

POSTKOLONIJALNA TEORIJA: PREGLED PROBLEMA

U ovom radu postkolonijalna teorija se razmatra kao metodološka osnova postkolonijalnih studija na dva načina: tako što se ona povezuje sa širim kontekstom filozofije i kritičke teorije kao njenih formalnih izvora (uz nezaobilazno smeštanje u istorijski kontekst), i tako što se njene najprominentnije odlike predstavljaju kroz pregled ključnih pojmova u radovima vodećih teoretičara. Istorijska pozadina i prve naznake pojmovnog uobrućavanja kolonijalnog stanja pokazuju da je postkolonijalna teorija duboko ukorenjena u modernu evropsku misao kroz inverziju – kao njena kritička dekonstrukcija i revizija. Pojmovni aparat postkolonijalne teorije mahom je izveden iz poststrukturalizma (prevashodno francuskog, fukoovskog i deridijanskog), psihoanalize (Freuda i Junga, ali Lacana i Kristeve), marksizma (Gramscija i Altisera), te Bahtinove koncepcije višeglasja. Njena suštinska interdisciplinarna priroda povezuje je sa širim dijapazonom teorijskih područja istoriografije, sociologije, psihologije, teorije književnosti i naratologije, studija kulture, itd. U drugom delu rada bliže je razmotreno delo četvoro teoretičara kroz sažet pregled njihovih najuticajnijih ideja. Franz Fanon, Edward Said, Homi Bhabha i Gayatry Spivak predstavljeni su kroz pojmove obojenosti, kolonijalnog nasilja, nacionalne svesti, orijentalizma, kolonijalnih stereotipa, hibridnog identiteta, mimikrije, odlaganja, subalternosti, i sl. Osnovni cilj ovog rada jeste da ukaže na to da postkolonijalna teorija, iako raspeta izvesnim imanentnim protivrečnostima koje potiču iz njene eklektičnosti, na adekvatan način ispunjava svoj zadatak da teorijski razmotri kolonijalne i postkolonijalne procese i stanja u različitim domenima ljudskog delanja.tekstova.

Ključne reči: postkolonijalne studije, postkolonijalna teorija, orijentalizam, hibridni identitet, subalternost, kolonijalni stereotipi.

* Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet, Studentski trg 3, elektronska pošta: branamiladinov@yahoo.com.

** Završni rad napisan za kurs *Postkolonijalni diskurs (anglofona književnost pisaca iz Indije)*, u okviru doktorskih studija na Filološkom fakultetu Univerziteta u Beogradu, pod rukovodstvom prof. dr Biljane Đorić Francuski.

Postkolonijalne studije počinju da se razvijaju početkom osamdesetih godina dvadesetog veka, pokrenute Saidovim *Orijentalizmom* (1978). Naravno, Saidova knjiga, njegov pristup i 'izokrenuti' način posmatranja kanonizovane kulture predstavljali su impuls, poput kamena koji pokreće lavinu, za formiranje jedog širokog a prilično specifičnog istorijskog, kritičkog i teorijskog domena koji sada, trideset godina kasnije, predstavlja jedno od glavnih područja studija kulture, reprezentovano čitavom bibliotekom knjiga i tekstova koji ga opisuju i konstituišu. Postkolonijalizam, kao kritička praksa i kao teorijski diskurs, deo je trenda iz poslednje trećine 20. veka, kada u različitim humanističkim disciplinama, od istorije, preko sociologije i antropologije, psihologije i lingvistike, do hermeneutike i teorije umetnosti, naročito nauke o književnosti, dolazi do smene naučne paradigme. Ashcroft, Griffiths i Tiffin smatraju da „ideja 'post-kolonijalne teorije književnosti' izrasta iz nemoći evropske teorije da se adekvatno nosi sa složenošću i raznolikim kulturnim usmerenjima post-kolonijalnog pisma“ (2002: 11).

