
PRAZNOVANJE RAZNOLIKOSTI IN ENOTNOSTI NA REUNIONU

Prisotnost dveh diskurzov

Petra Žišt

153

IZVLEČEK

Družbeni prostor Reuniona, otoka v Indijskem oceanu, ki je danes francoski departma in regija, se je oblikoval ob številnih migracijskih valovih iz Afrike, Azije in Evrope, ki so v družbeno-zgodovinskem kontekstu francoskega kolonializma združevali ljudi različnih kulturnih in družbenih okolij. Vsaka skupina je na svojevrsten način glede na svoj izvor, status in pozicijo v družbi, v funkciji obdobja in družbeno-ekonomskega konteksta po svojem prihodu prispevala k oblikovanju reunionske družbe. Vsi ti pojavi interakcij med različnimi skupinami, akulturacije, sposojanj, prilagajanj in zavračanj so v okviru kolonialne družbe porodili kreolsko družbo. Danes smo priča dvema različnima identitetnima diskurzoma: prvi se opira na zgodovino in različne izvore prebivalstva ter temelji na kulturni pluralnosti ali multikulturalizmu, drugi pa je diskurz o kreolskosti, ki služi združevalno v odnosu do vseh Nereuniončanov, in velja kot sinonim za reunionsko. Ta namreč skuša posplošiti identitetno vprašanje na otoku na celotno prebivalstvo. Kaže se v opredeljevanju "kreolskega" jezika, glasbe, hrane ipd., pa tudi v uvedbi novih praznikov, ustanavljanju muzejev in programih kulturne politike. Ob teh dveh diskurzih ali identitetnih pozicijah je običajno prisoten še star kolonialni diskurz, ki prek asimilacijskih modelov potiska v ospredje francoskost.

Ključne besede: Reunion, kreolizacija, multikulturalnost, kolonializem, konstrukcija identitete

ABSTRACT

The social space of Reunion, an island in the Indian Ocean that is today a French department and region, formed in the course of many migration waves from Africa, Asia, and Europe; in the social and historical context of French colonialism they brought together people from very different cultural and social environments. Every group contributed to the formation of Reunion society in its own specific way, based on its origin, status, and position in society and in function of the individual period and socio-economic context. All these phenomena of interaction between different groups, acculturation, borrowing, adaptation, and rejection gave birth to a Creole society within the colonial society. Today we witness two different identity discourses: the first draws on the history and different origins of the population and is based on cultural plurality or multiculturalism, while the second is the discourse on the Creole identity, which serves to unite people in relation to all non-Reunionians, and is considered a synonym for Reunionian. This discourse indeed tries to generalise the identity issue on the island across the entire population. It shows

in the definitions of the “Creole” language, music, food, etc., but also in the introduction of new holidays, the foundation of museums, and cultural policy programmes. Alongside these two discourses or identity positions, the old colonial discourse also survives and through assimilation models pushes the French identity to the foreground.

Keywords: Reunion, Creolisation, multiculturalism, colonialism, identity construction

Uvod

154

Reunion, francoski departma in regijo v Indijskem oceanu, danes predstavljajo ljudje, katerih predniki so na otok prišli iz različnih delov sveta (Evrope, Afrike, Indije, Kitajske, Madagaskarja, Komorov) in s sabo prinesli določene specifičnosti. Nekatere so popolnoma izginile, druge so se z generacijami ohranile, večina pa se jih je v kontekstu multikulturne družbe pod različnimi vplivi preoblikovala in danes tvori substrat za reunionsko kreolsko družbo.

Vse od sedemdesetih dalje smo tako v lokalnem kot v akademskem diskurzu priča odpiranju identitetnih vprašanj, vračanju k izvorom, vnovičnemu odkrivanju, ponovnemu izumljanju tradicij, ki iščejo odgovore na vprašanja, kdo so Reuniončani danes. Da bi razumeli, kdo so Reuniončani danes, se moramo vrniti v preteklost, vse do 17. stoletja, ko se je začela poselitev otoka v kolonialnem kontekstu sužnjelastniške družbe, zato bom najprej naredila kratek zgodovinski pregled poseljevanja tega otoka. V nadaljevanju bom obravnavala, kako se vzpostavljata kreolskost in pluralnost, ter prisotne diskurze, ki ju obravnavajo. Na Reunionu se “dediščinjenje” (*patrimonialisation*) (Ghasarian 1999) kaže v dveh diskurzih: diskurzu, ki obravnava specifičnost reunionske družbe kot celote s svojo lastno zgodovino v odnosu do drugih, in diskurzu o notranjih specifičnostih njene populacije. Ta dva diskurza sta rezultat različnega razumevanja zgodovine: prvi upošteva reunionski družbeni in kulturni prostor in njegovo populacijo kot homogeno celoto, drugi v ospredje postavlja posamezne skupine v odnosu do njihove izvorne domovine. Dva tipa zgodovinskih formulacij sta hkrati dopolnjujoča se in konkurenčna (Ghasarian 1999: 368). V nadaljevanju se ukvarjam z notranjo raznolikostjo reunionske družbe. Obravnavala bom odražanje kulturne pluralnosti in kulturne specifičnosti posameznih kategorij na otoku ob hkratnem diskurzu kreolskosti. Diskurz kreolskosti se pojavlja v zadnjih desetletjih in homogenizira Reuniončane v odnosu do vseh Nereuniončanov. Zanima me, kako je uspešen v odnosu do metropolitanske Francije, ki se do otoka vede zaščitniško, s težnjami po njegovi asimilaciji. Oba diskurza lahko razumemo tudi v luči večjega zavedanja, izpostavljanja in obravnavanja identitetnih vprašanj, katerih namen je na svojevrsten način tudi praznovanje človeške “složnosti v različnosti”, praznovanje ljudi torej.

Naredila bom pregled diskurzov, kako se kažeta v znanosti, oglaševanju in politiki, skozi praznovanja, muzeje, v narativu o jeziku, glasbi, hrani in drugod. Vprašanja vzpostavljanja identitete se lotevam s historičnim pregledom, pregledom znanstvene literature in etnografijo. Moje ugotovitve so rezultat trimesečnega bivanja in terenskega dela na Reunionu, kjer sem raziskovala z metodo opazovanja z udeležbo, s pogovori z Reuniončani, študenti, profesorji, umetniki, kulturnimi predstavniki, z

druženji s predstavniki vseh v nadaljevanju omenjenih etničnih skupin na otoku in iz metropole kakor tudi s študenti z Mavriciusa, Madagaskarja, iz Indije in drugimi.

Pregled zgodovine poselitve otoka

Reunion, ki je 10.000 kilometrov oddaljen od celinske Francije, leži v Indijskem oceanu vzhodno od Madagaskarja in jugozahodno od najbližjega otoka Mavriciusa. Zavzema 2512 kvadratnih kilometrov površine. Zgodovina tega izvorno neposeljenega otoka v Indijskem oceanu je povezana s kolonizacijo, zato moramo najprej spoznati zgodovino njegove poselitve, da bi razumeli dinamike kulturne heterogenosti, na kateri je vzpostavljena reunionska postkolonialna družba. Od leta 1946 dalje je francoski čezmorski departma in od leta 1982 regija. Več kot 800.000 prebivalcev predstavljajo ljudje, katerih predniki izhajajo iz različnih regij sveta (Evrope, Afrike, Indije, Kitajske, Madagaskarja, Komorov itd.), od koder so s sabo prinesli določene specifičnosti.

155



Mati z otrokom opazuje prihod več kot 150 plovil v pristanišče Saint Paul ob slovesnosti 350. obletnice poselitve otoka, 2013 (foto: Petra Žišt)

Pred prihodom prvih naseljencev, francoskih kolonistov, Afričanov in Malgašev v drugi polovici 17. stoletja, otok Reunion ni bil poseljen. Sužnje¹ in najete delavce iz Afrike, z Madagaskarja, s Komorov, iz Mozambika, z Zanzibarja (ki so jih v kreolščini

¹ Družbena kategorija sužnjev je bila tudi sama močno hierarhizirana: na vrhu lestvice najdemo indijske sužnje in kreole, ki so delali v gospodinjstvih, in na dnu sužnje iz Afrike in z Madagaskarja, ki so delali na poljih. Zato je med njimi tudi največ kandidatov za "marronage", pobeg.

imenovali *Kafs* (francosko *Cafres*²) in različnih predelov Indije so pripeljali, da bi služili na plantažah kave in kasneje sladkornega trsa. Po prepovedi suženjstva leta 1848 so koloni rekrutirali pogodbene delavce (*engagés*³) za nadaljnje delo na plantažah sladkornega trsa iz različnih predelov Indije in iz nižjih kast, predvsem iz Pondicherryja, Tamil Naduja, Andra Pradeša in Bengalije. Na Reunionu so jih imenovali *Malbars*, četudi niso vedno prihajali z obale Malbar oziroma današnje Kerale. Najeti delavci naj bi ostali za obdobje petih let, do izteka njihove "zavezujoče pogodbe" (fr. *contrat d'engagé*), a velika večina jih je na koncu ostala za zmeraj. To delovno silo so na otok množično pripeljali ob koncu 19. stoletja. Leta 1885 jih je bilo že 120.000. Kljub temu so osvobojeni sužnji in njihovi potomci ostajali številčno najpomembnejša skupina. Kafi, ki so prišli v prvem priseljenjskem valu, so se čutili tudi kot edini pravi "avtohtoni" prebivalci otoka, zato so še toliko težje sprejeli nove priseljence iz Indije. Kafe so presenetili hinduizem najetih delavcev z juga Indije in nekatere njihove navade. Medtem ko so Kafi morali svoje prepovedane kulte izvajati na skrivaj, so Indijci lahko svobodno izražali svojo religioznost v javnosti: s procesijami, prostimi dnevi ob religioznih praznikih in s postavljanjem hindujskih templjev. Čeprav so se tudi oni sprva morali izogibati prevelikemu izpostavljanju svoje drugačnosti (izvajanju hindujskih obredov), prisiljeni so bili hoditi v katoliško cerkev, nositi evropska oblačila in govoriti kreolsko. Takšna 'integracija' je bila del programa francoske politike, ki je nameravala "civilizirati" prebivalstvo (Ghasarian 1999: 367), a je dejansko vodila v kreolizacijo (več o tem glej Ghasarian 1999).

Druge skupine – muslimanski Indijci in Kitajci – so na Reunion emigrirale zaradi ekonomskih in družbenih razlogov od druge polovice 19. stoletja dalje. Indijci iz Gudžerata, ki so bili sunitski muslimani, so se naselili kot trgovci po letu 1880. Na Reunionu so jih poimenovali *Zarabes* – zaradi njihovega poznavanja arabščine iz Korana in splošnim povezovanjem islama z Arabci. Po neodvisnosti Komorov leta 1975 so se jim pridružili sunitski prebivalci tega otočja v Mozambiškem prelivu. V zadnjem času smo priča novim migracijam s Komorov, z Madagaskarja in iz metropole⁴.

