

# [Auf]Lösungen

## Dekoloniale Begegnungen



Каміла Смагулова

### **Деколоніальні дебати про ідентичність в умовах казахської постколоніальної дійсності**

Як часто нині трапляється із [захопленими](#) та метафоризованими поняттями, деколоніальність є частиною переусвідомлення та переосмислення [національної] ідентичності в постколоніальних суспільствах. Нам необхідно показати, як деколоніальні поняття виходять за межі школи та втілюються в реальному житті. Безперечно, тут є елемент символізму, адже колоніальність існує й надалі й безпосередньо впливає на соціальні та економічні нерівності, продовжуючи створювати ієрархії, тож цей порядок слід зруйнувати. Для країн, у яких політики формування державності впроваджуються згори і які мають радянське минуле, термін постколоніальність може не бути загальноновживаним. Саме поняття «пострадянськості» ще не описане як окремий концепт, тож його співставлення з постколоніальністю залишається розмитим (Moore, 2001). У цій статті я використовуватиму ці терміни як взаємозамінні у контексті Казахстану, Центральної Азії та інших країн, де деколоніальність може стати однією з призм, які дозволяють засумніватися в нав'язаних ієрархіях та способах мислення.

Деколоніальність стала рамкою для відтворення ідентичності Казахстану в термінах мови, гендеру, пам'яті та історії. Ідентичність — це одна з тих сфер, які потребують глибокого деколоніального переосмислення, що не обмежується питанням, чи мала країна колоніальне минуле, а передбачає рефлексію того, як колишні неоднозначні способи обговорення колоніалізму вплинули на нинішні суспільства. Фанон писав, що постколоніальні суспільства повертають собі владу через конструювання національної ідентичності, ось чому національна ідентичність часто стає частиною дебатів. У цьому контексті термін «деколонізація» не завжди вживається точно. Натомість я сфокусуся на «деколоніальності», описуючи сучасні дебати через поняття вибору, як це описала Мадіна Тлостанова

2019 р. Для країн, в офіційному наративі який традиційно не існувало поняття «колоніалізм», на відміну від «класичних» колоній на кшталт Британської імперії, функціонує вузький спектр ідей, який ми маємо розшифрувати. У цьому контексті я спираюся на постколоніальні теорії Франца Фанона, викладені у праці «Чорна шкіра, білі маски», та концепцію «мімікрії» Гомі Бхабха й спробую проілюструвати сучасні дебати про деколоніальність, які передбачають переосмислення національної та гендерної ідентичностей, виробництва знань, художніх практик та політичного активізму.

Насамперед я говоритиму про «відчутний» колоніалізм — термін, який раніше використовувався для критики метафоризації деколоніальності (Tuck and Yang, 2012). Попри те, що цей дискурс існує вже понад десятиліття, наративи почали змінюватися переважно після Січневих заворушень у Казахстані та повномасштабного вторгнення Росії в Україну (Atystanbek and Schenk 2022; Kassymbekova and Marat, 2022; Kudaibergenova and Laruelle, 2022).

## **Сучасний контекст та історичні наративи: що заважає прямо співвіднести наш дискурс з імперіями?**

Сучасні деколоніальні наративи часто можна сплутати з національними. Це може бути пов'язане зі старим радянським способом навішування «націоналістських» ярликів на активістів та активісток — художників, письменниць, політиків — за їхні спроби повернути собі суб'єктність. Так, президент Токаєв нещодавно [заявив](#), що в Казахстані не повинно бути пам'ятників радянським вождям, чії біографії міфологізуються. Проте нещодавно в Алмати було встановлено пам'ятник князю Олександрю Невському, нібито схвалений керівництвом країни. Ще критичніше те, що російські ЗМІ досі пишуть назву міста як «Алма-Ата», що також є радянською назвою міста. Така амбівалентність щодо створення пам'яті є частиною урядового спротиву та неготовності обговорювати колоніальний/радянський період. Тлостанова пояснює подібні табу потенційною руйнацією глорифікаційного міфу про радянський період. Цей наратив ніколи не передбачав питання про колоніальність царської Росії чи Радянського Союзу. Александер Моррісон (2016) також пов'язує це із спротивом самої Росії позиціонуванню себе як колишньої держави-колонізаторки.

Діана Кудайбергенова (2016) зазначає, що постколоніальна державність як частина націоналізаційного режиму Нурсултана Назарбаєва є одним зі шляхів цього спротиву. Дослідниця наводить колишні радянські практики, коли казахські радянські еліти прославляли дорадянське та доімперське минуле Казахстану, щоб уникнути дискусій про колоніальний характер обох періодів. Продовження цієї практики ми досі спостерігаємо в міфологізації меморіалу жертвам Кантара (Січневих протестів 2022 року) або у фінансованих державою історичних фільмах про царицю Томіріс, зображену прародителькою сучасних казахів.

