burke, Janet – Humphrey, Ted (eds). [2007]. *Nineteenth-Century Nation-Building and the Latin American Intellectual Tradition. A Reader*. Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Castro-Gómez, Santiago. [2002]. The Social Sciences, Epistemic Violence, and the Problem of the Invention of the Other. *Nepatla* 3, No. 2, pp. 269–285.
- Castro-Gómez, Santiago. [2005]. *La hybris del punto cero: ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750–1816)*. Bogota: Pontificia Universidad Javeriana.
- Clark, Meri L. [2010]. The Emergence and Transformation of Positivism. In: Nuccetelli, Susana – Schutte, Ofelia – Bueno, Otávio (eds). *A Companion to Latin American Philosophy*. Oxford: Wiley-Blackwell, pp. 53–67.
- Corbey, Raymond – Leerssen, Joep (eds) [1991]. *Alterity, Identity and Image: Self, Others in Society and Scholarship*. Amsterdam: Rodopi.

- Chatterjee, Partha. [1993]. *Nation and its Fragments*. Princeton: Princeton University Press.
- Certeau de, Michel. [1986]. *Heterologies: Discourse on the Other*. Michigan: University of Minnesota Press.
- Dussel, Enrique. [1985]. *Philosophy of Liberation*. Maryknoll: Orbis.
- Dussel, Enrique. [1995]. *The Invention of the Americas. Eclipse of "the Other" and the Myth of Modernity*. New York: Continuum.
- Escobar, Arturo [1995]. *Encountering Development: the Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Escobar, Arturo [2004]. Beyond the Third World: Imperial Globality, Global Coloniality and Anti-Globalisation Social Movements. *Third World Quarterly* 25, No. 1, pp. 207–230.
- Fontana, Josep. [2001]. *Evropa před zrcadlem*. Praha: Lidové noviny.
- Frank, Andre Gunder. [1971]. *Capitalism and Underdevelopment in Latin America: Historical Studies of Chile and Brazil*. Oxford: Penguin.
- Giddens, Anthony. [1991]. *The Consequences of Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Grosfuegel, Ramón. [2007]. The Epistemic Decolonial Turn: Beyond Political Economy Paradigms. *Cultural Studies* 27, No. 2–3, pp. 211–223.
- Hall, Stuart et al (eds). [1996]. *Modernity: An Introduction to Modern Societies*. Malden-Oxford-Carlton: Blackwell-Wiley.
- Hamilton, Peter. [1996]. Enlightenment as a Pursuit of Modernity. In: Hall, Stuart et al. (eds). *Modernity: An Introduction to Modern Societies*. Malden-Oxford-Carlton: Blackwell-Wiley, pp. 35–44.
- Hobson, John M. [2004]. *The Eastern Origins of Western Civilisation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Housková, Anna (ed.). [2004]. *Druhý břeh Západu. Výbor iberoamerických esejů*. Praha: Mladá fronta.
- Jones, Eric Lionel. [2003]. *The European Miracle: Enviroments, Economies, and Geopolitics in the History of Europe and Asia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewis, Martin W. – Wigen, Kären. [1997]. *The Myth of Continents: A Critique of Metageography*. Berkeley – Los Angeles: California University Press.
- Lockhart, James – Schwartz, Stuart B. [1983]. *Early Latin America: A History of Colonial Spanish America and Brasil*. Cambridge – New York – Melbourne: Cambridge University Press.
- Martinelli, Alberto. [2005]. *Global Modernization: Rethinking the Project of Modernity*. London – Thousand Oaks – New Delhi: Sage.
- Merchant Carolyn. [1993 (1980)]. *The Death of Nature. Women, Ecology, and the Scientific Revolution*. San Francisco: Harper.
- Mignolo, Walter D. [2000]. *Local Histories/Global Designs. Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*. Princeton: Princeton University Press.
- Mignolo, Walter D. [2002]. The Geopolitics of Knowledge and the Colonial Difference. *The South Atlantic Quarterly* 101, No. 1, pp. 57–96.
- Mignolo, Walter D. [2005]. *The Idea of Latin America*. Malden – Oxford – Carlton: Blackwell Publishing.
- Mignolo, Walter D. [2009]. Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom. *Theory, Culture & Society* 26, No. 7–8, pp. 159–181.
- Pletsch, Carl E. [1981]. The Three Worlds or the Division of Scientific Labor Circa 1950–1975. *Comparative Studies in Society and History* 23, No. 4, pp. 565–590.
- Quijano Aníbal – Wallerstein Immanuel [1992]. Americanity as a Concept, or the Americans in the Modern World-System. *International*, Vol. 44, pp. 549–557.
- Quijano, Aníbal, [2000a]. Colonialidad del Poder, eurocentrismo y America Latina. In: Lander, Edgardo (ed.). *La Colonialidad del Saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLASCO, pp. 201–246.
- Quijano, Aníbal. [2000b]. Colonialidad del Poder y Clasificación Social. *Journal of World-Systems Research* VI, No. 2, pp. 342–386.
- Quijano, Aníbal. [2007 (1991)]. Coloniality and Modernity/Rationality. *Cultural Studies* 21, No. 2–3, pp. 168–178.
- Rabasa, José. [1993]. *Inventing America: Spanish Historiography and the Formation of Eurocentrism*. Norman: University of Oklahoma Press.
- Rodney, Walter A. [1972]. *How Europe Underdeveloped Africa*. London: Bogle-L'Ouverture Publications.
- Santos Sousa de, Bonaventura. [2002]. *Towards a New Legal Common Sense: Law, Globalization and Emancipation*. London: LexisNexis Butterworths.

- Santos Sousa de, Boaventura. [2007]. *Los Desafios de Las Ciencias Sociales Hoy*. *Musef*. 29. 3. 2007. <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/boavent/cap%203.pdf>.
- Shumway, Nicolas. [1991]. *The Invention of Argentina*. Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Stannard, David E. [1993]. *American Holocaust. The Conquest of the New World*. Oxford: Oxford University Press.
- Sušová-Salminen, Veronika. [2012]. Rethinking the Idea of Eastern Europe from the Postcolonial Perspective. Coloniality, Eurocentrism, Border Thinking and Europe's Other. In: Alenius, Kari – Fält, Olavi K. (ed.). *Vieraan Rajalla*. Rovaniemi: Societas Historica Finlandiae Septentrionalis, pp. 191–209.
- Todorov, Tzvetan. [1992]. *The Conquest of America: the Question of the Other*. New York: HarperPerennial.
- Wallerstein, Immanuel. [1974]. *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York – London: Academic Press.
- Wallerstein, Immanuel. [1980]. *The Modern World-system II. Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600–1750*. New York – London: Academic Press.
- Wallerstein, Immanuel. [1989]. *Modern World System III: The Second Era of Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730–1840s*. San Diego – London: Academic Press.
- Wallerstein, Immanuel. [2011]. *The Modern World-System IV: Centrist Liberalism Triumphant, 1789–1914*. Berkeley – Los Angeles: University of California Press.

*Veronika Sušová-Salminen získala doktorát v oboru historické antropologie na Fakultě humanitních studií Univerzity Karlovy. Po krátkém působení v českých akademických strukturách odešla do Finska. V současné době spolupracuje s univerzitou v Oulu a přednášela také na univerzitě v Helsinkách. Do těžiště jejího zájmu patří mimo postkoloniální teorie a intelektuální historie pojmu východní Evropa také historická paměť a kultura ve střední a východní Evropě.*