

‘Hier spreekt uw gezagvoerder’

Gezag en tegenspraak in een postpolitiek tijdperk

Gijs van Oenen

‘Hier spreekt uw gezagvoerder.’ Vroeger een geruststellende mededeling. We zaten in comfortabele stoelen, iemand voerde gezag en informeerde ons dat alles onder controle was. Zo verhield de overheid zich tot voor kort ook tot de burger. Maar kunnen we na de elfde september nog wel met evenveel behagen en vertrouwen in onze stoel wegzakken als we deze woorden over de intercom horen? Natuurlijk waren we er allang aan gewend om het gezag te wantrouwen en te bekritisieren – niets gaat liberaal gezinde burgers beter af dan dat. Toch was er op een of andere manier nog een ongeschokt vertrouwen dat, *for better or for worse*, de regering regeert. We wisten, of meenden te weten, wie het bevel voerde, en in wiens naam dat geschiedde (de ‘onze’).

Deze zekerheden verdampen tegenwoordig in hoop tempo. Politieke theorieën die parameters als ‘de staat’, ‘de overheid’ en ‘de bevolking’ als vast gegeven beschouwen, moeten op de helling. Globalisering en ‘vermarkting’ ondermijnen al enige tijd het vanzelfsprekend gezag van nationale overheden. Allerlei formele en informele organisaties, NGO’s bijvoorbeeld of IMF en Wereldbank, concurreren met nationale staten op economisch en politiek gebied. Migratie is een onontkoombaar gegeven geworden. In de huidige multi-, trans- en interculturele samenlevingen is de identiteit van ‘natiestaten’ ook niet meer vanzelfsprekend. Politiek spreekt de wereldtaal van macht en markt, maar ook juist de lokale talen van ‘ethnos’ en ‘theos’: etnoreligieus burgerschap en dialectenpolitiek (*politics in the vernacular*).

Een aantal onzekerheden dat hiermee gepaard gaat, werd langzamerhand reeds aanvaard. Maar de terreuraanslagen in New York en Washington hebben daaraan een nieuwe, sterke dimensie van ‘onbehagen’ toegevoegd. Dit gevoel is denk ik wijdverbreid. Symbolisch wordt het weergegeven door het bericht dat de geruststellende mededeling ‘Hier spreekt uw gezagvoerder’, op een van de terreurvluichten van 11 september, in feite afkomstig was van een van de kapers die het bevel ongemerkt hadden overgenomen. De stem van het gezag klinkt van nu af schriller, de roep om veiligheid luider, het appèl van intercultureel begrip academischer.

In dit artikel wil ik een poging doen dit nieuwe ‘gevoel’ tegenover politiek gezag verder onder woorden te brengen. Ik begin met de vraag hoe de nieuwe situatie het beste in politiek-theoretische termen kan worden begrepen. Uitgangspunt daarbij vormt het inmiddels veelbesproken *Empire* van Michael Hardt en Antonio Negri. De kracht van dit boek is bovenal dat het de traditionele, zelfverzekerde parameters van

het dominante politieke vertoog radicaal vervangt door andere, meer diffuse en ook meer onbehaaglijke krachtenvelden die kenmerkend zijn voor de uitoefening van macht en gezag in hedendaagse globale netwerksamenlevingen.

Hardt en Negri hebben een beklemmende boodschap: er is geen 'gezagvoerder' meer die 'tot ons spreekt'. Tot ons spreekt 'empire', een amorf en steeds meer wereldomspannend economisch, sociaal en cultureel systeem dat geen duidelijke gezagvoerder kent en geen levende taal spreekt maar eerder iets als esperanto – of misschien beter 'desperanto'. Mede daarom raken wij, burgers, ook onze stem kwijt. We weten niet tot wie we ons zouden moeten richten. En bovendien vergaat ons de aandrang daartoe – wat we ons als inwoners van welvarende, westerse maatschappijen die van 'empire' vooral de lusten en minder de lasten ervaren ook gewoon kunnen permitteren.

Hoewel ik de concrete politieke analyse van *Empire* niet helemaal deel, waardeer ik het als vorm van cultuurfilosofie, zij het een misbegrepen vorm. Het boek biedt belangwekkende aanknopingspunten wanneer we het begrijpen, respectievelijk vertalen, als articulatie van bepaalde cruciale hedendaagse ervaringen van dominantie, heerschappij en verzet. In dit meer culturele perspectief komt de nadruk te liggen op de vraag hoe ervaringen van politieke eigenheid of verzet nog kunnen worden uitgedrukt en ter sprake gebracht in het dominante discours – de taal van de gezagvoerder dus, welke dat ook is. Anders dan Hardt en Negri ga ik er vanuit dat het gezag nog aanspreekbaar is, zij het dat het bijzondere, in zekere zin poëtische middelen vergt om in de taal van het gezag nog gehoor te vinden. Verzet wordt dan een kwestie van 'taalstrijd', in het bijzonder de kunst van het hybride spreken. Hiermee wordt de eis van een *cultural proviso* ten opzichte van de dominante cultuur uitgedrukt. Een actueel en politiek relevant voorbeeld van zulk hybride spreken is de *testimonio*, een vooral uit Latijns-Amerika bekend literair genre. In het bijzonder ga ik in op de kwestie van Rigoberta Menchú, de jonge mayavrouw die de Nobelprijs voor de Vrede kreeg naar aanleiding van haar geruchtmakende getuigenis over de ervaring van onderdrukking in Guatemala. Ik concludeer dat een waardevolle dialectiek van gezag en tegenspraak, dat wil zeggen tegenspraak met behoud van culturele eigenheid, een soort ambiguïteit van spreken vereist waarin waarschijnlijk niet-bestaande geheimen min of meer worden bewaard.

De taal van de macht spreekt, maar vindt geen gehoor

Zonder twijfel spreken macht en gezag nog, maar hoe en tot wie? Wat hebben zij nog aan ons burgers te melden? Heeft het gezag nog een boodschap die ons als burgers aangaat en waarmee we al dan niet onze instemming kunnen betuigen? De post-11 september crisis toont de grote verwarring van de politiek daarover. De Amerikaanse president George W. Bush vergaarde met zijn brede coalitie meer instemming dan ooit, maar de grote vraag was (en is) wat daarmee te doen en wie daar-

mee aan te spreken. Iedereen staat achter Amerika, maar om wat precies te doen tegen wie is onbekend. Er bestaat een onbestemde angst dat de terroristen van 11 september een nieuw politiek tijdperk hebben ingeluid. Met vroegere kapers kon worden onderhandeld, dat wil zeggen men wist in ieder geval nog contact te hebben via tegenspraak, hoe 'ondemocratisch' van aard ook. De terroristische acties van 11 september suggereren echter dat ook de tegenspraak zijn stem is kwijtgeraakt. Men is 'uitgepraat'; intersubjectiviteit wordt vervangen door de logica van de *pre-emptive strike*.