Družbeni prostor Reuniona se je torej oblikoval ob številnih migracijskih valovih, ki so v družbeno-zgodovinskem kontekstu francoskega kolonializma

² Izraz *Cafre* (*Kaf*) izhaja iz arabske besede "kéfir" (nezvest) in se nanaša na etnične skupine z juga vzhodne Afrike, med katerimi so kupovali sužnje. Na Reunionu so z njim poimenovali predvsem sužnje, ki so prišli z vzhodne afriške obale. Čeprav je postal splošni izraz za poimenovanje temnopoltih Reuniončanov (*Cafres*, *Cafrines*), pa se ne uporablja za poimenovanje prav tako temnopoltih dravidskih Indijcev, ki jim pravijo *Malbars*. Izraz *Cafre* (*Kaf*) je v zvezi s suženjstvom imel vedno negativno konotacijo. Danes raba te besede še vedno lahko šteje kot žalitev, a zadnjih nekaj let ima Kaf zahvaljujoč identitetnim gibanjem v sedemdesetih letih 20. stoletja vedno bolj pozitivno konotacijo. *Kafrine* ali "*mon p'titkaf*" sta ljubeča izraza, ki se uporabljata med zaljubljenici (Tibère 2009: 25; Dumas 2008: 37, 38, Bessière 2001: 97–111).

³ Reunionski zgodovinar Sudel Fuma namesto izraza "*engagisme*", ki v francoščini obstaja za tovrstno obliko pogodbenega dela (ali *indentured* v angleščini), predlaga izraz "*servilisme*", ki bi še bolj poudaril hlapčevski odnos (Ghasarian 2002: 674).

⁴ V francoščini izraz "*métropole*" pomeni državo Francijo brez njenih zunanjih kolonij, prekomorskih departmajev ali območij. Ta izraz ohranjam, saj tudi v slovenščini metropola poleg glavnega ali velikega mesta pomeni "državo v odnosu do svoje kolonije". Ta izraz se mi zdi primernejši, saj po mojem mnenju prevod "kontinentalna/celinska Francija" ne zaobjame vseh konotacij odnosov med državo in bivšo kolonijo, sedaj departmajem.

prišli v stik z različnimi kulturnimi skupinami. V grobem bi obdobja, ki so jih določali ekonomski in politični impulzi Francije in potrebe po delovni sili, lahko razdelili na obdobje priseljevanja sužnjev iz Afrike, obdobje družbenih sprememb po prepovedi suženjstva leta 1848, ki so pripeljale najete delavce iz Indije in Kitajske, in obdobje pomembnih družbeno-ekonomskih sprememb, ki so sledile departmentalizaciji⁵ po letu 1946.

Vsaka od teh skupin je na otok prišla zaradi različnih ekonomskih in političnih razlogov. Pomembno je vedeti, da je plantažno gospodarstvo prevladovalo vse do prve polovice 20. stoletja, medtem ko so se industrija in mesta v veliki meri razvili šele po letu 1980. Vse zgodovinske okoliščine poselitve otoka določajo njegovo sedanjo situacijo čezmorskega departmaja francoske države, ki otoku nalaga kulturne modele in s katero otok ohranja ekonomsko odvisnost (Gasarian 2002: 664).

Od svojega nastanka dalje se je reunionska družba razvijala s procesi asimilacije, kreolizacije oziroma mešanja (*métissage*) in kulturnega preoblikovanja. Iz prvih stikov je nastal kulturni sistem, ki je deloval kot temelj za dinamike nadaljnjih mešanj. Vsaka skupina je v skladu s svojim izvorom in kulturo, statusom in položajem v družbi pa tudi v funkciji obdobja in družbenega ter ekonomskega konteksta po svojem prihodu na otok prispevala k oblikovanju posebne kulturne organizacije. (Tibère 2009: 69) Vsi ti pojavi interakcij med naštetimi različnimi skupinami, akulturacije, sposojanj, prilagajanj in zavračanj, so v okviru neenake in rasistične kolonialne družbe vzpostavili kreolsko družbo.

Partikularnost, kulturni pluralizem ali multikulturalnost

Poudarjanje etničnih in kulturnih partikularizmov je ena nedavnih kulturnih reinvencij na otoku (Gasarian 2002: 668). Multikulturalno reunionsko prebivalstvo (kot tudi raziskovalci, ki so ga skušali razlagati) je torej ohranilo navado identificiranja posameznikov glede na njihove rasne fenotipe, ki se navadno nanašajo na etnične izvore⁶, četudi francoska zakonodaja prepoveduje vsakršno diskriminacijo na podlagi etničnosti ali religioznosti (tako pozitivno kot negativno).⁷ Fizični kriteriji še vedno služijo za določanje identitete posameznika kljub nasprotni ideologiji *du métissage*⁸. Reuniončani, ki izražajo dvojno (trojno) identiteto (po izvoru prednikov), se sklicujejo na eno ali drugo z izrazi "*mon nasyon*" (moja narodnost), "*mon ras*" (moja rasa) in izražajo svojo etnično in

⁵ Departmentalizacija imenujem proces, v katerem je Reunion 19. maja 1946 iz kolonije postal francoski čezmorski departma in tako dobil enak politični status kot druge velike upravne enote Francije.

⁶ Tukaj seveda govorimo o mitiziranih izvorih in virih. Bernard Cherubini (2002, po Tibère 2009: 84) pravi, da gre za "simbolne konstrukcije, ki morajo ustvarjati tukajšnjo realnost, tudi če se ta prikriva v imaginarni svet, narejen iz simbolov, mitov, podob, reprezentacij sebe in drugega". Fuma (1992, po Tibère 2009: 88) takšne identitete, ki se "vračajo k virom", imenuje z izrazom "domišljena identiteta".

⁷ Francoska ustava prepoveduje zbiranje rasnih in etničnih podatkov svojih državljanov, da bi ustvarili "barvno slepo" družbo (Bleich 2001: 270), zato tudi natančnih podatkov o številu pripadnikov posameznih etničnih skupin na otoku uradno ni na voljo.

⁸ O ideologiji mešanja ali kreolizaciji, katere namen je negirati posamezne razlike, bo govora v nadaljevanju. Kljub temu pa mešanje nikoli ne predvideva popolne razgradnje posameznosti.

religiozno pripadnost, kot da je ta ekskluzivna (Dumas 2008: 41). Posamezniki selektivno postavljajo en izvor nad drugega in ga prepoznajo kot močnejšega; na primer, nekdo, ki ima afriške in indijske prednike, se predstavlja kot Indijec. V skladu s tem tudi večreligioznost, ki je na Reunionu običajna, skuša vzporejati nasprotnoča si pravila religij; na primer v gospodinjstvu z malgaškimi in indijskimi predniki upoštevajo delitev obrednega časa na dva enaka dela, izvajajo obrede na različne dneve, namenjajo ločene prostore za čaščenje v isti hiši, nekdo, ki se počuti Malgaš, ko praznuje *servis kabare*⁹ v čast prednikov, se počuti Malbar, ko hodi po ognju ... Od sedemdesetih let 20. stoletja dalje smo priča t.i. identitetnim gibanjem, ki se vračajo k izvorom, obujajo, poudarjajo in vrednotijo posebnosti posameznih etničnih skupin. Ljudje se identificirajo kot *Chinois*¹⁰, *Malbars*, *Zarabes*... To je vidno skozi vrednotenje mošej in hindujskih templjev, različne religiozne procesije in praznike (hoja po žerjavici, darovanje živali), učenje avtohtonih jezikov, nošenje sarija pri Tamilkah, pokrival pri ženskah in brad pri moških itn. Ta model družbe temelji torej na kulturnem pluralizmu.



Indijski ples ob prazniku dipavali, Saint André, 2013 (foto: Petra Žišt)

Raziskovalec indijske kulture na Reunionu Christian Ghasarian (1999, 2002) govori o “dediščinjenju indijske kulture” na Reunionu, ponovnem vrednotenju indijske identitete in hindujske religije. Na Reunionu se iskanje korenin pri ljudeh indijskega izvora izraža zlasti skozi poglobitev v hindujsko religijo, učenje tamilskega

⁹ Praznik na Reunionu izhaja iz praznovanj, ki so jih na otok prinesli sužnji z Madagaskarja in slavijo prednike.

¹⁰ *Sinwa* v kreolščini.

jezika, (organizirana) potovanja v Indijo, preko videza (uhan v nosu, pika na čelu, kana na rokah, oblačila...). Pri tem gre tudi za notranje izpraševanje v sami skupnosti in reformacijo njene religije. Danes je med mladimi priljubljen hindujski brahmanizem, ki so ga nedavno uvozili iz Indije in predstavlja "mehkejšo" obliko, vegetarijanstvo idr., v nasprotju od starejših ljudskih indijskih religiozних praks dravidskega izvora, ki so na otok prišle skupaj s prvimi migracijami pogodbenih delavcev in ki vključujejo žrtvovanja živali, rituale itd. Ker se želijo nove generacije znebiti stigmatiziranih pogledov celotne družbe na ljudske hindujske prakse Malbarov, opazimo semantični "zdrs" z identifikacije z *Malbar* na identifikacijo s *Tamoul*. Za tiste, ki se z njim identificirajo, izraz *Tamoul* označuje željo potrditi posebno identiteto zunaj okvirja lokalne reference in zavreči preteklost *malbar* (ki jo označujeta pogodbeno delo in "popularni" hinduizem) (Ghasarian 1999: 370). Pomeni tudi potrjevanje višjega družbenega statusa. Ghasarian (1999: 371) pri tem opaza, da hierarhija kastnega sistema, ki je na otoku izginila, ob vnovičnem vračanju k tamilski identiteti dobiva moč v drugih oblikah.

To etnično pluralnost s pridom uporabljata tudi oglaševanje in politika, ki nagovarjata določene etnične skupine ob njihovih praznikih, pogosto na velikih občestnih plakatih, na primer "SFR¹¹ želi srečno tamilsko leto vsem reunionskim Tamilcem" (Tibère 2009: 57), ob *Eid El Kebir*¹², *Fet Kaf*¹³, božiču ali v času mojega obiska konec januarja 2012 z željami mestne oblasti "mesta Saint-Denis, kulturnega mesta" za dobro kitajsko novo leto, ki so želele nagovarjati vse Reuniončane ter tako pokazati, da praznovanje ne izključuje pripadnikov drugih skupin, ampak je namenjeno vsem. Ljudje se praznikov drugih skupin udeležujejo, ko gre za javne slovesnosti ali praznovanja doma, a v njih sodelujejo v manjši meri.

Mesto Saint-Denis je pripravilo uradno praznovanje kitajskega novega leta ob koncu januarja 2012, ki se je začelo s sprejemom župana in njegovih najožjih sodelavcev ter visokih predstavnikov kitajske skupnosti na Reunionu pred mestno občino. Ljudstvo, ki je slovesnosti prisostvovalo, je bilo ograjeno od slavnostnega prostora na ulici, kjer sta potekala parada zmaja in levji ples¹⁴, nakar je bilo z drugimi visokimi povabljenici povabljeno v veliko dvorano mestne občine (ker je bilo ljudi preveč, so dogodek iz dvorane projicirali tudi v preddverju). Zbrane je nagovoril župan Saint-Denisa, ki je dejal: "Reuniončani s kitajskimi koreninami so del naše skupne zgodovine. Reunionska identiteta ne bi bila ista brez tega azijskega prispevka. Ponosen in srečen sem, da lahko to izrečem, saj v preteklosti to ni bilo vedno mogoče." Toda, zanimivo, v nadaljevanju sta tako župan kot predstavnica federacije kitajskih skupnosti govorila večinoma o sedanjosti in prihodnosti in ne o zgodovinskih dejstvih,

¹¹ Francosko telekomunikacijsko podjetje.