На прикладі цієї тенденції можна пояснити, чому важливе питання про те, «чи було минуле колоніальним». Російський імперський колоніалізм в офіційних наративах сягає кінця XVIII ст. Колоніальний період почався і розширився, коли Абулхаїр-хан 1730 року звернувся до Анни Іоанівни по допомогу, але надалі союз закінчився захопленням [казахських] територій (Касенова, 2022, с. 16). На відміну від цієї історії радянський період традиційно не описують як колоніальний. В офіційному наративі Казахська Радянська Соціалістична Республіка почалася 1936 року. У своїй книзі «Атомний степ» Касенова висловила припущення, що Лютнева революція 1917 стала прецедентом, що спонукав казахський народ до опору колоніальному пануванню, однак наступна Жовтнева революція не отримала такого широкого визнання. Дослідниця вважає 1917 важливим роком, коли під проводом ліберал-демократів було створено Алашську автономію, знищену безпосередньо перед сталінськими репресіями 1930-х років і аж до постсталінського періоду.

Загалом щодо цього періоду немає єдиної думки. Професорка філології Айнаш Мустояпова у ході нашої бесіди висунула гіпотезу, що зараз рішення про те, що вважати «колоніальним», ухвалюється «знизу». У своїй нещодавній книзі «Деколонізація Казахстану» вона, як і Касенова, розглядає культурні репресії 1940–1959 років, коли казахські вчені, письменники та музиканти, як-от Каниш Сатбаєв, Ахмет Жубанов або Мухтар Ауєзов, зазнали маргіналізації з боку радянського уряду: їх позбавляли роботи та можливостей, кидали в тюрми. Раніше мільйони казашок і казахів загинули внаслідок політики колективізації та переходу до осілости, проваджених Сталіним та Голощокіним у 1930-ті роки, а також під час Ашаршилика (голоду) у 1920-ті. Пізніше сталінські репресії проти інтелігенції 1937–1938 років стали частиною переосмислення колоніального минулого.

Ще одним важливим прикладом русифікації як частини практик колонізації та системного стирання є мовна політика. Кірквуд (Kirkwood, 1989) зазначає, що з часів ленінської політики коренізації й аж до Брежнєва русифікація мовної політики ставила казахську мову у менш привілейоване становище. «Дружба народів» передбачала домінування однієї культури та мови над іншими, що значною мірою вплинуло на сучасну постколоніальну травму.

Тут я би звернулася до питання про роль позиційності та власного голосу, що також важливо для представлення деколоніальних дебатів. Тоґжан Касенова, чия книга була написана англійською мовою, на самому початку розмірковує про своє ставлення до радянської доби з позиції людини, яка народилася й виросла в цей період. Це суттєва відмінність, коли йдеться про позиційність у деколоніальних дебатах. Аналогічним чином Тлостанова називає себе «постколоніальною іншою» та «продуктом російської та радянської імперської спадщини». У цьому контексті я також багато думала про свою позиційність і про те, як вона впливає на картографування, яке я проводжу. Прочитавши серію статей [«Коли поле — твій дім»](#), написаних дослідницями із Центральної Азії (Діана Кудайбергенова, Айзада Арістанбек та ін.), я зрозуміла, що мої позиційність і доступ дуже важливі. Маючи

привілей говорити трьома мовами (казахською, російською та англійською), я, безумовно, мала доступ до ширшої спільноти дієвиць та колективів. Але найголовніше, це дало мені більше шансів емпатійно сприймати позиції дієвців, яких я згадуватиму в цьому картографуванні.

Навіть якщо традиційно мистецтво, наука та суміжні області вважаються елітарними та ексклюзивними, я здебільшого оглядатиму дебати, які зауважила за півтора року після Січневих протестів і війни в Україні. Моя серія інтерв'ю відбулася навесні 2023 року. Тож мушу наголосити, що наведене картографування не є остаточним і не обмежується представленими дієвцями. Крім того, воно потребує подальшого розвитку й періодичного перегляду.

## **Огляд актуальних деколоніальних дебатів: картографування дієвців**

Інтерпретація колективної роботи, художніх практик і виробництва знань як деколоніальних може до певної межі звузити їхнє самопозиціонування. Нижче я описую дієвців, зацікавлених у деколоніальних та постколоніальних казахських дебатах у галузі мистецтва, музики, активізму та виробництва пам'яті. Я навмисно не використовую терміни «люди, які працюють із деколонізацією» чи «деколонізаторки», оскільки скептики часто їх критикують. Це також можна розглядати як спробу метафоризувати деколоніальність. Перераховуючи дієвиць, я не звертаюся до них як до об'єктів дослідження; я розглядаю їх як творців та співавторок цього дослідження. Я посилаюся на збірку «Коли твоє поле — твій дім» та вміщені в ній статті блискучих вчених із Центральної Азії, коли говорю про колективну роботу як про спробу переосмислення та переусвідомлення ідентичності.