Echter niet alleen in *airborne* uitzonderingstoestanden, maar ook in het gewone aardse domein groeit de twijfel aan potentie en belang van tegenspraak. Zo heeft in de Nederlandse politiek Paars het rijk alleen, maar waartoe precies is nog maar aan weinigen duidelijk. Uit de september 2001 gepubliceerde *Verkenningen*, het bestuurlijke denkwerk van het paarse kabinet, spreekt de overtuiging dat politiek weinig anders meer kan en moet inhouden dan randvoorwaarden voor marktwerking te verzinnen. D66, de partij die de vorm van inspraak en tegenspraak tot haar politiek beginsel heeft gemaakt, staat meer dan ooit met lege handen.

Politiek-theoretici als Maarten Hajer en Jos de Beus bedenken daarom strategieën en modellen om theater, enthousiasme en betrokkenheid in de politiek (terug) te brengen, futloosheid te bestrijden en tegenspraak te bevorderen. Hajer ziet als taak voor de politiek de ondersteuning en vormgeving van 'alternatieve "mogelijke werelden" die mensen ideeën geven over hoe zij hun leven verder zouden kunnen inrichten' (Hajer 2000, 30). De Beus (2001) wil bevorderen dat burgers stampij maken en zich op meer theatrale wijze tegen de politiek aan bemoeien. Beide opvattingen geven aan dat de politieke ervaring tegenwoordig in belangrijke mate een ritueel en quasi-utopisch karakter heeft. Niet toevallig zijn de meest aansprekende vormen van politieke expressie tegenwoordig de al haast rituele confrontaties tussen westerse regeringsleiders en antiglobaliseringsdemonstranten. De confrontaties zijn heftig, theatraal, maar weinig argumentatief (van beide kanten). Het is iedereen wel duidelijk dat er zich bij deze gelegenheden iets wezenlijks afspeelt, maar het is moeilijk om precies uit te leggen waar hem dat in zit. Met andere woorden om een vorm te vinden die adequaat uitdrukking geeft aan dit 'gevoel'.

Het boek *Empire* van Michael Hardt en Antonio Negri heeft in korte tijd een cultstatus verworven – vermoedelijk omdat het meer dan de gangbare politiek-theoretische analyses uitdrukking kan geven aan dit gevoel en het daarin besloten onbehagen. Het richt zich op de gepercipieerde afstand tussen gewone mensen die proberen hun leven op een dragelijke manier in te richten en de machtssystemen die hen daarbij in de weg staan (Bull 2001). Kan nog op betekenisvolle wijze door of tot het gezag worden gesproken? Heeft dat gezag nog wel de vorm die er in de gangbare politieke analyses aan wordt toegeschreven? Heeft het nog wel zin om *voice* toe te kennen aan de bevolking (*freedom of speech!*), wanneer alle particularistische claims en kritieken op de een of andere manier onder verdenking staan om onmiddellijk te worden gerecruteerd in het hegemoniale circus van 'empire'? Of in een meer dage-

lijkse Nederlandse vertaling: wie ziet er nog heil in om oppositie te voeren tegen Paars?

Empire biedt een nieuwe manier van politiek denken en (vooral) voelen, althans een poging daartoe. Van Habermas' theorie van het communicatieve handelen, Foucaults genealogie van de disciplinerende samenleving en zelfs van Derrida's deconstructie van gezag kunnen we nog zeggen dat ze het proces van normalisering als belangrijkste politiek probleem identificeren. Zij zijn dus ook, in verschillende en van Habermas tot Derrida afnemende mate, als normatief te beschouwen. In *Empire* evenwel gaat het niet meer om insluiting van 'de ander' door de dominante groep, noch om vormen van subtiel verzet tegen assimilatie door een dominant discours. Al die verzetsstrategieën zijn naar hun mening al *outflanked* door de strategieën van de macht (138), net zoals de moderne bedrijfscultuur iedere vorm van verzet of alternatief subiet tot een *update* van managementstrategieën weet om te vormen. In plaats van 'verdeel en heers' komt nu 'incorporeer, differentieer, *manage*' (201).

Voor Hardt en Negri is de geschiedenis een opeenvolging van wijzen waarop 'de menigte' (*the multitude*) wordt gevormd of 'aangepast' letterlijk als functie van de ontwikkeling van soevereine macht. *Empire* presenteert daarom wat zij een 'immanente' visie op politiek noemen – een oxymoronische conceptie van postpolitieke politiek, die we misschien ook een 'sociocratie', een 'sociopolitiek', of aansluitend bij werk van Giorgio Agamben en Peter Sloterdijk (en Michel Foucault) een 'biopolitiek' of 'biocratie' zouden kunnen noemen. Invloed op de macht uitoefenen, bijvoorbeeld via democratische processen, of zelfs maar 'inbreuk' maken op de macht, via meer ongeregelde vormen van verzet, zijn daarin niet meer aan de orde. Politiek is, zoals Carl Schmitt al aangaf, verzet tegen de vijand – maar we leven nu in een tijd waarin we niet meer weten vast te stellen wie of waar de vijand is.

Het probleem waarvoor 'hier spreekt uw gezagvoerder' ons stelt, is door Hardt en Negri zodoende radicaal verwerkt. Er is geen gezagvoerder en het gezag deelt ons niets mede. Nu is dat voor de auteurs niet speciaal een probleem. Het is onnodig op te roepen tot verzet tegen gezag, menen zij, want de afwijzing van gezag gebeurt 'van nature' al. Omdat verzet geen kritische 'buitenpositie' meer kan innemen, moet het zich 'buitenstebinnen' keren. 'Als we geen plaats meer als buiten kunnen herkennen, moeten we 'tegen' zijn op iedere plaats. Dit tegen zijn wordt de sleutel tot ieder politiek standpunt in de wereld. (...) Vandaar het oerrepublikeinse beginsel: desertie, exodus en nomadisme. Waar in het disciplinaire tijdperk *sabotage* de elementaire notie van verzet was, is dat in het tijdperk van imperiale controle wellicht de *desertie*' (211-212). Mede daarom moeten we volgens Hardt en Negri aanspraak maken op 'mondiaal burgerschap' (400). Niet, zoals bij Kant, om onze mondigheid of verantwoordelijkheid uit te drukken, maar omdat ons het recht zowel om te bewegen als om stil te staan waar dat ons zo invalt niet ontzegd kan worden.