¹² Pomeni "veliki praznik" in je eden najpomembnejših muslimanskih praznikov, ki poteka ob koncu hadža. Muslimani ob tej priložnosti v spomin na Abrahamovo zvestobo Alahu, ko je daroval svojega sina Ismaila, žrtvujejo ovna ali ovco. V naši neposredni bližini ta praznik poznamo pod imenom kurban bajram.

¹³ Praznik odprave suženjstva.

¹⁴ Obliki kitajskega tradicionalnega plesa, ki ju izvajajo ob slavnostnih proslavah. Zmajev ples je vrhunec praznovanja kitajskega novega leta, pri katerem člani skupine usklajeno premikajo zmajevo telo, ki ga držijo na palicah. Zmajev ples simbolizira moč, dostojanstvo, plodnost, modrost, naklonjenost, srečo. Pri levjem plesu pa en sam izvajalec v levjem kostumu oponaša gibe leva, pri čemer mnogo gibov izhaja iz kitajskih borilnih veščin.

na katerih se je utemeljila skupnost Kitajcev na Reunionu. Izpostavila sta poglobljene vezi z Ljudsko republiko Kitajsko, ki so se še bolj razvile med obiskom delegacije mesta Saint-Denis v nekem partnerskem kitajskem mestu, ter konkretizacije teh vezi, ki naj bi se zgodile v novem letu zmaja. Predstavnica federacije kitajskih združenj je omenila še pripravo tretjega festivala kitajskega filma in dejstvo, da se vedno več Reuniončanov uči kitajščino v različnih izobraževalnih in pedagoških programih, ter predstavila kulturne točke, ki so sledile: glasbenica na harfi, ples otrok z dežniki in rdečimi laternami ter ples majhnega jezdeca¹⁵. Slovesnosti ob kitajskem novem letu nedvomno kažejo, da gre za zavestno ohranjanje in še več – vnovično odkrivanje kitajske kulture na Reunionu. Družbena kulturna gibanja, ki promovirajo in razširjajo kitajsko kulturo, izpostavljajo tradicionalno umetnost (plese, razstave, predstave, glasbo ...) in kitajskim praznikom (kitajsko novo leto, praznik svetilk, dan spomina na mrtve, praznik Guandi ...) dajejo bolj javni značaj, prispevajo k temu, da se Reuniončani kitajskega izvora vračajo h koreninam, kar je enostavneje ob odpiranju Ljudske republike Kitajske. Inicijativ, ki poglobljajo vezi med Reunionom in Kitajsko, je vse več. Poleg tega načrtujejo odprtje kitajskega kulturnega centra v mestu Saint-André kot spominskega prostora, ki bi “obeležil njihov prihod, uspešno integracijo in prispevek multikulturnemu otoku”, kot prostora “nenehnega razširjanja in sidrišče kitajske tradicije, misli in kulture”, “namenjene vsem”, “ki bo prispevala k bogatenju večkulturne reunionske družbe”. (ACCR 2012)



Praznovanje kitajskega novega leta v središču Saint Denisa, 2012 (foto: Petra Žišt)

¹⁵ Ples, ki prihaja iz avtonomne kitajske regije Notranja Mongolija. Običajno ga plešejo otroci.

Multikulturalizmu, ki temelji na čistih identitetah prednikov, očitajo neupoštevanje notranje heterogenosti navidez homogenih skupin. V kontekstu multikulturalnosti na Reunionu sem govorila o indijski etnični skupini, vendar je tudi ta notranje heterogena, pozna hierarhije, notranje razlike in klasifikacije temelječe na “vidni stopnji indijske krvi”, kot so *Grand-Malbar*, *Gros-Malbar*, *Vrai-Malbar*, *Malbar-Malbar*, *Race pure*, nasproti *Petit-Malbar*, *Demi-Malbar*, *Faille-nation*, *Bâtard-Cafre*, *Malbar-Cafre*, *Cafre-Malbar*, *Sang-mélé* itn. (Ghasarian 1999: 369). O Indijcih je težko govoriti kot o “skupnosti”. Pojem “etnična skupina”, bolj ali manj homogena, na katero se v splošnem nanaša diskurz, ni najboljši. Ti pojmi so dejansko posplošujoči in ne upoštevajo živečega posameznika, ki je v neki večkulturni kompleksni družbi raznolik zaradi raznolikih družbenih izkušenj (Ghasarian 1999: 369). Ghasarian (1999: 372) opozarja, da moramo upoštevati, ali je nekdo na primer Malbar, Tamilec, Reuniončan ali Francoz kontekstualno, alternativno ali sočasno.

Iskanje identitete se je na eni strani opiralo na idejo kulturnih partikularizmov, ki so svoje vezi iskali zunaj otoka, na drugi strani pa na idejo “kreolskosti” ali “reunionskosti” (Ghasarian 1999, 2000), torej na vrednotenje različnih etničnih izvorov in iskanje korenin, ali na obstoj skupnega mešanega temelja (Chane-Khune, po Tibère 2009: 55). To je bilo tudi obdobje razcveta na področju kulture, gledališča, vizualnih umetnosti in glasbe (glej Vergès in Marimoutou 2012: 17). Prav tako te reprezentacije služijo turizmu in industriji “oblikovanja dediščine” (*mise en patrimoine*) (Ghasarian 1999; Picard 2010: 302).

Kreolskost/reunionskost

Druga kulturna invencija se kaže v izpostavljanju “kreolskosti” in “reunionskosti”, ki poudarja mešanje kot splošno in pozitivno značilnost otoka ali kot to opiše Tibère (2009: 58), “obstoj mešane (*métissée*¹⁶) kulture, namočene v reunionsko družbo”.

Kreolskost prav tako predvideva kulturne posebnosti, a te so se v toku zgodovine začele mešati (*mélange*) in so pripeljale do kreolizacije (*créolisation* ali *créolité* v francoščini; *creolisation* v angleščini) (Picard 2010: 302). A v tem mešanju kulture ne bi mogli imenovati niti evropska, niti afriška, niti azijska, ampak kreolska. Medtem ko se diskurzi diaspore nanašajo na “preteklo travmo” (Prabhu 2007: 5), ki upravičuje današnje pripadnosti in identifikacije z etničnimi skupinami, pa se kreolski diskurzi ukvarjajo z interakcijami in novimi povezavami v sedanjosti.

¹⁶ Izraz *métisse* je v francoskem jeziku pojavil v 13. stoletju in je pomenil to, “kar je v polovici narejeno iz ene stvari in v drugi polovici iz druge” (Vergès 1999: 28). V 16. stoletju so *métis* rabili za opis ambivalentne pozicije, moralno pomanjkljivost in takrat je vstopil v kolonialno besedišče (28).

Pomen izraza “*créole*”¹⁷ se je skozi zgodovino spreminjal. Potem ko je dolgo časa označeval ljudi in stvari evropskega izvora v čezmorskih kolonijah (Bolland 1992: 1; Holm 1988, po Picard 2010) in njihove transformacije, ki so jim bili v novem okolju in pod drugimi kulturnimi vplivi podvrženi (Ortiz 1947, po Picard 2010), danes opisuje mešane (*métis*) potomce sužnjev kot tudi vse rojene na otoku (Manes 2009: 7). Izraz “*créol*” torej danes na Reunionu opisuje “vsakega posameznika, rojenega na otoku ne glede na njegov etnični izvor” (Chaudenson 1991, po Samson 2006: 21).

162

Pomen izraza se je skozi čas spreminjal, kar moramo upoštevati še danes, saj je lahko različen glede na regijo¹⁸ (Bolland 1992: 1). Na Mauriciusu prej definira izključitev posameznika kot pa “medsebojno povezanost”¹⁹. Temelj kreolske identitete je na Reunionu torej “teritorialni ali geo-natalni” (D’Ans 1997, po Samson 2006: 21), medtem ko je na Mauriciusu etnični. V slednjem primeru pripisovanje “kreolskosti” sovпада z ohranjanjem etničnih meja.

Izraz *créole* vsebuje različne semantične kombinacije in koncepte mešanja, spojitve, akulturacije, sinkretizma (Samson 2006: 5). V samem temelju se “kreolizacija” nanaša na oblike in dinamike kulturne spremembe, ki se pojavi sčasoma, ko fenotipsko, religiozno in kulturno heterogeni ljudje pridejo v “kulturni kontakt” in so podvrženi akulturaciji (Khan 2007: 653). Brathwaite (v Bolland 1992: 23) razlikuje med dvema aspektoma kreolizacije: akulturacijo in interkulturacijo. Poleg kreolskega tipa obstaja cela vrsta terminologij za opis različnih tipov fizičnega mešanja (*batard-cafre, demi-malbar, zoréole* ...).

Kreolski prostor je prostor okusov in vrednot, ki se srečujejo na nekem geografskem, etničnem in simbolnem prostoru, ki določa številne kombinacije in

¹⁷ Izraz “kreol” izhaja iz portugalskega “criulo”, ki ga je prevzela španščina in je nato prešel v francoščino kot “criollo” (Chaudenson 1992, po Dumas 2008: 39; Stewart 1999: 44). V stari portugalsčini je pomenil “rojen v hiši” (govorec o kokoših, za razliko od kupljenih kokoši) in izhaja iz criar, “hraniti, vzgojiti” (iz lat. “creare”, katerega prvi pomen je bil reproduktivni, “roditi”). Na primer, na Reunionu najdemo rabo klasifikacije “boeuf créole” za govedo vzgojeno na otoku (a danes to imenujejo “boeuf pays”). V plantažni družbi so “*kréol*” pomenili mešane potomce bližje belcem s fenotipskega, kulturnega ali religioznega zornega kota. (Dumas 2008: 39; Stewart 1999: 44) “Criollo” so Španci poimenovali svoje potomce, rojene v novih kolonijah (za razliko od rojenih na stari celine), raba pa se je nato posplošila na vse Evropejce rojene v kolonijah (Stewart 1999: 44). Na Reunionu je izraz najprej opisoval belce (les Blancs) in svobodno prebivalstvo svetlejšje polti. Potem se je njegov pomen razširil in pomenil vsako domačo obliko življenja, živalsko ali rastlinsko, in vse domače ustvarjanje v nasprotju s tem, kar prihaja od zunaj. Danes tako označuje vse, ki so rojeni na otoku. (Tibère 2009: 30, 31)

¹⁸ Na Jamajki “*Creole*” opisuje kogarkoli jamajskega porekla razen Indijcev, Kitajcev in Maronov (potomci pobeglih sužnjev, ki jih imajo za “Africane”). V Gvajani in Trinidadu izključuje Indijance (*Amerindians*) in Indijce (*East Indians*); v Surinamu pomeni “civilizirano” belsko populacijo za razliko od plemen in potomcev upornih sužnjev imenovanih *Bush Negroes*. V Francoskih Antilih se “*Creole*” nanaša “bolj na lokalno rojene belce kot pa na “obarvane” ali temnopolte”; V Francoski Gvajani, nasprotno, se rabi izključno za nebelce. (Palmié 2006: 441)

¹⁹ “*Kréol*” na Mavriciusu je prebivalec Mavriciusa, ki ne pripada ne skupnosti belcev ne skupnosti Indo-Mauriciens ali Sino-Mauriciens (Samson 2006: 21). Tradicionalno predstavlja prebivalca afriškega in/ali malgaškega rodu, ki jih lokalno klasificirajo kot *Creoles*, kljub temu da očitna kulturna kreolizacija obstaja v celotni družbi Mavriciusa (Eriksen 1999: 4). Na Mavriciusu se ne nanaša zgolj na prednike sužnje in kulturno “nečistost”, ampak pomeni tudi “nižji razred” (Eriksen 1999: 10). V odnosu do drugih etničnih kategorij na otoku kreolska identiteta ostaja odprta in lahko pomeni tudi tiste, ki jih ni mogoče kategorizirati drugače (11).

reinterpretacije. “Kreolske kulture (*creole cultures*)” so, kot ponavljata Stoddard in Cornwell (1999, po Khan 2007: 664), “fiksirane v stanju odprtosti”.