Крім того, в своєму картографуванні я свідомо уникаю поняття «етнічні меншини», адже воно дуже ексклюзивне. В умовах, коли деколоніальні ідеї багато в чому пов'язані з національними дискурсами, етнізація та расизація — це процеси, які ми маємо переусвідомити як частину нашого деколоніального переосмислення ідентичності. Це поняття я використовую лише тоді, коли мисткині визначають свою етнічну ідентичність як основну частину своєї творчості. В іншому випадку, використовуючи це поняття, ми відтворювали б радянське «націєтворення», де коренізація переважно була інструментом створення ієрархій, а етнічні меншини здебільшого розглядали через «національні» костюми, музику чи кухню, але не через їхню пам'ять, складну ідентичність, історії та досвід (Мустояпова, 2022).

Я свідомо багато зосереджуюся на жіночих голосах та репрезентації, адже їхня точка зору нині є одним із головних складників деколоніальних дебатів. За три десятиліття незалежності і навіть ще в радянський період гендерований націоналізм

(Belafatti, 2019) закріпив за жінками певну роль та відображення в історії, які й досі не переосмислені.

Водночас важливо не співставляти, яка ініціатива менш, а яка більш деколоніальна ([Наришева, 2023](#)). Таке порівняння може призвести до створення ієрархій та нерівностей. Порівнюючи те, «наскільки деколоніальними є певні дискусії/роботи/точки зору», ми можемо звести нанівець спроби кинути виклик наявним нормам та створити нові перспективи.

## **Відтворюючи наративи: жінки, ідентичність, пам'ять та історія**

Одним зі способів жіночої репрезентації у наративах радянського періоду були музеї як частина дежавної політики, впроваджуваної згори. Лише у 1980 році в Актобе було відкрито перший жіночий музей — він був присвячений Алії Молдагулової, героїні Другої світової війни (Асанова, 2020). Деколоніальні вчені критикують музеї поряд з університетами, вважаючи їх здебільшого продуктом колоніальності (Тлостанова, 2018). Однак перший онлайн-музей «[Жінки Казахстану](#)», запущений історикинею Дінарою Асановою, робить свій внесок у рефреймінг та переосмислення жіночих історій у рамках зазвичай постколоніальних інституцій. Крім широкого трактування жіночих постатей в історії, існують також способи переосмислення пам'яті про жіночу спадщину та їхніх сімейних історій. У сімейній історії часто представлено саме чоловічу спадщину, яку називають «Жеті Ата» («Сім дідів»). Курс антропологині та письменниці Ельміри Какабаєвої «[Сімейна етнографія: як деколонізувати своє письмо](#)» для жінок був покликаний допомогти їм представити свої історії через літературу. Ініціаторці було важливо, щоб історії лунали зсередини, від людей, для яких власний будинок — це їхнє поле.

На відміну від Ельміринового проєкту, виставка художниці та кураторки з Алмати Аїди Адільбек «[Талкан, тари, топирак](#)» спочатку не була мала деколоніального фреймінгу. Під час нашої бесіди Аїда міркувала про те, що «деколоніальний» не є універсальною лінзою для всіх сучасних художниць і митців і, на її думку, деколоніальність не слід надмірно експлуатувати. Як і Аїда, сучасна мисткиня Айганим Мухамеджан, авторка виставки «[Кара куб](#)», також зауважила, що часом художниця, позиціонуючи себе як «деколоніальну», може обмежити цим свою творчість. Однак те, як Аїда розкриває свою жіночу сімейну лінію «бабуся—мати—дочка», є одним зі способів вийти за межі патріархальної моделі розгляду своєї сімейної спадщини та деколонізувати нав'язані погляди на те, як належить пам'ятати свою родину. Переосмислення ідентичності та її зв'язку із сімейною пам'яттю — суттєва частина деколоніальних дебатів.

Виробництво пам'яті переживає деколоніальний поворот, адже дискурс розширюється «знизу». В останні три десятиліття виробництво пам'яті «згори»,

характерне для ХХ ст., а надто для років після здобуття незалежності, було одним зі способів переосмислення «власної» історії, артикульованої зсередини, — на суспільному рівні. Для багатьох пострадянських держав політика пам'яті була і залишається способом приховувати події, що не пасують до офіційного дискурсу. Для Казахстану це, перш за все, Ашаршилик (Великий голод, коли загинуло близько 5-6 мільйонів казахів та казашок), сталінські репресії, Друга світова війна (яку багато хто досі називає Великою Вітчизняною) і Желтоксан 1986 (Грудневі протести проти рішення Комуністичної партії про зміну керівництва КРСР; про це розповів дослідник Берікбол Дукеев у своїй презентації для проєкту «Terek Story», який я згадую пізніше). І той факт, що 31 травня проголошено Днем пам'яті жертв Ашаршилика й репресій без розділення обох трагедій, вказує на те, що це — насамперед ініціатива згори, спрямована на знеособлення та звуження простору для колоніальних дебатів.