Deze grillige verzetsnotie maakt het standpunt van Hardt en Negri politiek en sociaal problematisch. Zo impliceert het zich niet tot het establishment rekenen, of

wellicht zelfs het *public enemy*-levensgevoel delen ('You've gotta fight the powers that be!'), nog niet het verwerpen of bestrijden van ieder gezag. Uit studies blijkt eerder dat mensen onderdrukking of onderschikking lange tijd kunnen accepteren, maar in verzet komen wanneer zij het gevoel hebben oneerlijk of onrechtvaardig te worden behandeld, en/of wanneer zij concrete veranderingsperspectieven kunnen zien (vergelijk Moore 1978). Daarbij komt dat gezag in veel gevallen juist een dienende of ondersteunende, in plaats van een onderdrukkende functie heeft, zoals blijkt bij Max Weber en later bijvoorbeeld bij Joseph Raz. En wat moeten we ons ten slotte voorstellen bij de idee dat 'verzet overal is' – een gedachte die destijds ook al door Foucault is ontvouwd en die door Hans Achterhuis terecht 'volkomen vastgelopen' is genoemd.

Empire verliest hiermee de koppeling tussen ervaring en handeling, wat danig afbreuk doet aan de mogelijke praktische betekenis van het boek. Het is daarom wel begrijpelijk dat een klassiek links-liberaal criticus als de Amerikaanse socioloog en politicoloog Alan Wolfe, in een recensie in *The New Republic*, het boek een 'lazy persons' guide to revolution' noemt (Wolfe 2001). Toch heeft het boek ook zonder deze koppeling waarde, zij het op een ander vlak dan de auteurs zichzelf situeren. Ik zie *Empire* meer als een vorm van *cultural studies*, ook al bedient het zich van een geheel ander vocabulaire.

Dit is een soortgelijke perspectiefwisseling als die welke Axel Honneth (2000, 81) aanraadt met betrekking tot de *Dialektik der Aufklärung*. Net als *Empire* treft het beroemde boek van Horkheimer en Adorno hedendaagse lezers als zowel heel overtuigend als heel onaannemelijk. Waar kritische beschouwingen over sociaal onrecht al de moeilijke vraag moeten beantwoorden of hun maatstaf voor onrecht op een hermeneutisch of op een rationalistisch beginsel moet rusten, gaat het bij de *Dialektik der Aufklärung* om de zo mogelijk nog lastiger te onderbouwen claim dat de samenleving is georganiseerd op basis van een 'valse' voorstelling van wat goed leven inhoudt. Gegeven het hedendaagse waardenpluralisme en het gebrek aan overeenstemming over wat de menselijke natuur inhoudt, kunnen zulke claims niet rationeel overtuigen. Maar ze kunnen volgens Honneth wel op zo'n manier worden gepresenteerd dat ze ons treffen als adequate 'therapeutische zelfkritiek'. Als een bliksemflits geven ze ons een alternatief, schril en ontnuchterend beeld van onze samenleving. Of zoals Honneth het zegt, ze geven een 'pathologiediagnose' – een normatief oordeel over de samenleving dat niet zozeer rationeel gerechtvaardigd, als wel 'intentioneel geëvoceerd' wordt. Het komt er daarom op aan de dimensie van ervaring te articuleren waarvan *Empire* de radicale 'politieke ontologie' (of voor mijn part postpolitieke postontologie) beschrijft.

De culturele boodschap van radicaal-politieke taal

Een eerste stap naar een 'culturalisering' van Empire kunnen we maken via het werk van Manuel Castells, wiens trilogie *The information age* vanuit sociologisch perspectief vergelijkbare structuren en ervaringen analyseert. Ook Castells stelt vast dat de nieuwe kapitalistische orde geen duidelijk identificeerbare actoren kent: voor de eerste keer in de geschiedenis, schrijft hij, is het elementaire kader van economische organisatie niet een collectief of individueel subject. Castells noemt dit kader alleen niet politiek-ontologisch empire, maar sociologisch-infrastructureel het netwerk (1996, 198). En in zijn meer sociologische communicatieperspectief verschijnt het primaire onderscheid niet als *imperial contro'* enerzijds en *the multitude* anderzijds, maar als *the interacting* versus *the interacted*, waarbij de eersten in staat zijn hun 'multidirectionele communicatiecircuits' zelf samen te stellen, terwijl de laatsten slechts een menu van een paar *prepackaged* keuzes krijgen voorgeschoteld (1996, 371).

In het tweede deel van zijn drieluik, *The power of identity*, gaat Castells in op de ervaringsdimensie die met deze ontwikkelingen is verbonden. In de huidige netwerkmaatschappij is identiteit als zelfgeregisseerde flexibiliteit, zoals met name Anthony Giddens die aanbeveelt, volgens Castells (en bijvoorbeeld ook volgens Richard Sennett) alleen weggelegd voor de *interacting elite*. Andere identiteiten kunnen zich niet meer verankeren in de burgerlijke samenleving, omdat 'er niet langer continuïteit bestaat tussen de logica van machtsproductie in het mondiale netwerk en de logica van associatie en representatie in specifieke maatschappijen en culturen'. De zoektocht naar betekenis vindt daarom plaats 'in de reconstructie van defensieve identiteiten, georganiseerd rond communale beginselen'; het handelen geschiedt 'in de tegenstelling tussen stromingen zonder identificatie en identiteiten die in afzondering verkeren' (1997, 11). De consequentie is volgens Castells dat de hervormingsgerichte dimensie van identiteitsvorming zich alleen nog constitueert 'in het verlengde van communaal verzet'.

In plaats van dat we in de netwerksamenleving de identiteitspolitiek voorbij zijn, krijgt deze volgens Castells een hernieuwde betekenis en actueel belang, wat zich uit in fenomenen als religieus fundamentalisme, nationalisme en etnische identificatie (1997, 12). Net als Hardt en Negri ziet Castells het moslimfundamentalisme dan ook niet als traditionalistisch (16). Niet door terugkeer naar een traditie, maar door een nieuwe verwerking van traditionele materialen in de vorming van een nieuwe, godvruchtige, communale wereld vormt zich een nieuwe identiteit, waarin gedepriveerde massa's en afvallige intellectuelen opnieuw betekenis vinden in een mondiaal alternatief van de uitsluitende wereldorde. 'Door de negatie van uitsluiting, desnoods in de extreme vorm van zelfopoffering, verrijst een nieuwe islamitische identiteit in het historische proces van de constructie van de *umma*, de hemelse gemeenschap voor ware gelovigen' (20). Deze 'herbronning' vormt volgens Castells vooral een reactie op twee ingrijpende ontwikkelingen, globalisering en de neergang van het patriarchaat (25).

Het lijkt mij geen toeval dat ook het betoog van Hardt en Negri een theologische ondertoon heeft. *Empire* zoekt in zijn slothoofdstuk openlijk toenadering tot *De civitate dei*, zij het dat de lijdende massa's tegenwoordig verkeren 'op de imperiale oppervlakten waar geen God de Vader is en geen transcendentie'. De massa's lijden, ook hier, onder globalisering maar daarnaast onder een ongespecificeerde 'corruptie' of degeneratie, hyperalgemeen geformuleerd als een 'ruptuur van iedere bepaalde ontologische verhouding' (Hardt en Negri 2000, 201-202). Het antwoord van Hardt en Negri hierop is 'immanente arbeid'; de teleologie van de massa's die bestaat in 'de mogelijkheid om technologieën en productie te leiden in de richting van de eigen vreugde en vergroting van eigen macht' (396).