Kreolsko dejstvo kot rezultat notranje povezanosti in sinonim za reunionsko identiteto

Kreolsko dejstvo se danes na Reunionu pojavi tudi kot instrument notranje povezanosti in enotnosti, družbenega sodelovanja. *Métissage* ali mešanje je nosilec “strukture občutja”, kot jo je imel v mislih Raymond Williams (po Prabhu 2007: 34), reunionskosti in označevalec območja skupne kulture. To *métissage* na Reunionu povezuje s konceptom kreolizacije. Prebivalci se ponavadi kvalificirajo kot “kréol” v odnosu do metropolitancev²⁰ ali drugih tujcev. Identifikacija je odvisna od konteksta: kot “*créoles*” se identificirajo, ko gre za potrjevanje onkraj izvora, religije, fenotipa ali pripadnosti skupnemu kulturnemu prostoru glede na zunanost. V tem primeru je “*créole*” sinonim za reunionsko “*réunionnais*” in otoško identiteto, ki v postkolonialnem kontekstu deluje emancipatorno, podobno kot je kreolskost v drugih francoskih postkolonialnih kontekstih “več-etničnih” družb bila povzdignjena v avtonomno družbeno identiteto²¹ (Picard 2010: 304). Picard (2010: 307) govori o “kreolskem nacionalizmu”, ki izpostavlja kulturne specifičnosti in izraža zahteve po neodvisnosti otoka od kolonialnega centra Francije. A ker ideja “reunionske nacije” nikoli ni bila realizirana skozi institucije, torej ostaja na ravni utopije (Prabhu 2007: 34). Razloge za to, da pojav reunionske zavesti ni imel političnih posledic tipa neodvisnosti ali avtonomije, Sonia Chane-Kune (1996, po Tibère 2009: 85) najde v treh vidikih: odsotnosti kulturne matrice, ki bi po izvoru bila avtohtona, prihodu prebivalstva številnih izvorov in nenehni francoski prisotnosti na političnem, ekonomskem in kulturnem nivoju.

163

Izkazovanje kreolskosti navzven (skozi turizem, medije, politiko ...) lahko vidimo kot novo obliko družbene participacije znotraj širšega sveta (Picard 2010: 310). “Tukaj kreolskost ni samo specifična identiteta otoka znotraj svetovne družbe, ampak prav tako, in morda pomembnejše, sredstvo aktivne participacije v tem svetu in zahteva oblike recipročnosti.” (Picard 2010: 312)

Kot opaza Palmié (2006: 439), sodobna raba pridevnika “kreolski” lahko izraža ideje “čistosti”, kar je glede na zgodovinski proces ustvarjanja kreolizacije in našimi dojemami izraza kot označevalca heterogenosti in hibridnosti nekoliko paradoksalno. “*Créole*” je postal vrednostna definicija, ki v nasprotju s slabšalnim

²⁰ Po departmentalizaciji otoka leta 1946, torej ko je Reunion postal departma v okviru Francije, je iz metropole prišlo veliko metropolitancev za potrebe administracije (šolstvo, zdravstvo ...), ki so jih domačini poimenovali *Z'oreils* ali *Zorey*. Izraz opisuje metropolitanske Francoze, ki živijo na Reunionu. Več hipotez razlaga njegov izvor: »*les oreilles*« (ušesa) francoske administracije, »*les oreilles coupées*« (odrezana ušesa) pobežlih Maronov, »*les oreilles tendues*« za metropolitance, ki ne razumejo kreolščine in nastavljajo svoja ušesa, »*durey*«, ki pomeni “gospodar” in nato “francoski belec” (Tibère 2009: 53).

²¹ Anderson je v *Imagined Communities* izpostavil “kreolske pionirje”, ki so se borili za neodvisne države v bivših kolonijah in priznanje njihovega mešanja ali dekulturacije v odnosu do imperijev (v Stewart 1999: 47). Njihov nacionalizem je lahko vključil in upošteval mešanje na način, ki ga evropski nacionalizmi tedaj niso mogli (Anderson, po Stewart 1999: 47).

pojmom “mešane krvi” (*sang-mêlé*) zdaj pomeni dodano vrednost in simbolni kapital (Ghasarian 1999: 368).

Vendar pa se Reuniončani v odnosu do drugih prebivalcev Reuniona ne identificirajo kot “*créoles*”, ampak v tem primeru izražajo pripadnost določeni etnični skupini. Razen mladih Reuniončanov, ki se identificirajo kot »*métis*« ali »*créoles*«, da izrazijo, kako “tradicionalne etnične kategorije niso vedno pomembne”, zavračajo pripadnost eni od določenih etničnih skupin (Labache 2002, po Tibère 2009: 68).

Čeprav za večino primerov drži, ne moremo posploševati, da kreolskost in reunionskost pomenita eno in isto. Fiona, po očetu potomka francoskih in španskih prednikov ter malgaških in indonezijskih po materi, se nima za *créole*, ker vsa njena družina ne izvira z Reuniona. “A če nisem *Créole*, to še ne pomeni, da nisem Reuniončanka,” pravi Fiona in dodaja, “Četudi nisem rojena na Reunionu, sem na njem odrasčala, vsi moji prijatelji so tam, srečujem kreole, jem kreolsko hrano, včasih govorim kreolsko, torej je to moja kreolizacija.”

164



L'art pour donner un visage au peuple. Fotografije obrazov prebivalcev otoka so del razstave na prostem, organizirane ob 350. obletnici poselitve otoka, 2013 (foto: Petra Žišt)

Praznovanje kreolskosti

Diskurz o “kreolskosti” ali “reunionskosti” skuša posplošiti identitetno vprašanje na otoku na vse prebivalstvo z uvedbo praznikov in dogodkov, kot je na primer nedavna uvedba praznika odprave suženjstva (*fête de l'abolition de l'esclavage* ali *fêt kaf*) leta 1983 (Ghasarian 1999: 368). O “20. decembru,

dnevu ko se Reunion spominja”, je v knjigi z istim naslovom (2006) pisal Philippe Bessière, ki ga je zanimalo, kako ljudje praznujejo ta dan, kakšne predstave imajo o njem in kaj počnejo ob tej priložnosti. Kdo pravzaprav slavi ta dan in komu je namenjen? Rose-Marie Var iz združenja *Fèt Kaf* (David v Bessière 2001: 138) pravi: “Prepričani smo, da je vsakdo *Kaf*, v smislu, da se je suženjstvo nanašalo na celotno družbo. Nihče ne more reči, da ni dedič. Ali pa je to kolektivno zanikanje.”

Praznovanje, ki je hkrati tudi eden največjih kulturnih dogodkov na otoku, ponuja veliko parad, projekcij, tematskih delavnic in razstav, razprav in konferenc, ki jih organizirajo po vsem otoku. A se vsa reunionska populacija ne prepozna v teh zgodovinskih slavjih in ne sodeluje množično (Ghasarian 2002: 672) ali pa se ne čuti neposredno nagovorjena. V nasprotju z uradnimi slogani, kot je “praznik svobode na Reunionu”²², se je izkazalo, da je “*fête des Kaf*” za prebivalce enako, kot če bi praznovali kitajsko novo leto, divali²³, eid-el-kebir, torej še en praznik v letnem koledarju in še en dela prost dan, priložnost za zabavo, srečevanje prijateljev, sorodnikov in sosedov ter prirejanje piknikov²⁴. Vsi se pri tem ne spomnijo obdobja suženjstva. Daniel Vaxelaire, zgodovinar otoka, pravi, da gre za neke vrste fenomen kolektivne pozabe (v Bessière 2001: 137).

Leta 2011, ko sem bila sama na otoku, je prišlo do zanimive situacije: na predvečer praznika, ko tradicionalno že začnejo praznovati, je otok prešel ciklon z močnim deževjem, ki so ga pričakovali tudi za naslednji dan, zato so vse javne slovesnosti, skupaj z osrednjim praznovanjem v delu Saint-Denisa, Barachoix, in zadnji dan festivala Liberté Métisse, odpovedali. Naslednji dan je v nasprotju z vremensko napovedjo prevladovalo sončno vreme, slovesnosti pa kljub temu ni bilo.

Leta 2011 so ob praznovanju 20. decembra predstavili festival *Liberté Métisse* šele drugič zapovrstjo. V petih dneh je festival ponujal širok in raznovrsten program, ki je vključeval več kot 30 brezplačnih koncertov in izpostavil glasbo Reuniona, ženske in mlade avtorje, razstavo o “črnski glasbi po svetu” (*Musiques Noires dans le Monde*), razstavo o pričeskah v tem delu sveta in druge razstave, pripovedke z Reuniona, Indijskega oceana, iz Afrike, Evrope, Indije in Kitajske (kot referenco na različna etnična porekla), delavnice o likovni umetnosti, reunionski kuhinji, iskanju izvora svojih prednikov in podobno. “To je praznik naših posebnosti in skupne reunionske identitete, identitete, ki temelji na skupni zgodovini, katere vrhunec je počastitev 20. decembra. S tem festivalom praznujemo mešanje kultur v umetnosti,” so povedali kulturni predstavniki otoka ob tej priložnosti.

²² Eden izmed njegovih oglaševalskih sloganov se glasi “*liberté, égalité, créolité*”. Kreolskost je torej zamenjala bratstvo

²³ *Deepavali/divali* ali festival luči je eden najpomembnejših hindujskih praznikov, ki se praznuje v čast boginji bogastva Lakšmi. Označuje konec žetvenega časa in začetek novega leta.

²⁴ Ne samo ob takšnih in podobnih priložnostih, Reuniončani se vsak konec tedna v dopoldanskem ali opoldanskem času množično selijo v naravo in hladnejše višje predele, kjer se zbere vsa razširjena in številna družina, nekateri s sabo vzamejo velike lonce, v katerih kuhajo kreolsko hrano v naravi. To ni samo obred prehranjevanja, ampak tudi prostor medkulturnega druženja. Fenomen hranjenja v naravi ali piknikov na Reunionu se mi zdi vreden širše obravnave, saj ga v takšni obliki in obsegu nisem srečala še nikjer drugje.