Kritička teorija u širem smislu razvijala se od kraja 19. veka na prevashodno pozitivističkoj matrici kao dominantni i negovala pristupe koji su nastojali da društvenim naukama pribave objektivnost važenja i neutralnost deskripcije egzaktnih nauka. Šezdesete godine 20. veka u humanističkim disciplinama predstavljaju trijumf strukturalizma, metodologije neposredno preuzete iz biologije, a to za kritičku teoriju znači traganje za apstraktnim sistemima koji predstavljaju opštu dubinsku strukturu iz koje se generišu raznovrsni, promenljivi i vremeniti pojavni oblici čovekovih duhovnih delatnosti. Načela čistote, objektivnosti i neutralnosti naučnog opisa predstavljaju osnovni metodološki kriterij, a koncept monolitnog i autoritativnog subjekta temelj je ove humanistike.

Smena dominantne strukturalističke, po svojoj prirodi esencijalističke i imanentističke teorije, dešava se relativno postupno, pokrenuta pre svega radovima filozofa i istoričara ideja Michela Foucaulta i načinom na koji ovaj autor, u *Arheologiji znanja* (*L'archéologie du savoir*) i dalje, objašnjava relativnost i vremenitost svake istine. Istina je konstrukt dominantnog diskursa jednog društva ili jedne kulture, njena osnovna relacija nije prema transcenciji i apsolutu, već prema moći: istina je ono što centri moći unutar društva ili kulture proglašavaju, zastupaju i brane kao istinito. Foucault, učenik Louisa Althussera, time je približio, moguće i

izjednačio, pojmove ideje i ideologije, čime je mnoštvo apriornih istina, aksioma i činjenica postalo deo diskursa, načina na koji se govori unutar *jednog* perioda *jedne* kulturne formacije, načina čiji se izvori i postavke mogu prozirati, obrtati i izvrtati, pa konačno i pobijati i menjati. Pesimisti su govorili o smrti istine i kraju teorije, a drugi su, kao u svakom sukobu starih i novih, videli potencijal novog pristupa stvarnosti, istini, znanju, moći i jeziku i novi oblik teorije. Područje teorijske analize koje se otvorilo nužno je zahtevalo razmatranje širokog konteksta predmeta – istorijskog, kulturološkog, političkog – kao i koncepta naddeterminacije, razumevanje svake pojave kao određene mnoštvom različitih faktora te stoga, konačno, deterministički neuhvatljive.

Tako krajem šezdesetih i tokom sedamdesetih i osamdesetih godina prošlog veka počinju da se razvijaju dekonstrukcija, feministička kritika drugog talasa iz koje izrastaju teorija roda i *queer* studije, zatim novi istorizam i kulturni materijalizam i postkolonijalna teorija – da nabrojimo samo glavne struje. Postkolonijalne studije i feministička kritika dele jednu zajedničku tačku u polazištu: oba počivaju na razmatranju odnosa potčinjenog, manjinskog i različitog u odnosu na dominantni diskurs moći i predstavljaju teorijsku artikulaciju decentriranja i relativizovanja uvreženih „istina“ i „činjenica“ što ima snažan politički potencijal. Otuda su i feminizam i postkolonijalizam istovremeno i teorije i pokreti, ili preciznije, jesu teorije koje počivaju na snažnim društvenim i istorijskim gibanjima, a istovremeno provociraju i produkuju političku akciju i reakciju, te su u korenu novih istorijskih i društvenih dešavanja. Feminizam je neodvojiv od procesa ženske emancipacije i egalitarizacije, kao što je postkolonijalna misao neodvojiva od procesa dekolonizacije i borbe protiv rasizma i kulturne supremacije, a oba su nužno vezana za borbu za ljudska prava.