In zijn recensie verbaast Alan Wolfe zich over deze 'materiële mythologie van de rede' en beschouwt haar als een idiosyncratische, religieuze draai aan een verder anarchistisch betoog, waarin voor de strijdbare massa's helaas voorlopig nog in nevelen is gehuld hoe en wanneer de verhoopte omwenteling zal plaatsvinden. Hij heeft gelijk dat de pretentieuze, activistische retorica van *Empire* zich moeilijk verdraagt met de vrome idee van de puurheid van de massa's gelovigen, respectievelijk arbeiders, respectievelijk 'geïnteracteerden'. Maar dit alles past anderzijds moeiteloos in de traditie van radicaal-religieus bevrijdingsdenken, zij het dat die zijn uitdrukking meestal in een ander vocabulaire vindt. Misschien kunnen we *Empire* daarom het best typeren als de eerste manifestatie van een leninistische bevrijdingstheologie.

Het uitgangspunt van bevrijdingstheologie vormt het besef en de kritische beschouwing van de sterke ervaring van overheersing: de ene subjectiviteit die zich, als universeel geldig, opdringt aan de andere. De 'bevrijdingsfilosofie' van de Argentijnse filosoof Enrique Dussel bijvoorbeeld zoekt voor de articulatie van dit uitgangspunt aansluiting bij de ethiek van Emmanuel Levinas, alsook bij inzichten uit het marxisme en het postkolonialisme. Net als Marx meent Dussel dat arbeidskracht door het kapitalisme wordt omgevormd en 'uitgebuit', maar tegelijk ook dat 'arbeidsfactoren' als arbeidskracht en grond een element van 'exterioriteit' behouden binnen het kapitalistische systeem. Dit geeft hen een dubbele 'tekening'. Zij worden enerzijds door de uitbuitingsrelatie gemarginaliseerd, maar dragen anderzijds toch nog een stempel of spoor van de exterioriteit (Mignolo 2000, 27-34). De vraag of opdracht is dan hoe nog stem te geven aan de ervaring van deze typische dubbele of mestizopositie.

Dussel sluit zo aan bij de thematiek van Hardt en Negri, in de beschrijving van de ervaring van kapitalisme als een proces van vorming en 'aansturing' van 'de massa's' door ongrijpbare dominante krachten die deze tegelijk assimileren en marginaliseren. Maar in het aspect of het spoor van exterioriteit vindt hij aanknopingspunten voor een ethiek van verzet, welke bij Hardt en Negri ontbreekt. Waar het kapitalistische of imperialistische systeem zijn macht mede heeft gegrondvest door een gewelddadige ontkenning en 'verkrachting' van de rede of stem van de ander, is het wellicht juist die stem (of 'stemming') die een mogelijkheid biedt voor een kritische beschouwing van het geweld inherent aan dat systeem. Van het element van

‘exterioriteit’ of van ‘andersheid’ blijft een ‘oproep’ uitgaan aan de dominante orde, om de eigen zelfopvatting te onderzoeken en in twijfel te trekken.

Bevrijdingstheologie als die van Dussel heeft zodoende affiniteit met thema’s van postkolonialisme en subalterniteit. Zulke thema’s worden in *Empire* als achterhaald want reeds ‘geassimileerd’ verworpen. Het *empire* van Hardt en Negri is zoals het rijk van de Borg in *Star Trek*, een levensvorm waarin organisch en mechanisch leven cyborgiaans is samengesmolten tot een genadeloze oorlogsmachine. Waar ook in het universum zij andere soorten aantreffen, de Borg hebben voor hen altijd dezelfde boodschap: ‘Prepare to be assimilated. Resistance is futile!’ Assimilatie is heel treffend uitgedrukt: de Borg ‘negeren’ of vernietigen andere soorten door ze tot deel van hun eigen stofwisseling te maken, ze letterlijk via hun metabolisme te ‘incorporeren’. Alleen nuttige kennis wordt behouden en door het collectivistische Borg-netwerk rondgestuurd; cultuur, emotie en individualiteit worden als nutteloos afvalproduct geloosd in *cyberspace*.

Het ‘aanbod’ van de Borg is retorisch, en hun dreigement dus ironisch, want we hebben het allang aangenomen. We worden reeds verteerd door – kruis zelf aan – de Borg, de Verenigde Staten, het kapitalisme, het imperialisme, de netwerksamenleving: allemaal metonymia voor een systeem dat eeuwig toenemende expansie en assimilatie belooft, als proxies voor vrijheid en gelijkheid. Toch voelen we ons aangetrokken tot de bemanning van de *Enterprise*, dat wil zeggen tot de aardse *underdog*, want we verlangen naar cultuur, emotie en individualiteit. We sympathiseren dan nog niet eens zozeer met de vastberaden gezagvoerder, maar eerder met de wankelmoedigheid en ambiguïteit van de *mestizo’s* aan boord: hybride persoonlijkheden die immer op zoek zijn naar een leefbare wisselwerking tussen hun menselijke en onmenselijke kanten. Zij ‘verduren’ de assimilatie van de dominante cultuur (de Borg, de federatie, *empire*, het imperialisme), verlangen daar zelfs naar, maar proberen evenzeer hun eigenheid te bewaren. Op onbehaaglijke wijze voelen ze zich in assimilatie, ‘even as they speak’, zoals Judith Butler zou kunnen zeggen. Daarom voeren zij noodzakelijk een soort van ‘taalstrijd’: de kunst van het hybride spreken.

Hybride taalkunst en het *cultural proviso*

Hybride expressie als vorm van ‘taalstrijd’ impliceert geen verzet tegen de dominante taal als zodanig, maar tegen de dominantie door die taal. Zulke taalstrijd kan heel letterlijk bestaan uit een ‘eerherstel’ voor een eigen, gemarginaliseerde taal, door die weer actief te gaan gebruiken en promoten. Betreft het bijvoorbeeld Friesland, dan is dit vooral een kwestie van folklore. Serieuzer is het al in het francofone deel van Québec, dat zich overheerst voelt door de Engelse taal en gelijkwaardigheid van het Frans eist. En nog ingrijpender wordt het waar niet, zoals in Canada, een strijd tussen twee (voormalige) kolonisatoren aan de orde is, maar een postkoloniale taalstrijd. Zoals het *nomen est omen* van Latijns-Amerika, waar de Latijnse talen enerzijds

hegemoniaal zijn ten opzichte van de lokale talen, maar weer marginaal ten opzichte van het (Amerikaans-)Engels uit het Noorden.