Kreolskost si prizadevajo oplemenititi kot novo obliko lokalne avtohtonosti z različnimi muzeji, gentrifikacijo in programi kulturne politike (Picard 2010: 302). Paul Vergès, vodja lokalnega dekolonizacijskega in avtonomističnega gibanja, je kot predsednik regionalnega sveta ob koncu devetdesetih podprl razvoj muzeja Hiše civilizacije in reunitske enotnosti (*Maison des civilisations et de l'unité réunionnaise – MCUR*) (Ghasarian 2002: 670; Picard 2010: 307). Projekt muzeja se je tik pred začetkom gradnje po več letih priprav in dejavnosti zaustavil v letu 2010.²⁵ V njem so želeli na ogled postaviti multikulturno družbo, ki temelji na mešanju in transkulturacijah. MCUR naj bi bil prostor hranjenja zgodovinskega spomina in prostor, kjer bi se lahko Reuniončani različnih etničnih pripadnosti prepoznali v svoji kulturni specifičnosti z občutkom skupne zgodovinske pripadnosti. Po mnenju pisateljice in znanstvene sodirektorice tega novega muzeja Françoise Vergès (2008, po Picard 2010: 307) je “raznolikost pogoj (reunitske) enotnosti”, kar je zelo blizu slogana “združenosti v raznolikosti”.



Delavnica genealogije, ki v sklopu festivala Liberté Metisse posameznikom ponuja iskanje njihovih prednikov, 2011 (foto: Petra Žišt)

²⁵ Za podrobnejši načrt in zamisli muzeja glej Vergès in Marimoutou: *La maison des civilisations et de l'unité réunionnaise: Project for a museum of the present* (2006).

Kreolski narativ o jeziku, glasbi, hrani ...

Kreolski narativ je na Reunionu zelo prisoten v razpravah o hrani, označeni kot kreolski (Cohen 1996; Tibère 2009), jeziku (Chaudenson 1979), glasbi (Samson 2006), arhitekturi, verovanju, religijskih praksah ..., ki so porodili nove fenomene kulturne inovacije.

Kreolski jezik je v plantažni družbi predstavljal združevalni element, saj je posameznikom različnih kulturnih izvorov omogočal, da so se med seboj razumeli. Izhajajoč iz potrebe komuniciranja preko jezikovnih in kulturnih meja kreolski jezik omogoča prenos blaga in kapitala, bodisi simbolnega, estetskega ali ekonomskega (Kapchan in Turner Strong 1999: 241). Jezik kot totalni družbeni fenomen poleg eksplicitnih pomenov prenaša tudi načine razumevanje sveta neke družbe, zato raziskave jezika na Reunionu močno prispevajo k razumevanju življenja na otoku. Kot pravi Bourdieu (po Prabhu 2007: 19), "so jezikovne izmenjave tudi odnosi simbolne moči, v katerih se kažejo odnosi moči med govorniki ali njihovimi skupinami". Kot medij menjave je potemtakem tudi kreolski jezik, tako kot kreolsko telo ali kreolska kultura, mesto odnosov moči. Odnosi med francoskim jezikom in kreolščino prevajajo v bistvu odnos med metropolo in Reunionom.

167

Kreolščina na Reunionu²⁶ se (je) uporabljala kot jezik intimnosti, domačnosti, ljubezni in družine in se na videz ni zdelo v konfliktnem odnosu s francoščino, ki jo Reuniončani vidijo kot jezik logike in razuma (Prabhu 2007: 47). Revalorizacija in legitimizacija kreolščine kot del konstrukcije identitete v sedemdesetih se poudarja z literarnim ustvarjanjem in skozi rabo tam, kjer v kolonialnem okviru ni bila dovoljena – na televiziji, radiu, v šoli, na univerzi, v političnem diskurzu. Prej se je v javnosti kreolščino dalo slišati le v popularnih pesmih (glej Ghasarian 1999; Samson 2006). Vse od sedemdesetih let dalje pa se pojavljajo tudi razprave o poučevanju kreolščine v šolah – šolski programi namreč brez upoštevanja lokalnih posebnosti sledijo francoskemu nacionalnemu programu. Lahko si predstavljamo zmedo pri učencih, ki so bili doma vajeni ustne kreolščine in se v šoli seznanjajo zgolj s (pisno) francoščino. Status kreolščine v družbi moramo razumeti v luči spremembe ob vstopu v postkolonialno fazo, ko se je spodbujala francoščina kot uradni jezik skozi "republikanski projekt", ki se je govorila v administrativni sferi in javnem življenju, v šoli, njena uporaba pa je izražala tudi izobraženost in večvredni status (Ghasarian 1999: 368). Čeprav Reuniončani v zasebni sferi govorijo kreolščino, pa nekateri starši srednjega razreda pogosto spodbujajo svoje otroke h govorjenju francoščine doma, zaradi pragmatičnih razlogov in statusa, ki se je drži (Ghasarian 1999: 368). Prisotna dvojezičnost odpira vprašanja kot na primer, kdaj nekdo uporablja francoščino in kdaj kreolščino. V kakšnih kontekstih? S kom? Kako prehaja z rabe enega jezika na drugega?

Čeprav je Benoist (1983: 222) v osemdesetih še opazal občutek manjvrednosti med govorniki kreolščine, pa sem sama opazila velik ponos na kreolščino med

²⁶ Reunionska kreolščina je kreolščina, ki temelji na francoski leksikalni bazi. Gre pravzaprav za regionalno ustno prilagoditev francoščine (severnih normandskih in galskih narečij), a vsebuje tudi besede drugih jezikov, malgaščine, hindujščine, tamilščine, jezika gudžarati, portugalščine.

nekaterimi mladimi. Ridge, ki študira medicino in perfektno obvlada francoščino, pravi, da v pogovoru s profesorji rad uporablja kreolščino, ki pa je ti ne spodbujajo. Raba kreolščine v prijateljskih krogih med domačini se zelo ceni, saj izraža identitetno pripadnost.

K prevrednotenju in “dediščinjenju kreolščine”, o čemer govori Ghasarian (1999: 368), so prispevali lokalni intelektualci skupaj z raziskovalci kreolščine iz metropole, ki so raziskovali ta ustni jezik in ga skušali zapisati (Ghasarian 1999: 368). Obstaja več različic pisne kreolščine. V zvezi s tem velja omeniti Roberta Chaudenson, ki je v veliki meri prispeval k raziskovanju kreolskega jezika (*Les créoles français* 1979; *Le lexique du parler créole de la Réunion* 1974).

168

O glasbi in identiteti na Reunionu je pisal Guillaume Samson (2006), ki je raziskoval fenomen kreolske glasbe skozi redefinicijo koncepta “glasbena kreolizacija”. Pri tem si je postavil pomembna vprašanja (tudi za našo razpravo o kreolskosti) (Samson 2006: 3, 5, 6): Zakaj določena glasba postane “kreolska”, medtem ko druga ostane prikovana na svoje prvotne afriške, indijske in evropske izvore? Obstaja reunionska glasbenost? Ta izhaja izključno iz kreolskosti (*créolité*)? Je v načinu igranja glasbe na Reunionu kakšna specifičnost? Kako se pojavi glasba, ki se zdi specifično kreolska tistim, ki jo igrajo, poslušajo in preučujejo? Podobno kot za jezik je tudi za glasbo pomembno, kdo in v kakšnih okoliščinah odloča o tem, ali je kreolska ali ne (Samson 2006: 20). Pri glasbi je problem še toliko večji, saj se zdi, da je privilegirano polje mešanja različnih glasbenih fuzij. Pravzaprav ne obstaja glasba, ki ne bi bila deležna več kot enega kulturnega vpliva, zato je medkulturna glasbena sinteza pravilo in ne izjema. Kljub vsemu kolonializmu, kulturna komunikacija in politično-komercialne motivacije za Kartomija (Kartomi 1981, po Samson 2006: 31) vseeno predstavljajo glavni motor sinkretizma ali transkulturacije. Vprašanje, kaj je “belska”, “črnska” ali “mešana” glasba, je podobno tistemu, kaj je biti “bel”, “črn” ali obarvan (*de couleur*). Ker glasba sama po sebi ne uveljavlja nobene posebne pigmentacije, zaradi katere bi jo lahko razumeli ali se je naučili, moramo kategorije “belske, črnske in mešane glasbe” razumeti podobno kot njihove rasne referente, torej kot “kognitivne kategorije, podedovane od zgodovine in kolonializma (Bonniol 1992, po Samson 2006: 44, 47).

Maloya je podobno kot *sega*, ki prihaja z Mavriciusa, popularna glasbena in plesna oblika, ki je bila najprej pesem sužnjev. Maloya naj bi imela čiste afriške korenine – sužnji so jo izvajali po koncu dela, skrito očem gospodarjev, iz katerih so se v svojih pesmih tudi norčevali. Kasneje so jo na plantažah prepevali *Malbars*, pogodbeni delavci, kot tudi drugi pripadniki nižjega razreda. Dolga leta potem so jo še vedno dojemali kot subverzivno aktivnost in je bila prepovedana vse do sedemdesetih let prejšnjega stoletja, saj so se profrancosko usmerjeni oblastniki bali, da bi spodbujala idejo neodvisnosti. Nastopi nekaterih glasbenih skupin, ki so izvajale maloyo, so bili prepovedani vse do osemdesetih let, ker so bili nekateri posamezniki povezani s Komunistično partijo Reuniona in imeli avtonomistične ideje. Danes je hibridni žanr, ki vključuje tudi indijske elemente in se izvaja ob indijskih praznovanjih. Izvajanje maloye pomeni politično in družbeno držo, tudi protest, zlasti pri najbolj znanih izvajalcih Danyelu Waru in skupini Ziskakan. V

osemdesetih so se pojavile nove skupine, ki so jo mešale z drugimi glasbenimi žanri. Ponavadi jo pojejo v kreolščini, besedila pa pogosto govorijo o suženjstvu in oblikah novodobnega zatiranja. Podobno kot blues je lahko žalostna in nostalgična, a izraža tudi voljo do življenja in svobode.

Pomembno polje mešanja različnih kulturnih vplivov in okusov sta tudi kreolski kuhinja in prehrana (Tibère 2009; Cohen 1996), prav tako odraz multikulturne zgodovine otoka. Raznovrstnost kreolske prehrane se kaže v izvoru sestavin in načinih, na katere jo pripravljamo, mislimo, transformiramo, jemo, v tem, ali se držimo prehranskih kodov, verskih predpisov ali načinov zdravljenja (Cohen 1996: 117). Raziskava o definiciji kreolske kuhinje je pokazala, da številni preprosto pravijo, da je to kuhinja njihove družine, kuhinja njihove mame ali babice (Cohen 1996: 133). Zanimive so primerjave s hrano, ki jih uporabljajo domačini, ko govorijo o svoji kreolski identiteti – pravijo, da so kreolski, tako kot so kreolski njihovi obedi in hrana. Mešanje v kuhinji je nekaj, s čimer se domačini srečujejo vsak dan in morda zato prikladno, da se primerja s kreolizacijo ljudi²⁷.



Danyel Waro, ikona reunionске glasbe, je z maloyo začel večerno dogajanje na glavnem odru ob 350. obletnici poselitve otoka v Saint Paulu, 2013 (foto: Petra Žišt)

²⁷ Podobno metaforo najdemo v juhi *callalou*, ki služi kot primerjava za kreolizirano karibsko identiteto (Bolland 1992: 2; Munasinghe 2002: 676). Za primer mešanja na Kubi Fernando Ortiz (v Stewart 1999: 48) uporabi izraz *ajiacó*, ki pomeni enolončnico iz mesa in zelenjave: "Značilnost Kube, ker je *ajiacó*, je, da ljudje niso končana enolončnica, ampak nenehen proces kuhanja. /.../ Torej sta sprememba njene sestave in dejstvo, da ima kubanskost različna okus in sestavo, odvisna od tega, kaj nekdo okusi, kaj je v sredini (lonca) ali na obrobju, kjer je hrana še vedno surova in brbotajoča tekočina še vedno jasna."