Поширеною критикою використання термінів «постколоніальний» чи «деколоніальний» щодо казахстанського суспільства є сумнів у тому, що країна взагалі мала колоніальне минуле. Однією з причин цього може бути відсутність низової рефлексії про згадані події. Наприклад, одним з таких прецедентів, коли Голоду потрапивна сторінки популярних ЗМІ, став фільм «Оаш» 27-річного казахського режисера Айсултана Сеїтова. Попри закиди, буцімто режисер «занадто молодий, щоб про це говорити» (Сеїтов представляє вже четверте покоління після тих, хто загинули під час Ашаршилика), а сам фільм недостатньо інформативний, ця спроба сприяла донесенню цього поняття до широкої аудиторії.

Моя власна жіноча спадщина пов'язана з важливим колоніальним минулим Казахстану, яке мало обговорюється на пострадянському просторі. Сім'я моєї покійної бабусі по материній лінії була родом з Бухтарми — регіону у східному Казахстані, де знаходиться одне з найбільших у країні штучних водосховищ. Вони жили в селищі Венера, яке раніше розміщувалося на місці Бухтармінського водосховища. Але наприкінці 40-х років, коли моя бабуся Нурганим (1944 р.н.) мала піти до початкової школи, їх примусово переселили до Сирдар'ї (регіон південного Казахстану). Завдяки матері (моїй прабабусі Турар) вони вирішили не їхати з області й залишилися в сусідньому Зиряні (нині носить назву Алтай, що також є спробою уряду привнести казахізовані топоніми). Результатом примусової міграції стали дитяча смертність та втрата основної культурної спадщини, що історикині Ботакос Касимбекова та Амінат Чокобаєва називають культурним стиранням та переміщенням.

Я не розглядала цю історію в термінах радянської колоніальної політики, поки не зустріла в журналі «Немономіф» гурту «Есімде» статтю [«Нерозказані історії Токтогульської ГЕС»](#) про гідроелектростанції у Киргизстані. Там також відбувалося примусове переміщення населення. СРСР розглядала це як політику модернізації і частину індустріального розвитку. Я зрозуміла, що початок 1950–1960-х років — це той самий період, коли відбувалися ті переселення, й що він пов'язаний

з гідроенергетикою (ГЕС або водосховищами). Ще більший подив і сум викликали аналогічні історії азійських активісток з Росії, чия деколоніальна робота — ще один великий розділ, які вони розповіли про водосховища Північної Азії. Нині не існує нарративних чи широких досліджень, присвячених історії цих переселень як минулому, що передувало ГЕС чи водосховищам. Приватні сімейні історії і справді стали частиною деколонізації минулого й переосмислення спільних деколонізаційних нарративів.

Я помітила, що багато ініціатив з переосмислення пам'яті та ідентичності походять від жінок, які були позбавлені суб'єктності. Нині однією з казахських ініціатив, які допомагають людям ділитися своїми сімейними історіями, є «[Terek Story](#)». Її команда — Інкар Бахетнур і Туленова — зазначає, що, за їхніми спостереженнями, переважно жінки долучаються до збереження сімейної пам'яті. Слово «терек» перекладається з казахської як дерево. Проєкт показує різні наративи про історію ХХ ст. ([але не обмежується лише цим](#)), коли третє покоління або так звані носії та носійки постпам'яті розповідають історії своїх родин. Донедавна сімейна історія не перебувала в фокусі публічної уваги, адже націєтворення та конструювання ідентичності після здобуття незалежності здебільшого спиралися на історію «ру» (племені), а не родини та родичів у другому чи третьому поколінні. Аналогічно, казахська експериментальна дослідницька ініціатива «[Бабалар Пресс](#)», кураторками якої є Аїша Джандосова та Аїда Аділбек, також стала однією з можливостей для конструювання пам'яті «знизу» та привнесення історій до наративу. Учасниці цієї програми прокладають свій шлях до предків через кухню, книги, орнаменти чи килимарство. Так Айгерім Оспан, Міра Лім, Алтинзер Ашикбаєва, Назерке Шинарбек, Ансаган Серіккизи та Аїда Ісаханкизи повертаються до дитинства, шукаючи свою ідентичність.