Dit laatste conflict is mooi zowel persoonlijk als politiek uitgedrukt in de autobiografie van Ariel Dorfman. Dorfman is schrijver en taalgeleerde, kind van Russische ouders, geboren in Buenos Aires en later meerdere malen migrerend tussen Chili en de Verenigde Staten, meestal gedwongen door autoriteiten. Zijn gelijktijdig in het Engels en het Spaans verschenen autobiografie *Heading south, looking north* (*Rumbo al sur, deseando al norte*) is een expressie van hybriditeit bij uitstek, in de zin dat Dorfman zichzelf tamelijk letterlijk begrijpt als een product van een voortdurende en onontkoombare strijd tussen talen en culturen, waarbij noch het zonder meer afwijzen van de *lingua franca* noch het omhelzen van de 'autochtone' taal een leefbare optie is. Sterker nog, ook de perspectieven van dominantie en onderschikking kunnen wisselen, al naar gelang de persoonlijke en politieke situatie.

Meer in het algemeen speelt hybriditeit, als culturele strategie, in op de mogelijkheden, complexiteiten en perplexiteiten die ook dominante talen ruimschoots in zich dragen. Ook *deconstructie* vormt hiervan een uitdrukking: verzet door retorica, door woorden of zelfs letters binnen woorden op onverwachte en tegendraadse wijzen in beweging te zetten en zo gangbare dominante betekenissen te ontwrichten.

Hybride sprekers willen dus wel de *lingua franca* spreken, maar met een eigen stem en met ruimte voor parafrase. We zouden dit met een variatie op John Locke een *cultural proviso* kunnen noemen, een cultureel voorbehoud. Zoals Locke de private toe-eigening onder het voorbehoud stelde dat voor anderen *enough and as good* overbleef, zo mogen minderheden of *mestizo's* verwachten dat de 'kolonisatie' door de dominante taal voor hun wijze van spreken *enough and as good* overlaat. De problematische aard van Lockes eis wordt hier veel duidelijker dan in de gefantaseerde situatie van de natuurstaat met een overvloed aan potentiële eigendom. Zoals Hardt en Negri terecht ook opmerken, de imperiale soevereiniteit was gebaseerd op de gedachte dat er altijd nog wel ergens onproblematische open ruimte is (2000, 166). Maar in de wereld zoals wij die kennen heeft iedere dominante zelfexpressie of zelfrealisatie implicaties voor de 'ruimte' die er voor anderen, zoals *mestizoculturaliteit*, overblijft.

Hybride sprekers moeten daarom proberen deze ruimte voor zichzelf te creëren, binnenin of rondom het dominante discours. Zo heeft bijvoorbeeld de Argentijns-Mexicaanse auteur Néstor García Canclini de typische beweeglijkheid waar hybriditeit voor staat, beschreven als een voortdurend vermogen zich te voegen in dan wel te onttrekken aan het dominante systeem, 'strategies for entering and leaving modernity' (Canclini 1995). Zulke hybride mobiliteit is ook, en misschien zelfs vooral, wenselijk daar waar ogenschijnlijk juist geen wrijvingen zouden hoeven ontstaan. Bijvoorbeeld bij kwesties waarin dominante en 'subalterne' standpunten elkaar juist overlappen. Natuurlijk waarderen ook veel niet-westerse culturen belangrijke waarden en symbolen waar de westerse wereld zichzelf mee associeert. Op persoonlijk niveau kan dat gaan om spijkerbroeken of Coca Cola; op collectief niveau om

mensenrechten en democratie. Maar zoals de Libanees-Franse schrijver Amin Maa-louf ook opmerkt, is het Westen vaak een beetje te trots op zulke verworvenheden en heeft het de neiging deze als ‘uniek westers’ te verdedigen. De bevrijdende roep van mensenrechten krijgt dan al snel weer de bijklank van een westers dictaat (Groot 2001).

Minstens zo belangrijk echter zijn de ambigue gevoelens en ervaringen die het hybride spreken enerzijds en het ‘verstaan’ daarvan anderzijds met zich meebrengen. Zowel zulk spreken als zulk verstaan zijn pogingen tot wederzijds begrip waar frustratie als het ware in zit verweven – wat ook precies de waarde ervan uitmaakt. Die gedachte vinden we in zekere zin ook al bij Ludwig Wittgenstein, als ‘wegberei-der’ van de *linguistic turn*. Volgens Thomas Assheuer beoogde diens linguïstische ethiek ons gevoelig te maken voor ‘de breedte van het werkelijke, voor de raadsel-achtige dimensies van de talige ervaring’, hopelijk met als gevolg dat we de verleiding weerstaan om de vele gedifferentieerde uitingen waarmee we worden gecon-fronteerd niet al te snel onder één universele, dominante noemer te brengen (Assheuer 2001).

Walter Mignolo noemt het hybride spreken, het spreken ‘tussen twee talen’, een talige levensvorm voor een transnationale wereld – een ‘opvoedkundig en epistemo-logisch project dat berust op een kritiek van de rede, van disciplinaire structuren en van wetenschapsculturen die de medeplichtige zijn van nationale en imperiale ta-len’. Hij spreekt van een ‘tweetalende liefde’ (*bilanguaging love*): de liefde voor het tus-sen talen zijn, liefde voor het disarticuleren van de koloniale taal en voor de subal-terne talen, liefde voor de onzuiverheid van nationale talen en liefde als noodzakelijk correctief voor de ‘generositeit’ van de hegemoniale macht die geweld institutionaliseert (Mignolo 2000b, 274).

Hardt en Negri verwerpen hybriditeit als strategie van culturele tegenstroom, omdat er volgens hen geen open ruimte meer bestaat die zo’n praktijk mogelijk of vruchtbaar maakt. Zij noemen hybriditeit krachteloos en ambigu, een ‘leeg gebaar’ (2000, 215). In de plaats daarvan stellen zij, zoals hierboven besproken, het grillige, spontane verzet tegen gezag. Dat verzet is dus eigenlijk ‘blind’, ongericht. En, be-langrijker nog, het is doof – doof voor zowel de verlokkingen van de dominante taal, als die van de culturele eigenheid van de lokale taal. Ik wil hier een poging doen een verzetservaring en -praktijk te beschrijven die zich wel bewust blijft blootstellen aan deze verleidingen. Dit is de *testimonio*: een vorm van hybride spreken dat zich ex-pliciet en met politieke ambitie tot de dominante cultuur richt, zowel in de vorm van haar subject (spreker) als in die van haar object (tekst).

De *testimonio* als stem van de onderstroom

De *testimonio* is een literaire strategie die kan worden opgevat als de ‘subalterne’ en hybride tegenhanger van de notie van ‘bestaansethiek’ zoals die is ontwikkeld door dissonante stemmen binnen het ‘hegemoniale’ spreken. Zulke esthetieken zijn

persoonlijke, idiosyncratische uitdrukkingen van identiteit binnen hegemoniale praktijken. Hun doel is niet zozeer openlijk verzet, als wel frustratie en ontwrichting op te wekken door hun onorthodoxe, persoonlijke wijze van participatie of expressie. De *testimonio* is persoonlijk, in de zin dat zij een 'ooggetuigenverslag' is. Maar haar idiosyncrasie is collectief eerder dan persoonlijk, in de zin dat zij is gevormd door, en getuigt over datgene wat een hele etnische groep, cultuur of natie is overkomen, in plaats van enkel een individu. De subalterne ervaring geeft aan de *testimonio* haar karakter (een echte poststructuralist zou zeggen 'positionaliteit') van 'verdedigingspoëzie', eerder dan een esthetica van liberale marginaliteit (Larsen 1995, 174).