Postkolonijalna teorija neodvojiva je od kontekstualnog pristupa – što je onda čini manje teorijom a više područjem unutar multidisciplinarnih studija kulture, kao što je neodvojiva i od političkog aktivizma – što je onda opet određuje ne kao teoriju već pre kao vrstu pokreta. S druge strane, postkolonijalizam se sagledava kao jedna vrsta pogleda iskosa, kao određeni pomeraj stajne tačke, decentriranje fokusa, kojim se ili generiše osobeni diskurs ili su omogućena čitanja poznatih tekstova na nov način, pa se onda govori o postkolonijalnom diskursu ili postkolonijalnoj kritici. Konačno, mnoštvenost i multidisciplinarnost opravdano pribavljaju

postkolonijalnom atributu naziv studija, pa je onda utoliko zanimljivije pitanje postkolonijalne teorije kao takve. Njen status kao teorije često je preispitivan i pokatkad porican, te će prevashodni zadatak ovog rada biti usmeren na sagledavanje upravo teorijskog aspekta postkolonijalizma, ali unutar svih relevantnih odredbenih faktora: istorijskog, interdisciplinarnog i metodološkog.

Istorijski kontekst

Ključni pojam prema kojem se postkolonijalizam uopšte može odrediti svakako je onaj koji se nalazi u osnovi njegovog imena – kolonijalizam. Osvajačka praksa bele hrišćanske Evrope,¹ započeta je Kolumbovim otkrićem Amerike poslednjih godina 15. veka, nastavljena uspostavljanjem političke vlasti i kulturne diktature, te eksploatacijom prirodnih i privrednih bogatstava američkog kontinenta, ali i velikih delova Afrike i Azije, potom i Australije, pa predstavlja jedan od dominantnih tokova svetske istorije i aktivnost kojom se ostvaruje ekonomska osnova za neverovatno gomilanje bogatstva u onim zemljama Evrope koje prednjače u zauzimanju kolonija.

Kolonijalizam se oslanja na epistemološke i antropološke pretpostavke onih kultura koje ga sprovode, a sticanje šireg uvida u izgled sveta uvodi u evropski intelektualni obzor i nova saznanja i paradigme koje je nužno filozofski promisliti. Pre svega, Evropa je morala da se pozabavi vlastitim kolonijalnim Drugim na način koji će opravdati suštinski nasilno delanje, kao što je morala da iznađe ovlašćenje za kolonijalno postupanje. Evropska humanistička misao ranomodernog doba tako različitost neevropskih kultura vidi kao inferiornost, a vlastiti kolonijalni poduhvat

1 Kolonijalizam, u svom opštem značenju, predstavlja svaku praksu osvajanja teritorije kojoj sledi uspostavljanje nematične vlasti na osvojenom području, a podrazumeva nametanje sistema vrednosti matice, te se istorijski može pratiti još od antičkog doba – od grčke kolonizacije današnje italijanske obale, preko čuvenih pohoda Aleksandra Makedonskog u helenističkom periodu, do rimskog formiranja evropskih, afričkih i azijskih provincija. I dalje, velike vanevropske carevine, poput na primer Persije ili Kine, takođe upražnjavaju ovaj vid pronalaženja novih resursa. Za postkolonijalizam, međutim, prevashodno je važan ovaj novovekovni i viševekovni proces koji sprovodi nekoliko ekonomski i vojno najmoćnijih država renesansne Evrope nad ostatkom poznatog sveta.

onda promišlja kao popravljavanje i poboljšavanje, pa i spasavanje, divljačkih starosedelaca kojima donosi civilizaciju. Božansko unošenje poretka u haos tako postaje dominantna metafora kolonijalne dinamike.

Vek prosvete karakteriše diskurs humanizma, beskrajne vere u čoveka, odnosno u čovekov razum što je kadar da uoči, analizira i logički objasni svaku tajnu prirode i sveta. Istorija je viđena kao progresivno kretanje u vremenu, kao neprestano poboljšavanje, usavršavanje i napredovanje na području znanja i njegove primene, što civilizaciju uspinje po lestvici sve boljeg života, karakterisanog povećanom efikasnošću u radu i gomilanjem sve veće količine znanja. Protagonista tog optimističnog i energičnog master narativa jeste jedinstveni humanistički subjekt, dekartovski *cogito*, viđen bilo kao pojedinac ili kao čitavo čovečanstvo, koji stremlji ne samo gnoseološkom, već i moralnom savršenstvu. I ne samo da stremlji, već istorija potvrđuje da se na tom putu nesporno nalazi. Ujedno se i emancipuje u odnosu na višnje sile i centar moći smešta u sebe, formirajući individualistički pojam o modernom subjektivitetu koji je stalno u kretanju ka idealnom i savršenom. S jedne strane, velika priča kojom prosvetiteljstvo sebe formira karakterisana je zagovaranjem nedogmatičnog mišljenja i utopijskim projektima o savršenim društvenim sistemima, a s druge strane, nasilje i ropstvo predstavljaju bitne oslonce političke prakse perioda.