Говорячи про низове переосмислення ідентичності через мистецькі практики, я би хотіла розповісти про [Гузель Закір](#), сучасну уйгурську художницю з Алмати. Її роботи на кшталт «[Моноброва/Східна брова](#)» базуються на переосмисленні та переприйнятті нею своєї уйгурської ідентичності. Гузель, яка народилася й виросла в Алмати, пройшла певний шлях, щоб прийняти свою уйгурську ідентичність. Поштовхом до цього для неї стали не Січневі протести чи війна в Україні, а переїзд до Кашгару (нинішня територія Китаю, східний Туркестан). Це був її шлях до того, щоби віднайти прийняття понад кордони, до транснаціональної, гібридної ідентичності. Як вона зазначає, радянська уйгурів у Казахстані стала одним зі способів їхньої екзотизації як здебільшого виконавців, музикантів чи працівників театру (Казахстан — єдина країна в світі, де існує уйгурський театр). Можливо, такі самоорієнтація та приниження виникли внаслідок десятиліть мімікрії. У своїй творчості Гузель намагається переосмислити, що значить бути уйгуркою, приймаючи себе та шукаючи колись втрачену та стерту ідентичність за допомогою «письма про нас і для нас». Під час нашої розмови мисткиня також обережно наближалася до роздумів про деколоніальність. Я зрозуміла, що мистецькі практики часто виходять за рамки теорій і випереджають наші спроби їх пояснити, про що

Тлостанова [говорила](#) на Венеціанській бієнале, а Кудайбергенова писала в книзі «Мистецтво і протест у Казахстані» (2022).

До нарративу національної ідентичності я би також включила гендерні аспекти. Засновник «Qaza Queer» Муталі Москеу зняв фільм під назвою «[Квір по-казахськи](#)». У цьому фільмі він спробував реконструювати багаторічний гендерований націоналізм, в якому чоловічі та жіночі ролі й образи сприймалися певним чином. Враховуючи рестриктивну політику СРСР щодо шлюбу, яку відзначає у фільмі деколоніальна феміністка Айгерим Кусаїнкизи, такі ролі та упередження вказують на колишній колоніальний характер. Фільм Москеу показує, що звичні уявлення про гендер і національну ідентичність стають крижкими, коли ми звертаємося до казахської міфології, де є такі персонажі, як Жез Тирнак (міфологічна гендер-флюїдна істота з мідними нігтями), або до історії, де поширена культура «сал-сері» (чоловіків-музикантів та мандрівників). Цей фільм — абсолютно новий початок переоцінки національної ідентичності та її майбутньої інклюзивності щодо квір-спільноти без нав'язаних пострадянських нарративів.

Створення пам'яті «зсередини» та переосмислення історії можна застосувати і до музики. У радянському Казахстані театр, опера та спів були частиною політики радянської культурної революції, яка так чи інакше екзотизувала «національну» ідентичність та наголошувала на ній, виокремлюючи сферу, яка підтримувала ієрархічну структуру. Історію музики на той час збирали й писали російські етнографи на кшталт Олександра Затаєвича. У цьому контексті я відзначила б нарративний подкаст «Bausa», що випускається Фондом Батирхана Шукенова та студією Bulbul Podcast. Вони розробили цикл аудіолекцій з історії музики і нині працюють над енциклопедією казахської попмузики. Наргіз Шукенова (Фонд «Batyr», директорка), Каміла Нарішева (Фонд «Batyr», менеджерка) та Айсулу Тойшибек (студія Bulbul) працюють з деколоніальним поворотом пам'яті, коли історії для сучасної аудиторії розповідають обережно та повагою до попередніх поколінь. Вони осмислюють позиційність з погляду мови і кладуть культурну спадщину в основу своєї роботи. Ця робота допомагає переосмислити нашу ідентичність, минулу та культурну спадщину поза нав'язаними пострадянськими рамками.

## **Кантар: колективне вшанування, художні та літературні практики**

Писати про «себе» зсередини та переосмислювати події — це частина сучасних деколоніальних та постколоніальних дебатів. Одним зі способів цього є переоцінка та переосмислення недавніх подій на кшталт Кантару (Кривавий січень або Січневе повстання) у художніх практиках. На моїх інтерв'ю сучасні митці й мисткині Казахстану критикували те, що великих виставок і робіт, присвячених Кантару, досі не так багато. Якщо говорити про переосмислення ролі людей/



суспільства в комеморації, то це, насамперед, виставка Сауле Сулейменової «[Біз карапаім халикпиз](#)» («Ми — прості люди»), де вона у роботах «Небо Алмати» та ін. показує людські біль та скорботу.

Водночас Кантар впливав на деякі роботи і, можливо, втручався до них як неминуча травма, яку потрібно пережити. Творці й творчині змінювали свою траєкторію на «і тут стався січень». В уродженки Орала, сучасної художниці з Алмати Дарії Темірхан ідея виставки «[Tynys bitti](#)» зародилася ще 2021 року. Однак основна робота була присвячена її переживанням та переосмисленню болю та смутку під час Січневих протестів. Темірхан [азначила](#), що однією з головних емоцій січня 2022 року було відчуття, «неможливості дихати». Її відеоінсталяція, в якій звук важкого дихання людини супроводжується кадрами макового поля, пропонувала глядачам маршрут із переживання та співпереживання болю і травми.