In de Latijns-Amerikaanse context vormt het genre van de *testimonio* in feite een voortzetting van een ontwikkeling die inzette met het plotselinge succes in de dominante cultuur van het Noorden/Westen van auteurs als Gabriel García Marquez, Carlos Fuentes, Julio Cortázar en Mario Vargas Llosa, in de (late) jaren zestig en zeventig. Deze erkenning had echter een keerzijde. Zij impliceert een daad van *reading north by south*, Neil Larsens treffende karakterisering van de pan-Amerikaanse versie van oriëntalisme. Ofwel, 'een daad van zelfautorisatie, via geestelijke en plaatsvervangende participatie' in het emancipatieproces van (bijvoorbeeld) Latijns-Amerika (Larsen 1995, 7). En tegelijk was dit proces ook 'zelfautoriserend' in de zin dat hier de noordelijke of westelijke criteria voor canonisering werden toegepast of opgelegd, en in de zin dat de erkenning vooral de literaire dimensie van de teksten betrof. Of anders gezegd, de erkenning droeg bij aan de esthetisering van literaire uitingen die juist in de Latijns-Amerikaanse context vaak sterke politieke connotaties dragen (vergelijk Miller 1999).

Deels in reactie daarop probeerde het multiculturalisme, in de literatuur- en geesteswetenschap, nadrukkelijker een relatie tussen literatuur enerzijds en politieke en sociale achtergrond anderzijds te leggen. Daarbij ontstond echter een neiging tot politieke correctheid, dat wil zeggen de neiging om aan de subalterne achtergrond van een tekst als zodanig een (positief) literair kwaliteitsoordeel te verbinden. Dit vormt een omkering, en dus geen wezenlijke verbetering, van het principe van zelfautorisatie: de ander wordt instrumenteel gebruikt voor doeleinden van zelfconstitutie en zelfbevestiging.

Ten opzichte van het 'magisch realisme' van de jaren zestig en zeventig spreekt het genre van de *testimonio* over en vanuit de sociale en politieke realiteit (Larsen 1995, 176), ongeveer dus zoals Wittgenstein en de *ordinary language philosophy* de filosofie probeerden terug te plaatsen in de context van het gewone spreken. Anderzijds blijft de *testimonio* verschoond van de politieke stelligheid van het multicultureel correcte spreken. In deze verwerping van *high culture*, fictionaliteit en strategisch-politiek handelen staat de *testimonio* dicht bij de bevrijdingstheologie van Enrique Dussel en bij de postmoderne ethiek van Emmanuel Levinas dan bijvoorbeeld bij literatuurkritiek en marxisme.

Het bekendste voorbeeld van het genre van de *testimonio* is ongetwijfeld *Me lla-*

mo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia ('Mijn naam is Rigoberta Menchú en zo begon mijn bewustzijn te dagen'). Dit boek bevat het zelfvertelde levensverhaal van Menchú, een jonge mayavrouw wiens familie en dorp in de jaren tachtig zwaar te lijden hadden gehad door geweld begaan of goedgekeurd door de overheid. Menchú, toentertijd drieëntwintig jaar oud, was een van de weinigen uit de 'subalterne' (maya)cultuur die bereid en in staat was uit eerste hand en in de – imperialistische! – Spaanse taal met buitenstaanders over de gebeurtenissen te spreken. Zij werd zo tot woordvoerster van de subalterne groepen en ontving uiteindelijk in 1992 de Nobelprijs voor de Vrede (niet toevallig was dat precies 500 jaar nadat Columbus Amerika in het vizier kreeg).

De vraag hoe een testimonio te schrijven en vooral ook hoe deze te lezen, illustreert bij uitstek de problematiek van het 'hybride spreken'. De problematiek hier is in wezen die van Adorno's negatieve dialectiek: het ('goedbedoelde') streven naar volledig begrip dreigt de particulariteit van het object juist teniet te doen. De post-hegeliaanse opgave is hier om 'niet zelfgenoegzaam in performativiteit te blijven steken, maar om in interpretatie en uitvoering zodanige ruimten te creëren dat de eerder geïdentificeerde activiteit "niet bij zichzelf kan blijven".' (Coles 1997, 81) John Beverley stelt terecht (zoals ook Hardt en Negri zouden menen) dat het 'bestuderen' van subalterne teksten een paradoxale bezigheid is, omdat het vertoog en de instituties waarin deze studie wordt uitgevoerd zelf al zijn betrokken in de sociale constructie van subalterniteit (Beverley 1999, 30). De vraag is dan hoe het besef van zulke 'medeplichtigheid' kan worden gearticuleerd of behouden, in een andere vorm dan strategische politisering of esthetische depolitisering.

Dat zou bijvoorbeeld kunnen door meer aandacht voor de onvoorspelbare en daarmee frustrerende of ontregelende wijze waarop elementen of sporen van 'subalteriteit' (subalterniteit plus alteriteit) in het spreken van de getuigenis opduiken. De ander respecteren in zijn singulariteit, schrijft Werner Hamacher in een deconstructivistische kritiek op het multiculturalisme, betekent die ander steeds 'anderzijds' respecteren en dus niet 'in de illusoire eenheid van een ideaal, maar in zijn mogelijkheden, zijn multipliciteit, niet in een regel, maar juist in zijn "ongeregeldheid".' (1997, 324) De normatieve dimensie van het 'subalteritaire' spreken wordt daarmee nog sterker en structureler in zijn marginaliteit gelokaliseerd (vergelijk Bhabha 1994, geciteerd in Beverley 1999, 85-86).

Hiermee is in zekere zin een aspect van het magisch realisme teruggekeerd in het begrip van subalteriteit, in de vorm van een vermoeden van de ongrijpbaarheid en in zekere zin van de betoverende kracht van het betreffende spreken. In dit kader heeft Doris Sommer de aandacht gevestigd op de betekenis van ondoorgrondelijke ofwel geheime elementen in testimonio's als die van Rigoberta Menchú. Menchú hintte ook nadrukkelijk naar 'geheimen', juist met de bedoeling om ze niet prijs te geven. Van zo'n 'onuitspreekbare' dimensie van ervaring getuigen bijvoorbeeld ook de verhalen van overlevenden van de holocaust. Volgens Shoshana Felman en Dori Laub kunnen we in hun getuigenissen, ook wanneer die wellicht feitelijk niet hele-

maal kloppen, 'een essentieel deel van de historische waarheid' vinden, in het bijzonder in datgene waarover zij niet spreken, in hun stilzwijgen dus. Zulke verhalen getuigen 'niet slechts van empirische historische feiten maar juist ook van het geheim van overleven en van weerstand tegen vernietiging' (Felman en Laub 1991, geciteerd in Beverley 1999, 78-79).