Kreolska kultura kot »model za širši svet«

170

Večina teoretskih pristopov kreolizacijo razume kot produkt kolonializma, zlasti družbeno-političnega združevanja različnih etnolingvističnih skupin pod pogoji skupnega dela. Včasih je veljalo, da sta "kreolskost" in "kreolizacija" značilni za plantažna območja koloniziranih delov sveta predvsem kot opis jezikovnih stikov v lingvistiki, kasneje pa so izraza sprejeli v vse vrste diskurzov o "kulturi" in danes se kreolska kultura (skupaj s povezanima pojmomoma "hibridnosti" in "mešanja") posplošuje širše za različne kombinacije raznolikosti, medsebojne povezanosti in inovacije v vseh družbah (Drummond 1980: 370; Hannerz 1997: 14; Palmié 2006: 434), ki jih povzročajo transnacionalni tokovi idej, globalne institucije in kulturna mešanja. Tako je metafora uporabna v svetu, ki ga označujejo migracije, potovanja, mednarodni trg in telekomunikacije, tudi kot kritika preveč stabilnega in homogenega koncepta kulture (Stewart 1999: 40). Če "kreolizacijo" vidimo kot proces in ne kot stvar (Trouillot 2002), potem je njen sinonim "kulturna sprememba", ki jo lahko uporabimo na vseh kulturah (Khan 2007: 664). Kreolizacija se poraja iz "kulturnih sintez" in "kreativnosti", tudi skozi medsebojno povezano "globalno ekumeno", kjer "pomenske oblike" (Hannerz 1996: 67, po Samson 2006: 21; Hannerz 1997: 14) lahko krožijo neodvisno od nacionalnih meja in teritorijev.

Izraz se izvorno nanaša na Karibe in Clifford Geertz je potegnil vzporednice med sodobnim svetom in značilnostmi z ljudmi s Karibov, ko je zapisal celo, da "smo danes vsi Karibci v naših urbanih arhipelagih" (Palmié 2006: 435)²⁸. "Saj smo vendarle konec koncev vsi kreolizirani." (Hannerz 1987: 557) Hannerz vidi kreolsko kulturo kot dinamičen del procesa globalizacije in medsebojne kulturne povezanosti: "Ni več različnih kultur, je samo medsebojno povezana kreolizirana kultura (v Stewart 1999: 44). Ko člani kreolske družbe sodelujejo, preoblikujejo kulturne oblike, ki jih ne moremo več ekskluzivno identificirati z eno skupino. Ne glede na to, kakšna stopnja "razlike" ali koliko "drugih" človeških bitij srečajo, bodo čez čas predstavljali nove, nekonvencionalne in verjetno nasprotujoče si načine vedenja o sebi" (Khan 2007: 664).

Ker se zdi, da naše družbe postajajo vedno bolj podobne "tradicionalno kreoliziranim", vlada več zanimanja za raziskovanje in razumevanje teh družb kot pred leti; paradoksalno pa so marginalne, netipične družbe, ki so potrebovale posebno, pluralistično teorijo, postale osrednje v razpravah splošne teorije (Drummond 1980: 370; Palmié 2006: 436). "Reunionska", "karibske" ali "kreolske" družbe so torej "dobre za misliti", kot sta Lévi-Straussovo formulacijo prevzela Khanova (2007) in Palmié (2006: 437). Tako nekdanje "periferne" družbe in kulture prihajajo v središče.

²⁸ Palmié (2006: 441) pa ima nasproten pogled, saj pravi, da v Karibih pojem "kreolskost" še vedno pomeni tudi notranja nasprotja in ohranjanje notranjih meja. Kar Stewarta (po Palmié 2006: 441) pripelje do iskrivega izreka, ki pravi, da če je svet v kreolizaciji, potem morajo Karibi, paradoksalno, še veliko nadoknaditi. Palmié se čudi, kako lahko regijo obravnavamo kot "prototip" za širše globalizacijske procese postmoderne sedanjosti, kar pripíše slabemu poznavanju zgodovine izrazov "kreol", "kreolizacija" in "kreolskost".

Reunion in “kreolska kultura” otoka se v politični in turistični propagandi večkrat pojavljata kot “model za širši svet” v nenehni kreolizaciji (Picard 2010: 302, 304) ali “laboratorij sveta”, kjer “se kuje svetovno človeško bitje”, kot pravi Paul Vèrges (po Ghasarian 2002: 673). Gre za model za večplastne kontakte in transkulturacije, ki danes potekajo v fluidnem svetu in transformirajo ter integrirajo globalno družbo, model, katerega približek bi lahko bila kozmopolitska identiteta (Hannerz 1997; Picard 2010: 304). Interkulturalnost s tolerantnostjo, četudi porojeno iz trpljenja, se dojema kot bogastvo, ki ga lahko Reunion podeli s svetom (Ghasarian 2002: 670).

Nekaj premislekov o kritikah koncepta kulture, multikulturalizma in kreolizacije

171

Koncept kulturne kreolizacije so kritizirali kot preveč splošnega, če naj bi bil vsak kulturni proces kreolski, tako zaradi dojemanja obstoja čistih oblik kot tistih, ki obstajajo pred kreolizacijo (Eriksen 2007: 171). Ena od kritik koncepta kulturne hibridnosti je, podobno kot kritika multikulturalizma, da predvideva obstoj integriranih, zaprtih kultur.

Multikulturalizem počiva na definiciji kulture kot diskretne, omejene in dosledne, torej spregleda vlogo zgodovinskih in družbenih razlik, posebno tistih, ki so povezane z razredno stratifikacijo in politično transformacijo (Khan 2007: 663). Kot oblika reifikacije in romantičnega esencializma multikulturne raziskave predvidevajo abstrakcijo kulturnih fenomenov iz njihovih resničnih družbenih in politično-ekonomskih kontekstov (Turner 1993: 415). Ta kulturalistična retorika popredmeti kulturo, ki jo dojema kot kompakten, povezan, lokaliziran in zgodovinsko vkoreninjen niz tradicij in vrednot, ki se prenaša skozi generacije (Stolcke 1995: 4). V resnici obstaja veliko pomembnih razlik znotraj skupine in vezi navzven, ki povezujejo z drugimi skupinami.

Na drugi strani so nekateri raziskovalci skušali pokazati, da kulturno mešanje ne predvideva nujno “čistih” kultur.²⁹ Hannerz (1997: 14) se dobro zaveda esencializma, ki predvideva originalno “čistost” kreoliziranih kultur, a se ne strinja, da bi te izvorne oblike, ki vodijo v kreolizacijo, morale biti “čiste”, ampak so mešanica različnih vplivov. Kulture seveda niso nikoli koherentni, stabilni sistemi; vedno so proces (Hannerz 1987: 550). So porozne, odprte za mešanje z drugimi, drugačnimi kulturami in se skozi čas spreminjajo (Stewart 1999: 41). Kulturna sposojanja in interpretacije danes vidimo kot integralni del narave kulture (Glissant, po Stewart 1999: 41). Vse kulture so danes na tak ali drugačen način povezane; nobena ni preprosta in “čista”, vse so hibridne in heterogene, se razlikujejo in niso enotne (Said, po Stewart 1999: 41). Stewart (1999: 55), izhajajoč iz primera religije, ponuja alternativo tistim, ki pravijo, da mešanje ni pomembno, ker ne obstaja nobena “čista” kultura: “Vse kar moramo sprejeti, je, da sinkretizem vključuje kombinacije elementov dveh ali več *različnih* tradicij.”

²⁹ Brazilski sociolog Gilberto Frey je brazilsko družbo dojemal kot sintezo “ras” in kultur, v kateri so tudi portugalski kolonizatorji sami bili mešani (Stewart 1999: 47). Gruzinski (2001: 11) enako pravi za Špance v zgodovini osvajanja Amerike – Španci so prav tako bili različnih izvorov, iz različnih regij.

“Trdimo lahko le, da so v določenem obdobju nekatere kulture bolj kreolske od drugih, da se kulturni tokovi, ki se združujejo v danih razmerah in z bolj ali manj dramatičnimi rezultati, zgodovinsko razlikujejo drug od drugega, celo sami so lahko posledica drugih združevanj. V enem ali drugem trenutku smo bili mi ali naši predniki morda vsi kreolizirani, vendar v kreolizaciji nismo vedno vključeni v enaki meri.” (Hannerz 1997: 14–15)

172

Kljub tehtnosti kritike, ki obsoja esencionalizirane kulture, pa koncept kreolizacije vendarle pomaga ustvariti občutek mnogih sodobnih kulturnih procesov, ki jih določajo gibanje, sprememba in zabrisane meje (Eriksen 1999: 2). Thomas Hylland Eriksen se dobro zaveda kritik koncepta kulture kot omejene, notranje homogene in stabilne, a hkrati pravi, da mora osredotočenost na mešanje in tokove upoštevati stalnost in omejenost, saj tudi domačini ustvarjajo klasifikacije in meje v svojem razumevanju sveta (2007: 153, 154). Četudi je mešanje v sodobnem svetu vsepovsod prisotno, zahteva ločen fenomen. Etnične identitete niso odvisne od stopnje kulturnega skupka in mešanja in kulturno mešanje ne izključuje fiksnih mej in pripadnosti (Eriksen 2007: 154). “Svet brez družbenih meja (sanje neoliberalista?) je sociološko nepojmljiv.” (Eriksen 2007: 155) Ali: “Seveda, obstajajo gibanje, mešanje in spremembe; a obstajata tudi stabilnost in kontinuiteta” (Eriksen 2007: 170).

Francija in odnosi odvisnosti

Kreolski diskurz želi vzpostaviti identiteto, drugačno od francoske identitete. A kljub temu ne smemo spregledati vplivov, ki jih je imela francoska država na življenje otočanov. Manes (2009) v svoji knjigi o reunionski kulturi za razumevanje le-te velik del posveti francoski kulturi, ker naj bi ta bila “matrica reunionske kulture”. Na Reunionu celo najde podobne etape razvoja kot v metropoli, razlike in zamik v prilagajanju na spremembe pa pripiše oddaljenosti in geografskemu okolju (30).³⁰ Dejstvo je, da je na otoku potekala akulturacija otočanov v francoski kulturni model vse od “civilizacijske misije” (Clancy-Smith in Gouda 1999: 9) Francije in njene asimilacijske politike. Politična administracija, cerkev in šola so prenašale in predstavljale glavne načine, kako biti francoski. “Avatarje francoskosti” Prabhu (2007: 19) najde v (francoskem) jeziku in kulturi, izobraževalnem sistemu, vstopu v francoski srednji razred, in širše, francoskem državljanstvu.