Один із офіційних наративів комеморації Січневих протестів збудовано навколо суто символічного, знеособленого меморіалу Кантару в Алмати. Зусилля уряду й досі мають дуже відірваний від реальності, неінклюзивний характер, й уряд не має наміру нічого персоніфікувати. Нещодавно в Алмати місцеві активістки й активісти організували виставку «[Mausym Art](#)», де представили роботи дітей, чийх старших родичів було застрелено під час тих подій. Менторами учасниць стали сучасні казахські мисткині та художники Молдір Саґиндікова, Нурбол Нурахмет, Шаттик Батан, Алмас Нурґожаєв, Аристанбек Шалбаєв. На виставці було представлено роботи дітей віком від 6 до 12 років. Після виставки відбувся аукціон, всі кошти з якого передали дітям та їхнім сім'ям. Попри те, що ініціатива була продумана не лише як художній, але й як благодійний проєкт, вона не вийшла за рамки дуже обмеженого кола в Алмати, в іншому випадку вона могла б стати набагато масштабнішою і впливовішою. Загалом було зібрано близько двох мільйонів тенге, які передали сім'ям.

Іншим способом переосмислення ініціатив, пов'язаних із протестами Кантара, став відкритий конкурс «Qantar. Jazyly» (тут слово «жаз» означає письмо, а похідну від нього форму «жазилу» можна інтерпретувати як зцілення). Проєкт було задумано як практику колективного письма, покликану допомогти жителям і жителям Казахстану через тексти та вірші опрацювати свою колективну травму січня 2022. Як і належить мистецьким та літературним проєктам, він також передбачає переоцінку політичних цінностей та настроїв людей. Незалежний колектив складався з письменниці Ельміри Какабаєвої, журналісток Данель Ходжаєвої та Айсани Нуркадир і мультидисциплінарної мисткині Аїди Аділбек, яка намагалася залучити людей до написання текстів про колективну травму та її опрацювання через письмо. У результаті було опубліковано 43 тексти: з них 37 російською та 6 казахською мовами.

## Мовний активізм як форма «відчутного» деколоніального дискурсу

Вищезгадана політика русифікації за радянських часів створила деякі підстави для збереження мови аж часу після здобуття незалежності. Нині мовні дебати є одним із найбільш чутливих дискурсів, коли ми говоримо про деколоніальність. Багато хто вважає, що говорити про деколоніальність/деколонізацію «мовою колонізаторів» — це нонсенс, а інші закликають до більшої інклюзивності, мовляв, російська мова не є виключно російською, адже вона релевантна багатьох людей у пострадянському блоці. Тлостанова, наприклад, відносить критику на кшталт «не слід говорити про деколоніальність колоніальною російською мовою» радше до постколоніального дискурсу, ніж до деколоніального.

Мовний активізм — дуже важлива частина цього картографування, оскільки він є однією з додаткових або найбільш відчутних рамок для всього, що ми намагаємося помислити як деколоніальне. Є такі мовні активісти як [QazaqGrammar](#), які пропагують латиницю й наводять різні переклади найпоширеніших слів у соціальних медіа. Засновників проекту Нурсултана Багідоллу і Максата Арзамана іноді критикують як «нацпатів» (націонал-патріотів з негативною конотацією) або звинувачують у зайвому радикалізмі. Тим не менш, вони роблять значний внесок у популяризацію перекладу фільмів і субтитрів, а нещодавно запустили розмовний клуб «Tildes». Раніше вони також писали про необхідність «дерусифікації» прізвищ шляхом відмови від закінчень -ов/-ова/-єв/-єва, що досі є предметом широкої дискусії та, поряд із лінгвістичними дебатами, супроводжується обговоренням процесів дерусифікації та деколонізації. Є також «[KazakBubble](#)» лінгвіста Бібариса Сейтака, який займається фактчекінгом мови та обговоренням соціальних проблем, пов'язаних із мовою, а також телеграм-канал «[Qazaq Lab](#)» активістки Хадіші Хамзабек, контент якого зазвичай пов'язаний із граматикою. Рух «[Kalka stop](#)», яким через телеграм-канал керує філолог Назгуль Кожабек, виступає проти прямого перекладу з російської і закликає до питомого перекладу казахською мовою, — такою є значна частина цієї спільноти. Більшість мовних активістів та активісток зазначають, що за останні три десятиліття казахська мова стала «мовою перекладів», коли оригінальний текст часто створюється російською, а потім перекладається казахською. Попри критику, за останні кілька років їм вдалося змінити наратив та дискурс. У фокус громадської уваги вони потрапили після повномасштабного вторгнення Росії в Україну. Наприклад, «QazaqGrammar» випустив інформаційні записки для російських переселенців, де пояснювалося, чому імперська ментальність та орієнтація казахського співтовариства — це неправильно. Проте активізувалися вони не лише у лютому 2022 року. Початок 2022 року висунув до них вищі вимоги, тож вони стали одними з тих, хто робить великий внесок у деколоніальні дебати.