In de getuigenis zijn dus feitelijke onjuistheden niet fataal, en omissies soms juist een bevestiging en versterking van datgene wat wel openlijk naar voren wordt gebracht. In die zin speelt in de werking van de testimonio 'geloof' een rol. Maar het gaat dan om geloof als een vorm van in de tekstlezing geïnstitutionaliseerd wantrouwen ten opzichte van de eigen assimilatieve tendenties, die de integriteit van verteller en vertelde voortdurend bedreigen – eenzelfde bedreiging als de Borg vormen voor de Star Trek-mestizo's. Het geloof betreft hier het inzicht dat geheimen een middel vormen om zich te verzetten tegen totalitaire tendensen. Datgene wat niet kan worden gesynthetiseerd of geassimileerd vertegenwoordigt ethische waarde, ook een inzicht van Emmanuel Levinas (1987, 63-64). Wat noord/westelijke lezers zowel aantrekt als afstoot in testimonio's is precies dit 'geheime' ethische element dat weerstand biedt aan totalisering (in een politieke context), aan homogenisering (in een culturele context) en aan assimilatie (in een sociale context).

'Als u dit kunt lezen, bent u te dichtbij'

Alles goed en wel, maar had Rigoberta nu werkelijk geheimen? Had zij niet vooral omissies en pretenties? Een verleidelijke vraag die niet eenvoudig te pareren is. Dat bleek onlangs nog bij een bijeenkomst van de Latin American Studies Association, afgelopen september in Washington, waar een panel was gewijd aan de betekenis van de controverses rond Rigoberta Menchú voor de toekomst van *cultural studies* in Latijns-Amerikaans perspectief. Onder meer daar aanwezig was David Stoll, een dwarse antropoloog die (als enige) in Guatemala veldonderzoek had verricht om Menchú's verhaal te controleren en daarover een kritisch boek had gepubliceerd (Stoll 1998). Daarin bracht hij nogal wat feitelijke onjuistheden in haar verhaal aan het licht, die ook gevolgen hadden voor de politieke interpretatie ervan. Onder meer zou niet het regeringsleger, maar een rivaliserende mayaclan verantwoordelijk zijn voor de verwoesting van haar dorp. Zo had Menchú volgens Stoll meermalen haar weergave van de historische feiten 'aangepast' aan de ideologische desiderata van de guerillabeweging waarbij zij zich nadien had aangesloten (Canby 1999).

Niet verwonderlijk ontstond een verhitte discussie over de betekenis van Stolls bevindingen. Enerzijds viel nauwelijks te betwisten dat Menchú's getuigenis niet vrij was van propagandistische vervormingen. Anderzijds was dat wellicht een legitiem, en misschien zelfs een onvermijdelijk offer om subalterne ervaring te kunnen articuleren voor een breder publiek, temeer daar niemand, ook Stoll zelf niet, de grote lijnen van het verhaal en de sociaal-culturele boodschap ervan in twijfel trok. Het beginsel van de testimonio, als het spreken van subalteriteit, was dus nog wel

intact: een hybride manier van spreken met een hoog werkelijkheidsgehalte maar ook de nodige verdichting, die in individuele vorm ook collectieve ervaring weergeeft, die getuigt maar tegelijk aanklaagt en die openbaart maar juist overtuigt door geheimen te behouden, of misschien wel alleen te simuleren.

Toch was er ter plekke voelbaar iets veranderd door de interventie van Stoll en de discussie in en met het panel. De testimonio dreigde haar magie te verliezen. Haar specifieke retorische kunst zal bij lezers en toehoorders niet meer dezelfde overtuiging en motivatie kunnen creëren als vroeger. Het 'retorisch particularisme', zoals Doris Sommer dat noemt, raakt met andere woorden zijn ontwrichtende, grillige en frustrerende vermogen kwijt, Hamachers inspiratie om 'de ander steeds weer anderszijds te respecteren'.

Het antwoord moet hier mijns inziens zijn dat de testimonio van zowel verteller als toehoorder of lezer een inspanning vraagt om een oordeel over het daarin geopenbaarde 'op te schorten'. Net als Doris Sommer, in haar bespreking van Rigoberta Menchú (1999), meen ik dat de kunst van het 'bewaren van geheimen' in de testimonio niet naar letterlijk bestaande geheimen verwijst. Eerder gaat het om de kunst van het wederzijdse opschorten van ongelof. Ook als de testimonio, of een andere vorm van 'subalteritair' spreken, geen geheimen meer kent die we op 'postoriëntalistische', onromantische wijze kunnen weigeren te doorgronden, kunnen we altijd nog pretenderen dat die geheimen bestaan. Een soort quasi-bewuste vorm van oriëntalisme (of eigenlijk 'suriëntalisme') dus, waarin we onze eigen identiteit opschorten door een (quasi-)bewust besluit om te geloven in de geheimen van de ander.

Clifford Geertz beschreef dit mechanisme fraai in een zelfanalyse van zijn ervaringen als beginnend antropoloog op het eiland Java (Geertz 2000, 34ev). Hij had daar, meende hij, een vertrouwensband opgebouwd met een jonge lokale informant. Deze had de ambitie een groot schrijver te worden; hij vroeg (en kreeg) daarom geregeld Geertz' schrijfmachine te leen. De uitleenverzoeken werden steeds frequenter, totdat Geertz er op een keer genoeg van kreeg en weigerde zijn machine af te staan. Prompt verkoelde hun warme relatie en was het afgelopen met de informatie. Later begreep Geertz dat zijn weigering de magie van hun relatie had verstoord. Niet een schrijfmachine was tussen hen uitgewisseld, maar 'een complex van aanspraken en concessies waar zij slechts een schemerig besef van hadden'. Geertz gaf de informant het gevoel dat hij tot de kring van professionele schrijvers behoorde en de informant op zijn beurt voedde Geertz' hoop dat hij deel zou kunnen uitmaken van de Javaanse samenleving. Geertz' weigering had de schemer verjaagd en de (te) pijnlijke vooronderstellingen van hun relatie duidelijk gemaakt. Dit betekende niet zozeer de ontmaskering van bedrog, als wel de vernietiging van een fragiel pact, dat tot doel had stemmen hoorbaar te maken – op een wijze waarop ze zich althans enigszins konden onderscheiden van de achterliggende machtsverhoudingen en egocentrische motieven.