Z akulturacijo se je razvila odvisnost reunionske družbe od metropole, odvisnost, ki jo je poglobljala otoškost in geografska izoliranost v Indijskem oceanu (Ghasarian 2002: 665). Ta globoka in vedno močnejša odvisnost se kaže v obliki materialnih pa tudi simbolnih prenosov skozi reklame, revije, televizijske programe, oblačilno modo, znamke avtomobilov kot tudi zunanje znake ekonomskega uspeha (Ghasarian 2002: 665). Se pa ta odvisnost v lokalnem diskurzu o “reunionski identiteti” in želji po avtonomiji pogosto zanika. Primeri sodobne akulturacije so številni. Akulturacijski

³⁰ Govori o ponovnem zagonu ekonomije, anglofoni glasbi in prihodu gramofonskih plošč ter novih triumfalnih pesmih: “/.../ Zaradi Piafove jokajo družine ob ognjiščih, medtem ko se na verandah plešeta kreolska četvorka in *sega*, začnejo voziti številna vozila, kolesarstvo in nogomet začenjata svojo uro slave. Še vedno smo na isti valovni dolžini s Francijo po samo nekoliko kopiraj-prilepi (*copiécé collé*) videzu” (Manes 2009: 32).

proces je ostal v središču družbene in kulturne strukture tega, kar je nacionalna država po letu 1946 vpisala v kategorijo “(čezmorskega) departmaja” (Ghasarian 2002: 666).

Toda pritiski asimilacije se tu ne izvajajo tako močno kot na stari celini – na primer v šolah je mogoče videti mlade muslimanke, ki nosijo rute ali druge vrste religioznih znamenj. Na Reunionu je francoski asimilacijski republikanski model bolj ohlapen, kar se tiče vsakdanjega življenja. Lahko govorimo tudi o reunioneški izjemi glede islama, kjer zaradi pluralnih kulturnih praks vprašanje o religiji ni postavljeno tako kot v metropoli (Tibère 2009: 46). V zadnjem času so v Franciji potekale burne razprave o pokrivanju v javnosti in javnih šolah, kjer so predmet razprav bili predvsem muslimanski priseljenci oziroma priseljenke kot “neavtohtoni” prebivalci Francije. Pri tem se je pogosto pozabljalo, da ima Francija na svojih čezmorskih ozemljih, vključujoč Reunion³¹, muslimansko prebivalstvo že več stoletij. Mošeje so del kulturne dediščine vseh, poziv k molitvi ureja ritem dneva vseh, zakrite ženske se sprehajajo v srcu mesta, dekleta hodijo na predavanja v hijabu (Mourrégot 2010: 17). Priseljenke z otočja Mayotte³², ki se na Reunion v zadnjih nekaj letih selijo s svojimi številčnimi družinami zaradi boljših izobraževalnih in življenjskih možnosti³³, so mi tožile o odnosu Francije do njihove religije in navad. Zakon o prepovedi nošenja religijskih simbolov v javnih šolah je močno mobiliziral Reunionončane vseh pripadnosti, vernih in nevernih.³⁴



Priseljenka s Komorov na ulici Saint Denisa, 2011 (foto: Petra Žišt)

³¹ Prva mošeja na francoskem ozemlju je bila zgrajena v Saint-Denisu na Reunionu leta 1905, prva šola korana je bila prav tako na Reunionu (Mourrégot 2010: 15).

³² Francoska čezmorska skupnost in od leta 2009 čezmorski departma Francije, ki geografsko sodi h Komorom.

³³ V reunionsko družbo so še zelo slabo integrirani in doživljajo ksenofobne odzive s strani reunionske populacije, ki njihove številčno velike družine vidi zgolj kot nedelovne prejemnice socialne pomoči in nadomestil za otroke, od katerih lahko po njihovem dokaj lagodno živijo.

³⁴ Upoštevač dejstvo, da je oblačenje “predvsem izraz kulturnega fenomena in ne verskega čaščenja”, so določeni politični akterji poudarili, da tak zakon presoja kot “neuporaben” za otok (Tibère 2009: 46).

Obstaja humorna knjižica s karikaturami o Reuniončanu v metropoli – kjer ga zebe, se počuti osamljenega, išče svojo kreolsko hrano, ga presenetijo majhne embalaže riža (ki so na Reunionu desetkrat večje), pogreša sonce, morje, toplino ljudi, ploska, da bi ustavil avtobus kot na Reunionu ... Te majhne šaljive karikature so pomembne, saj ponovno razkrivajo, da četudi so vsi Francozi, med njimi obstaja mnogo razlik ali različnih “struktur občutenj” (Williams po Prabhu 2007: 34). Delno tudi pokažejo, da je v tem francoskem departmaju Indijskega oceana “francoska identiteta” – če ta obstaja – zreducirana zgolj na državljanstvo (administrativno). Tamkajšnji prebivalci pogosto pravijo, da so najprej Reuniončani in šele nato Francozi, kar še posebno poudarjajo tisti, ki so migrirali v metropolo³⁵.

174

Sklepne misli

Že kmalu po departmentalizaciji leta 1946, ki je pomenila vpeljavo številnih hitrih družbeno-ekonomskih sprememb³⁶ kot tudi identitetnih in kulturnih transformacij, intenzivneje pa od sedemdesetih let 20. stoletja smo na Reunionu priča identitenim diskurzom, ki na eni strani poudarjajo in ponovno odkrivajo kulturne izvore posameznih etničnih skupin, na drugi strani pa poudarjajo notranjo enost otoka skozi koncept kreolizacije. Oboji služijo v turistične reprezentacijske namene in kot odgovor na francoski asimilacijski model, ki se na otok pogosto vpisuje, ne da bi se prilagodil njegovim geografskim in kulturnim posebnostim znotraj francoske države³⁷. Ti diskurzi in konkretne prakse v obliki poudarjanja reunionske identitete, vzpostavljanja kreolskega jezika, zavračanja načinov življenja Zoreiys, želje po večji kulturni, politični in ekonomski integraciji z državami v regiji, so neke vrste kreativno delovanje (angl. *agency*) (Khan 2007; Prabhu 2007: xiii), ki ga Aisha Khan (2007: 653) razume kot ključno dimenzijo koncepta kreolizacije, ki poudarja moč, prožnost, odločnost v odnosu ljudi do evropske kolonialne dominacije. Pravzaprav so transformacije kulturnih praks tiste, ki dajejo moč ljudem, da si prilagodijo naložene jim navade in se tako sami ne pustijo spremeniti in podrediti tuji hegemoniji, ker te transformacije producirajo raznolike načine življenja, ki lahko zamajejo nespremenljivost “čistih” in avtoriziranih tipov (Glissant po Khan 2007: 655). Hibridnost kolonialnega diskurza tako kljubuje strukturam dominacije v kolonialni situaciji (Young 1995: 21), vse od obdobja suženjstva pa do sodobnih oblik odnosa francoske države³⁸ (ali “rekolonizacije” – kot ta odnos poimenuje Vergèsova (1999:

³⁵ Napol v šali, napol zares pridajo, da s Francijo nimajo ničesar skupnega ali da jim je skupna – brezposelnost.

³⁶ Manes del teh sprememb opiše takole: “Povečala sta se domači in tuji tisk, letalo je zmanjšalo razdaljo in našim rojakom omogoča potovanje ter lažji premik k drugim horizontom. Obiskujejo nas slavni francoski umetniki, ideje med nami in metropolo, celotno Evropo, se izmenjujejo. Vstopili smo v obdobje univerzalne kulture /.../.” Prometne zveze pred tem obdobjem so bile težavne, notranja cestna mreža tako rekoč ni obstajala, ceste, ki so obstajale, so bile v zelo slabem stanju (Benoist 1983: 194). Še danes Reuniončani v razpravah o odvisnosti poudarjajo, da bi v primeru neodvisnosti “še vedno bili kot Madagaskar”, v mislih pa imajo obstoječo infrastrukturo na otoku in socialne transferje.

³⁷ Kot francoski prekomorski departma Reunion spada v evropsko ekonomsko skupnost in je kot tak evropski teritorij v afriško-azijskem okolju.

³⁸ Benoist (1983: 224–237) na primer primerja birokratski aparat, prihod zdravnikov iz metropole, ki ignorirajo in se ne zanimajo za lokalno kulturo ali jezik svojih pacientov, z odnosom, ki je obstajal v plantažni družbi.

XIV)), do svojega varovanega otroka, ki ga prikuje na svoje prsi in drži v odvisnosti³⁹. Povezani v neskončen odnos odvisnosti se Reuniončani odločajo med materialno revščino in navezavo na stare in nove gospodarje (Bessière 2001: 93).

Vsakanja družbena realnost otoka je drugačna od idiličnih podob in reinvencij, turističnih in političnih sloganov o harmoniji, soobstoju ras in kultur, o "rasnem paradizu". Družba, ki je samo v nekaj desetletjih prešla iz kolonialne plantažne družbe v družbo množične potrošnje in tako postala "francosko predmestje v tropih" (Vergès 1999: xiv), je soočena z visoko brezposelnostjo, ki najbolj prizadeva potomce sužnjev in mešanih (*métisse*); *Cafres* z afriškimi predniki so tudi še danes najpogosteje na dnu družbene lestvice (Ghasarian 1999: 367; Vergès 1999: xiv). V medijih redno zasledimo poročila o medkulturnih napetostih, izgredih v revnih četrtih, sosedskih konfliktih, družinskem nasilju, ki "odkrivajo notranje bolezni reunionske družbe" (Ghasarian 2002: 673), na kar so nekateri moji sogovorniki opozorili kot na posledico pomanjkanja identitetnih pripadnosti, navezanosti in globokih frustracij, še posebej med nekaterimi mladimi, zaradi nepoznavanja svoje kolektivne zgodovine in zgodovine svojih prednikov⁴⁰, preteklih odnosov moči in suženjstva. Ghasarian (2002: 673) opazuje, da izkušnji multikulturalizma in medkulturnosti prej izhajata iz "tehnične prilagoditve" kot pa filozofskih ali moralnih teženj.

LITERATURA IN VIRI

BENOIST, Jean

1983 *Un développement ambigu – structure et changement de la société réunionnaise*. Saint-Denis: FRDOI.

BESSIÈRE, Philippe

2001 *Vingt Décembre: le jour où La Réunion se souvient ...* Pariz: L'Harmattan.

BLEICH, Erik

2001 The French model: color-blind integration. V: *Colorlines: affirmative action, immigration, and civil right options for America*. Chicago in London: The University of Chicago Press. Str. 270–296.

BOLLAND, Nigel O.

1992 Creolization and Creole societies: a cultural nationalist view of Caribbean social history. V: *Intellectuals in the twentieth-century Caribbean*. London: Macmillan. Str. 50–79.

BOMEL, Sabrina

2012 Espace culturel chinois de Saint André. ACCR, Association Culturelle Chinoise de la Réunion. <<http://www.accr-fws.fr/espace-culturel-chinois-st-andre.html>> [1.5.2013].

BRIGHTMAN, Robert

1995 Forget culture: replacement, transcendence, relexification. *Cultural Anthropology* 10, št. 4, str. 509–546.

CLANCY-SMITH, Julia; GOUDA, Frances

1999 Introduction. V: *Domesticating the empire: race, gender, and family life in French and Dutch colonialism*. Charlottesville, London: University Press of Virginia. Str.: 1–21.

CHERUBINI, Bernard, ur.

1999 *La recherche anthropologique à la Réunion*. Pariz, Montréal: L'Harmattan; Saint-Denis: Université de la Réunion.