Також важливо, що мовний активізм не обмежується казахською мовою, а охоплює більш уразливі мови, як, наприклад, татарську. Активіст «Tatar Prince» (також

відомий як Марсель Рафаїл Ганеєв), який народився в Південному Казахстані й рідною вважав казахську, приїхав до Астани вчитися і зіштовхнувся з русифікацією. Нині він веде подкаст «Qara Magan». Марсель, будучи етнічним татариним, досліджує своє коріння та мову через співставлення з казахською і вибудовує діалог з інклюзивною спільнотою, не обмеженою татарами.

Крім того, мовний активізм — це не лише просування самої мови, а й спроба дерусифікації інтелектуального простору, який до певного часу сприймався як переважно російськомовний. У зв'язку з цим хотілося б згадати колектив «[Erkin Adamdar](#)» («Вільні люди») — волонтерську групу, яка спочатку збиралася в Алмати. Вони прагнуть розширити казахськомовну спільноту, організовуючи щотижневий захід «Танги шай», коли запрошені експерти та експертки читають відкриті лекції під час сніданку з подальшим обговоренням. Варто зазначити, що «Erkin Adamdar», до складу якої входять журналісти, політичні активістки та ін., також входила до організаційного комітету вже згаданої виставки «Mausym Art». Важливо, що вони розширили свою мережу за межі Алмати: тепер «Танги шай» є в Астані та Шимкенті.

Справді, сам факт того, що в Казахстані досі існує потреба у «мовних активістах й активістках», які просувають казахську мову, засвідчує постколоніальну реальність. Багато хто вважає їх «націоналістами» чи «радикалками», які займаються самоекзотизацією та проявляють синдром неповноцінності внаслідок жорсткої політики русифікації в постленінський період. Російська мова стала офіційною ще в 1938 році, і наслідки цього досі залишаються проблемою (Kirkwood, 1989). Мовна поляризація — це справді найбільш «відчутна» деколоніальна дискусія, яка виходить за межі ідентичності, зачіпаючи економічну нерівність, доступ до інформації та маргіналізацію в суспільстві.

Необхідність включення мовних дискусій до сучасного деколоніального та постколоніального дискурсу пов'язана з мовною політикою, що проводилася до здобуття незалежності після протестів 1980-х років. Вільям Фаєрман (William Fireman, 1989) стверджував, що прийнята в 1987 мовна резолюція про поліпшення вивчення казахської мови була відповіддю на грудневі протести 1986, й описував це як спробу комуністичної партії підтримувати мирні міжнаціональні відносини. Попри це, через понад три десятиліття по тому активізм часто пов'язують із мовою і національністю. Той факт, що протести Желтоксана були одними з перших у Радянському Союзі в ті часи, багато про що свідчить.

## **Політичний активізм, ушанування пам'яті протестів та суб'єктність**

Події грудня 1986, відомі як Желтоксан, відбулися після того, як генсек комуністичної партії СРСР Михайло Горбачов звільнив із посади першого секретаря

комуністичної партії КРСР Дінмухамеда Конаєва. Желтоксан можна розглядати і як антиколоніальний опір, оскільки згодом багато його учасників було звинувачено в «націоналізмі». Я вважаю, що цю подію випускають, обговорюючи деколоніальний активізм (втім, тут можна сплутати антиколоніальне та деколоніальне). Комеморація Желтоксану, насаджувана державою, часто міфологізована та знеособлена. Водночас, як на мене, спогади про Желтоксан впливають на те, як суспільство сприймає активістів та активісток «Oyan, Qazaqstan» («Прокинься, Казахстане!») — алматинська група, що сформувалася як рух у 2019 році у відповідь на транзит влади, часто маргіналізована критиками як «хіпстери», а також неорганізованих активістів. У суспільстві зберігається транспокліннева травма протестів як таких, репресивні методи придушення яких укорінені в способах, якими СРСР розправлявся з мирними протестами, що стосується не лише «Oyan, Qazaqstan», а й багатьох інших.

Ця ініціатива часто асоціюється з репресованим казахським поетом і членом «Алаш Орди» Міржакипом Дулатовим, адже «Oyan, Qazaqstan» — це посилання на його поему «Oян Казак». Поема Дулатова — це заклик до казахів за царату прокинутися і боротися за свої свободи та суб'єктність, що символічно поєднує їх з активістками. Один журналіст, сценарист та член «Oyan» у розмов сказав, що вони свідомо використали це посилання. Мені здалося важливим це підтвердити, адже наші інтерпретації іноді можуть виходити за рамки початкових ідей активістів. Групи на кшталт «Oyan» часто зазнають критики як «хіпстери», а також як основні бенефіціари нинішньої неоліберальної економіки (Isaacs, 2023). Водночас вони досі є дуже незначною частиною суспільства, подібно до членів «Алаш Орди», й між ними справді можна провести певні паралелі.