Een vergelijkbare gedachte vinden we bij Bonnie Honig, wanneer ze spreekt van 'de kunst van het slecht geheimen bewaren' (Honig 2001, 31). Hierin wordt de idee van wederzijdse opschorting van ongelooft expliciet toegepast op de relatie tussen gezag en publiek. Het gezag pretendeert toegang te hebben tot constitutionele geheimen en het publiek pretendeert op zijn beurt deze pretentie te geloven. Zoals ik in een eerder artikel heb betoogd, is dit ook de *understanding* waarop constitutionele rechtspraak berust. Wanneer dit mechanisme wordt doorbroken, valt er niets meer te zeggen en slaat solidaire betrokkenheid plotsklaps om in grimmige verdeeldheid, zoals de ervaring van Geertz sprekend laat zien in het klein en de ervaringen van de Verenigde Staten rondom de presidentsverkiezingen eind 2000 in het groot (Van Oenen 2001).

De wederzijdse opschorting van ongelooft brengt iets teweeg wat we met Homi Bhabha een 'poëtica van identificatie' kunnen noemen, een vorm van spreken die om zo te zeggen de hybride aard van authenticiteit articuleert. Waar in de idee van (de politiek van) 'erkenning' de te articuleren culturele waarde al *in place* is, brengt de poëtica van identificatie de vraag naar de locatie van culturele waarde juist *in play* (Bhabha 2000, 191). Zij vormt een 'voorwaardelijke erkenning' van gezaghebbend spreken, een erkenning onder opschorting van de vraag waar culturele waarde exact moet worden gelokaliseerd. Die locatie is een geheim dat op het spel staat, maar vooral ook in het spel moet worden gehouden.

Waar de ervaring van gezag en de politieke handelingsconsequenties daarvan op het spel staan, lijkt dit een fragiele conclusie. Dat is waar, in de zin dat verzet fragiel is, maar haar kracht schuilt ook juist in die fragiliteit. Het is fragiel, omdat *empire* gegeven zijn netwerkstructuur en globale dynamiek onvatbaar is voor grootschalig, of sterk ideologisch verzet. De post-11 september situatie is hiervan een duidelijk voorbeeld. Zich onttrekken aan 'de coalitie' is nagenoeg onmogelijk, en ook onwenselijk. Maar haar zonder reserves omarmen ook. De zelfverzekerde pretentie de zekerheid het gelijk aan eigen kant te hebben, is ondraaglijk. Sterker nog, zij ondermijnt de basis waarop anderen bereid kunnen zijn in dit gelijk te geloven. Mensenrechten zijn goed, maar niet omdat het Noorden/Westen dat zegt.

Het Noorden/Westen mag dat wel zeggen, maar het moet daarbij een manier van spreken vinden die meer ruimte laat voor wijzen waarop niet-(noord/)westerse culturen daarmee instemming kunnen betuigen, zonder meteen tot echo van het westerse stemgeluid te worden. Die ruimte moet voortdurend 'op het spel' staan, *in play* zijn – betwist, maar niet bezet worden. En, nog moeilijker, dit spel mag niet zelf als 'de facto bezetting' gaan functioneren, *reading north by south*. Wat we daarom moeten beproeven, is de kunst van het zelfverzekerd zelfondermijnend spreken. De moeilijke opdracht is om een geheim te bewaren dat er waarschijnlijk niet is, in en door een spreken dat weet te verleiden tot opschorting van ongelooft.

Literatuur

- Assheuer, T. (2001) Der Sprengmeister. Vor fünfzig Jahren starb der Philosoph Ludwig Wittgenstein. *Die Zeit* 18, 26 april, p. 49.
- Beus, J. de (2001) Een primaat van politiek. Amsterdam, Vossiuspers (oratie).
- Beverly, J. (1999) *Subalternity and representation*. Durham, Duke University Press.
- Bhabha, H. (1994) *The location of culture*. Londen, Routledge.
- Bhabha, H. (2000) On cultural choice. In: M. Garber e.a. (red.) *The turn to ethics*. Londen, Routledge.
- Bull, M. (2001) Review of *Empire*. *London Review of Books* 23/9, 4 oktober.
- Canby, P. (1999) The truth about Rigoberta Menchú. *New York Review of Books* 8 april, pp. 28-34.
- García Canclini, N. (1995) *Hybrid cultures. Strategies of entering and leaving modernity*. Minneapolis, Minnesota University Press.
- Castells, M. (1996) *The rise of the network society*. Oxford, Blackwell.
- Castells, M. (1997) *The power of identity*. Oxford, Blackwell.
- Coles, R. (1997) *Rethinking generosity*. Ithaca, Cornell University Press.
- Dorfman, A. (1998) *Heading south, looking north*. New York, Farrar, Straus, Giroux (Spaanstalige versie verschenen bij Planeta, Barcelona 1998).
- Dumm, T. en M. Hardt (2000) Sovereignty, multitudes, absolute democracy. *Theory & Event* 4/3.
- Felman, S. en D. Laub (1991) *Testimony. Crises of witnessing in literature, psychoanalysis, and history*. Londen, Routledge.
- Geertz, C. (2000) *Available light*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Groot, G. (2001) Mond dicht, luisteren. *NRC Handelsblad*, 15 september, Z1.
- Hajer, M. (2000) Politiek als vormgeving. Amsterdam, Vossiuspers (oratie).
- Hamacher, W. (1997) One 2 many multiculturalisms. In: H. de Vries en S. Weber (red.) *Violence, identity and self-determination*. Stanford University Press, pp. 284-325.
- Hardt, M. en A. Negri (2000) *Empire*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.
- Honig, B. (2001) *Democracy and the foreigner*. Princeton University Press.
- Honneth, A. (2000) *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt, Suhrkamp.
- Larsen, N. (1995) *Reading north by south. On Latin American literature, culture, and politics*. Minneapolis, Minnesota university press.
- Levinas, E. (1987) *Ethisch en oneindig. Gesprekken met Philippe Nemo*. Kampen, Kok Agora.
- Menchú, R. (1992) *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (red. E. Burgos). Barcelona, Seix Barral.
- Mignolo, W. (2000a) Dussel's philosophy of liberation. In: L.M. Alcoff en E. Mendieta (red.) *Thinking from the underside of history*. Oxford, Rowman en Littlefield, pp. 27-50.
- Mignolo, W. (2000b) *Local histories/global designs. Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton University Press.

- Miller, N. (1999) *In the shadow of the state. Intellectuals and the quest for national identity in twentieth-century Spanish America*. Londen, Verso.
- Moore Jr., B. (1978) *Injustice. The social bases of obedience and revolt*. Londen, M.E. Sharpe.
- Oenen, G. van (2001) Aldus sprak Salomo. *Krisis* 2/1, pp. 7-23.
- Sommer, D. (1999) *Proceed with caution, when engaged by minority writing in the Americas*. Cambridge (Mass.), Harvard university press.
- Stoll, D. (1998) *Rigoberta Menchú and the story of all poor Guatemalans*. Boulder, Westview.
- Wolfe, A. (2001) The snake. *The New Republic* 10 oktober.