³⁹ Sodeč po neki raziskavi (Bessière 2001: 93) 60% Reuniončanov ocenjuje, da suženjstvo še vedno obstaja, toda v novih oblikah!

⁴⁰ Ob šolskem kurikulumu, ki dosledno sledi francoskemu učnemu načrtu, se Reuniončani v šolah ne učijo o zgodovini svojega otoka ali svojem jeziku, kreolščini.

COHEN, Patrice

1996 Manger le pluriel à l'Île de la Réunion. V: *Soigner au pluriel: essais sur le pluralisme medical*. Pariz: Karthala. Str.: 116–139.

DRUMMOND, Lee

1980 The cultural continuum: a theory of intersystems. *Man* 15, št. 2, str. 352–375.

DUMAS-CHAMPION, Françoise

2008 *Le mariage des cultures à l'île de la Réunion*. Pariz: Karthala.

ERIKSEN, Thomas Hylland

1999 Tudimunnpuvinikreol: the Mauritian creole and the concept of creolization. <www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/eriksen.pdf> [9. 3. 2012].

2007 Creolization in anthropological theory and in Mauritius. V: *Creolization: history, ethnography, theory*. Charles Stewart, ur. Walnut Creek: Left Coast Press. Str. 153–178.

176

GHASARIAN, Christian

1999 Patrimoine culturel et ethnicité à la Réunion: dynamiques et dialogismes. *Ethnologie française* 29, št. 3, str. 365–374.

2002 La Réunion: acculturation, créolisation et réinventions culturelles. *Ethnologie française* 32, št. 4, str. 663–676.

GRUZINSKI, Serge

2001 "Un honnête homme, c'est un homme mêlé": mélanges et métissages. V: *Passeurs culturels: mécanismes de métissage*. Pariz in Marne-la-Vallée: Maison des sciences de l'homme, Presses universitaires de Marne-la-Vallée. Str. 1–19.

HANNERZ, Ulf

1987 The world in creolisation. *Africa* 57, št. 4, str. 546–559.

1997 Flows, boundaries and hybrids: keywords in transnational anthropology. <www.transcomm.ox.ac.uk/working%20papers/hannerz.pdf> [15. 5. 2012].

KAPCHAN, Deborah A.; TURNER STRONG, Pauline (ur.)

1999 *Theorizing the hybrid*. Special number. *The Journal of American Folklore* 445. Str. 239–253.

KHAN, Aisha

2007 Good to think? : Creolization, optimism, and agency. *Current Anthropology* 48, št.5, str. 653–673.

MANES, Gilbert

2009 *La culture réunionnaise (y taque barreau)*. SaintAndré: Graphica.

MOURRÉGOT, Marie-France

2010 *L'islam à l'île de la Réunion*. Pariz: L'Harmattan.

MUNASINGHE, Viranjini

2002 Nationalism in hybrid spaces: the production of impurity out of purity. *American Ethnologist* 29, št. 3, str. 663–692.

PALMIÉ, Stephan

2006 Creolization and its discontents. *Annual Review of Anthropology* 35: 433–456.

PICARD, David

2010 'Being a model for the world': performing creoleness in La Réunion. *Social Anthropology* 18, št. 3, str. 302–315.

PRABHU, Anjali

2007 *Hybridity: limits, transformations, prospects*. Albany: State University of New York Press.

SAMSON, Guillaume

2006 *Musique et identité à La Réunion: généalogie des constructions d'une singularité insulaire: these*. Montreal: Université de Montreal; Aix en Provence: Université Paul Cezanne – Maison Mediteraneene des sciences de l'homme.

STEWART, Charles

1999 Syncretism and its synonyms: reflections on cultural mixture. *Diacritics* 29, št. 3, str. 40–62.

STOLCKE, Verena

1995 Talking culture: new boundaries, new rhetorics of exclusion in Europe. *Current Anthropology* 36, št. 1, str. 1–24.

TIBÈRE, Laurence

2009 *L'alimentation dans le »vivre ensemble«* multiculture: l'exemple de la Réunion. Pariz: L'Harmattan.

TURNER, Terence

1993 Anthropology and multiculturalism: what is anthropology that multiculturalists should be mindful of it? *Cultural Anthropology* 8, št. 4, str. 411–429.

VAXELAIRE, Daniel

2002 *Portraits d'une île: histoire condensée de La Réunion*. Sainte Marie: Azalées.

VERGÈS, Françoise

1999 *Monsters and revolutionaries: colonial family romance and métissage*. Durham: Duke University Press.

VERGÈS, Françoise; MARIMOUTOU, Carpanin

2006 *La Maison des Civilisations et de l'Unité Réunionnaise: project for a museum of the present*. Saint Denis: MCUR in Conseil régional de La Réunion.

2012 Moorings: Indian Ocean creolisations. *PORTAL* 9, št. 1, str. 1–39.

177

WERBNER, Pnina

2001 The limits of cultural hybridity: on ritual monsters, poetic licence and contested postcolonial purifications. *The Journal of Royal Anthropological Institute*. 7, št. 1, str. 133–152.

BESEDA O AVTORICI

Petra Žišt, univ. dipl. etnologinja in kulturna antropologinja, je v letu 2010 diplomirala z diplomsko nalogo z naslovom *Transformativna moč uličnega gledališča*. V okviru doktorskega študija na Oddelku za etnologijo in kulturno antropologijo Filozofske fakultete v Ljubljani raziskuje performativnost, etničnost, umetnost in mobilnost na Reunionu. Njena raziskovalna zanimanja segajo na področje alternativnih participatornih umetniških in subverzivnih kulturnih praks, antropologije prostora in telesa, migracij, identifikacijskih procesov, kreolizacije, vizualne antropologije, jezika.

ABOUT THE AUTHOR

Petra Žišt, BSc in ethnology and cultural anthropology, graduated in 2010 with a degree dissertation entitled *The transformative power of street theatre*. As part of her doctoral studies at the Department of Ethnology and Cultural Anthropology, Faculty of Arts, University of Ljubljana, she researches performativity, ethnicity, art, and mobility on Reunion. Her research interests include the fields of alternative, participatory, artistic, and subversive cultural practices, the anthropology of space and the body, identification processes, Creolisation, visual anthropology, and language.

POVZETEK

Pričujoči prispevek temelji na etnografski raziskavi na Reunionu, francoskem čezmorskem departmaju v Indijskem oceanu, ter odstira vpogled v identifikacije in identitetne diskurze, ki oblikujejo postkolonialno družbo. V grobem bi zgodovinska obdobja, ki so jih določali ekonomski in politični impulzi Francije in potrebe po delovni sili, lahko razdelili na priseljevanje sužnjev iz Afrike, družbene spremembe po prepovedi suženjstva leta 1848, ki so pripeljale najete delavce iz Indije in Kitajske, pomembne družbeno-ekonomske spremembe pa so sledile departmentalizaciji po letu 1946. Prebivalstvo na Reunionu danes ohranja navado identificiranja z eno etnično skupino ali več glede na izvor svojih prednikov, *Malbars*, *Zarabes*, *Chinois*, *Kafs*, ko gre za vprašanje pripadnosti

znotraj reunionske družbe same. Od sedemdesetih let 20. stoletja smo priča vnovičnemu odkrivanju korenin, običajev in tradicij ter vračanju k posameznim regionalnim izvorom, kar se kaže v gradnji mošej in templjev, religioznih procesijah in praznikih, učenju izvornih jezikov, oblačilnem videzu itd. V stiku z zunanjim svetom, v mednarodnem okolju, v odnosu do Francije, v turistične namene, pa se Reuniončani identificirajo kot kreoli, kot pripadniki mešane populacije, ki ji ni mogoče določiti "čistih" kulturnih izvorov. Diskurz o kreolnosti ali reunionskosti, ki se kaže v narativu o jeziku, glasbi, hrani, arhitekturi, verovanju in drugod, skuša posplošiti identitetno vprašanje na otoku na vse prebivalstvo z uvedbo novih praznikov in festivalov, kreolnost želijo povzdigniti kot novo obliko lokalne avtohtonosti skozi različne muzeje, gentifikacijo in programe kulturne politike. Kreolnost služi tudi kot sinonim za reunionsko identiteto in ima funkcijo združevanja in delovanja, kar v postkolonialnem kontekstu deluje emancipatorno, s šibkimi klici po avtonomiji in "kreolskemu nacionalizmu". V nadaljevanju avtorica pokaže, zakaj ideja "reunionske nacije" ni mogoča; vzrok tiči namreč v preveliki odvisnosti in navezanosti na matično francosko državo, ki hkrati z denarnimi transferji skozi asimilacijske politike prenaša tudi vse tisto, kar mislimo pod pojmom francoska kultura, kar nenehno zagotavlja, da Reunion ostaja "francosko predmestje v tropih". Izkazovanje kreolnosti navzven lahko vidimo kot novo obliko družbene participacije znotraj širšega sveta, hkrati pa kreolizacija služi kot "model za širši svet" v nenehni kreolizaciji in kozmopolitsko identiteto. Kakorkoli, družbena realnost otoka je drugačna od idiličnih podob in reinvencij, turističnih in političnih sloganov o harmoniji, soobstoju ras in kultur, o "rasnem paradizu".

SUMMARY

The present article is based on an ethnographic research on Reunion, a French overseas department in the Indian Ocean, and provides insight into the identification and identity discourses that shape postcolonial society. The historical periods, determined by France's economic and political impulses and the labour demand, can be roughly divided into the period of settling slaves from Africa, that of social changes after the abolition of slavery in 1848, which led to hiring labour from India and China, and that of socio-economic changes after the island became a department in 1946. The inhabitants of Reunion today maintain the habit of identifying with one or more ethnic groups based on the origin of their ancestors - *Malbars, Zarabes, Chinese, Cafres* - regarding the issue of their affiliation within the Reunionian society itself. From the 1970s onwards, people again started to explore their roots, customs and traditions, and returning to their individual regional origins, and this was manifested in the construction of mosques and temples, religious processions and holidays, learning the original languages, ethnic dressing etc. In their contacts with the outside world, the international environment, and France, as well as for tourist purposes, the Reunionians identify themselves as Creoles, members of a mixed population for which it is impossible to define "pure" cultural origins. The discourse of the Creole or Reunionian identity that expresses itself in the narrative on language, food, architecture, beliefs, and elsewhere, seeks to generalize the identity issue on the island across the entire population with the introduction of new holidays and festivals, aimed to elevate the Creole identity as a new form of local indigeneity through various museums, gentrification, and cultural policy programmes. "Creole" serves as a synonym for a Reunionian identity and has the function of joining and acting; in the post-colonial context this contributes to emancipation with weak calls for autonomy and "Creole nationalism". The article shows why the idea of a "Reunionian nation" is not viable; the reasons lie in the excessive dependence on and affiliation with the parent state of France, which together with money transfers and its assimilation policy brings along everything we hold to be French culture, and this makes sure that Reunion remains a "French suburb in the tropics". Demonstrating a Creole identity on the outside can be seen as a new form of social participation within the wider world, and at the same time, Creolisation serves as a "model for the wider world" and as a cosmopolitan identity. Nevertheless, the social reality on the island differs from the idyllic images and reinventions, tourist and political slogans about harmony, coexistence of races and cultures, or a "racial paradise".