Uobičajeno je da se u istoriji ideja 18. vek vidi kao period u kojem se na moderan način oblikuju evropska znanja o svetu, kao god što to jeste period u kojem se uspostavljaju sistemi mišljenja i praksi koje su suštinska osnova savremenosti. Prosvetiteljstvo je dominantna intelektualna i kulturna paradigma 18. veka i obeležen je pre svega idejom o univerzalnoj ljudskoj prirodi, koja podrazumeva postojanje identičnog humanog etimona u svakom čoveku. Ova ideja osnova je i polazište svakog egalitarizma, jer postulira paradigmatično uverenje da su svi ljudi suštinski isti, nasuprot starijem verovanju da se ljudi rađaju klasno razdeljeni i da su razlike od boga date. Mislioci poznog 17. i ranog 18. veka mahom razmatraju ljudsku suštinu, i bilo da smatraju da se čovek rađa kao neispisana tabla ili kao već određen karakter podrazumevaju da pojedinačni ljudski uzorak reflektuje univerzalne crte čovečnosti. Istovremeno, raznolikost kultura i oblika ljudskog ponašanja o kojima svedoče izveštaji sa sve uobičajenijih i sve masovnijih kolonijalnih putovanja neprestano osvešćuju razliku, pa se u 18. veku pojavljuju i prvi pokušaji da se sistematizuju, ali i esencijalizuju,

različiti oblici ljudskog: tako se u okrilju prosvetiteljstva artikulišu i prve teorije rase.² Međutim, suprotno očekivanju, rasne teorije 18. i doznije 19. veka predstavljaju samo još jedno teorijsko formulisanje superiornosti bele rase i evropske kulture, čime se u suštini opravdava kolonijalna politika, a ideja o univerzalnoj ljudskoj prirodi svodi se na ograničenu teoriju koja važi samo za belog evropskog čoveka.

Iako u svom glavnom toku vek prosvetiteljstva nastavlja da ignoriše pravo Drugoga na samosvojnost, u njegovom okrilju se ipak pojavljuju i prve pobune protiv takvog stanja stvari. Jedan od važnijih događaja opšte istorije novog doba svakako je antikolonijalna pobuna iz 1776. koja se često naziva Američkom revolucijom, okončava se izbavljanjem od kolonijalne vlasti i formiranjem Sjedinjenih Američkih Država, a praćena je potom i ustankom na Haitiju. Time počinje proces oslobađanja i emancipovanja kolonija koji će se protegnuti sve do 60-ih godina 20. veka. Istovremeno, pod sam kraj 18. veka pojavljuju se i prvi 'jaki' i uticajni tekstovi i pokreti koji se bave pravima čoveka: William Wilberforce otpočinje borbu za oslobađanje od ropstva, a 1792. Mary Wollstonecraft objavljuje svoju *Odbranu prava žena (A Vindication of the Rights of Woman)*, da spomenemo samo najprominentnije. Istovremeno, u 18. veku, s druge, kolonizovane strane postoji bogata umetnička produkcija, mahom usmena, ali se i zapisuju tzv. pripovesti iz ropstva (*slave narratives*) u Americi, čime će se kritika ozbiljnije pozabaviti tek sa razvojem postkolonijalnih studija.