Я свідомо завершую це картографування політичним активізмом як дуже суттєвою дискусією про деколоніальність. Сучасні постколоніальні умови часто припускають відсутність суб'єктності, а деколоніальні повороти — це спосіб повернути собі цю суб'єктність через комеморацію «знизу», переосмислення ідентичності, мовний та політичний активізм. Громадянське суспільстводосі живе у пострадянському просторі, де відвоювання своїх прав та свобод — це довгий шлях. Розглядаючи мистецтво як форму протесту, а також як підважування та осмислення, ми бачимо, як колективи чи незалежні художниці й митці сьогодні змінюють деколоніальний дискурс. Ця робота з картографування не обмежується візуальним мистецтвом, а включає публічні дискусії, діалоги у ЗМІ, які допомагають нам переосмислити деколонізацію нашої національної гендерної ідентичності. Слід зазначити, що вище я навела окреслила коло учасників та учасниць деколоніальних дебатів станом на літо 2023 року, проте місцеві та регіональні зміни можуть призвести до певних трансформацій, тож ми мусимо розглядати ці дебати як гнучкі, мінливі й такі, що розвивається.

## Посилання:

Arystanbek, A. & Schenk, C. (2022). Racializing Central Asia during Russian-Ukrainian War: Migration Flows and Ethnic Hierarchies. PONARS: New Approaches to Research and Security in Eurasia. <https://www.ponarseurasia.org/racializing-central-asia-during-the-russian-ukrainian-war-migration-flows-and-ethnic-hierarchies/>

Assanova, D. & B. Zhanguttin (2020) Women's Museums in Kazakhstan: Prospects in the New Digital Age, *Museum International*, 72 (1-2), pp. 140-151, DOI: 10.1080/13500775.2020.1743063

Belafatti, F. 2019. Gendered Nationalism, Neo-Nomadism, and Ethnic-based Exclusivity in Kyrgyz, Kazakh and Uzbek Nationalist Discourses. *Studia Orientalia Electronica*

Bhabha, H. 1984. Of mimicry and man: the ambivalence of colonial discourse. *Discipleship: A Special Issue on Psychoanalysis*, 28, pp. 125-133.

Fierman, W. 1998. Language and Identity in Kazakhstan: Formulations in Policy Documents 1987–1997. *Communist and Post-Communist Studies* 31 (2): 171–186. doi:10.1016/S0967-067X (98)00005-1.

Isaacs, R. 2023. The political economy of hipsters in Kazakhstan: mobilization, hybridity and class, *Globalizations*, DOI: 10.1080/14747731.2023.2216121

Kassenova, Togzhan. 2022. "Atom Ulagan Dala" (Originally published as the "Atomic Steppe", Stanford University Press). *FES Kazakhstan & Steppe and World Publishing prepared a Kazakh translation of this book that I used.*

Kassymbekova, B. & Marat, E. (2022). Time to question Russian imperial innocence. *PONARS Eurasia*. <https://www.ponarseurasia.org/time-to-question-russias-imperial-innocence/>

Kirkwood, Michael. 1989. *Language Planning in the Soviet Union*. Palgrave Macmillan London

Kudaibergenova, D.T & Laruelle, M. 2022. Making sense of the January 2022 protests in Kazakhstan: failing legitimacy, culture of protests, and elite readjustments. *Post-Soviet Affairs*, DOI: 10.1080/1060586X.2022.2077060

Kudaibergenova, D. 2016. The Use and Abuse of Postcolonial Discourses in Post-independent Kazakhstan, *Europe-Asia Studies*, 68(5), pp. 917-935, DOI: 10.1080/09668136.2016.1194967

Kudaibergenova, D. 2022. Art and Protest in Kazakhstan, *Current History* (2022) 121 (837): 271–276, DOI: 10.1525/2022.121.837.271

Moore, DC. Is the Post- in Postcolonial the Post- in Post-Soviet? Toward a Global Postcolonial Critique. Retrieved from: [https://www.researchgate.net/publication/299118755\\_Is\\_the\\_Post-\\_in\\_Postcolonial\\_the\\_Post-\\_in\\_Post-Soviet\\_Toward\\_a\\_Global\\_Postcolonial\\_Critique](https://www.researchgate.net/publication/299118755_Is_the_Post-_in_Postcolonial_the_Post-_in_Post-Soviet_Toward_a_Global_Postcolonial_Critique)

Mustoyapova, Ainash. 2022. “Decolonization of Kazakhstan” (*Dekolonizatsiya Kazakhstana*). Amal Books, Kazakhstan.

Tlostanova, M. 2019. *The postcolonial condition, the decolonial option, and the post-socialist intervention*. Routledge

Tlostanova, M. 2018. *What Does It Mean to Be Post-Soviet? Decolonial Art from the Ruins of the Soviet Empire*. Duke University Press.

Tuck, E., & Yang, K. W. (2012). Decolonization is not a metaphor. *Decolonization: Indigeneity, Education & Society*, 1(1), 1–40