Tokom 19. veka nastavlja se imperijalna ekspanzija i učvršćivanje vlasti u kolonijama primenom raznolikih strategija hegemonije, koje sve opet manje ili više počivaju na nasilju. U jednom trenutku, kako navodi Robert Young, 90% površine poznatog sveta nalazi se pod vlašću Evrope ili kolonijalnih sila koje su iz Evrope derivirane (2003:2), a kraljica Viktorija postaje suveren najveće imperije koju istorija pamti, veće od Aleksandrovog, Kineskog ili Rimskog carstva. Prethodni razvoj nauke i primena stečenih znanja dovode do neverovatnog razvoja tehnike i usavršavanja mašina kojima se mehanizuje čovekov rad, čime se proces industrijalizacije, začel u 18. veku, vidi kao jedno od ključnih obeležja doba. Proizvodnja i potrošnja rastu, te su kolonije kao izvori svakovrsnih resursa važnije no

2 Dobar i sistematičan pregled rasnih teorija u kontekstu postkolonijalnih studija daje Apollo Amoko u poglavlju „Race and Postcoloniality“ u *The Routledge Companion to Literary Theory*, 127-141.

ikada. Ideologija kao lažna svest o prirodnom, od boga datom stanju stvari postaje osnovno sredstvo nasilnog držanja potčinjenih u poslušnosti, a Herderov pojam nacije generiše nacionalizam kao jedan od dominantnih trendova društvene misli u Evropi. Univerzitet se kao institucija konsoliduje u centar znanja i istraživanja, te mesto na kojem se oblikuju naučne teorije nacionalizma, rasizma i antisemitizma (između ostalih i seminalna Renanova teorija o Arijevcima). Nasilje i ropstvo stavljeni su na naučne osnove i ideološki propagirani kao prirodno stanje u kojem beli čovek, budući savršeniji, privodi civilizaciji sve koji su drugačiji.

Krajem 19. i u prvim decenijama 20. veka pojavljuju se i umnožavaju pobunjenički glasovi kolonizovanih – najčešće obrazovanih ili umetnički produktivnih pojedinaca ili grupa – koji na temeljima hegemonskog znanja oblikuju svoju pobunu. Mahatma Gandhi, jedna od ikona čitavog 20. veka, predvodi sasvim osoben i originalan pokret za oslobođenje metodom nenasilnog otpora i mirnog protesta, koji ne samo da dovodi do nezavisnosti Indije i uspostavlja novu paradigmu pobune, već i razbija kolonijalni stereotip o domorocu bez inteligencije, ogoljavajući nasilnost kolonizatora. U SAD, oslobođenoj koloniji u kojoj je ukinuto ropstvo, ali je aparthejd i dalje *modus vivendi*, formiraju se grupacije koje pokušavaju da institucionalizuju i sprovedu u delo ustavom proklamovanu ravnopravnost. Centralnom figurom tzv. crnačkog nacionalizma u Americi smatra se William du Bois, autor sintagme „dvostruka svest“ obojenog čoveka, koji je još 1900. proročki najavio da rasni problem biti problem koji će obeležiti 20. vek. Inspirisan Herderovim pojmom nacije, zalaže se za okupljanje i organizovanje crnaca, te inicira da NAACP (National Association for Advancement of Coloured People) 1947. svojim „Apelom svetu“ nastupi pred Ujedinjenim nacijama u statusu nacije i koja prikuplja i publikuje svedočanstva iz ropstva, pokreće sociološke analize ropskog stanja, te ohrabruje književnu proizvodnju potlačenih. Booker T. Washington, mlađi Du Boisov savremenik, nastupa s nešto drugačijih: njegov projekat usmeren je na obrazovanje crnaca koje bi vodilo ka integrisanju crnačke populacije u kapitalističke tokove posredstvom konstituisanja tzv. crnačke biznis lige preko koje bi se stupilo u kooperaciju sa belim vlasnicima plantaža i industrijalcima. Tokom dvadesetih godina 20. veka, sve do rata, formira se više umetničkih pokreta, poput Harlemske renesanse ili The New Negro Arts Movement. Džez, autohtona muzika s afričkim korenom,

postaje *soundtrack* epohe. Pokreću se časopisi *Crisis* i *The New Negro*, a šezdesete godine u Americi obeležene su ambivalentnošću gandijevskog pasivnog otpora, građanske neposlušnosti Martina Lutera Kinga i agresivnog nacionalističkog nastupa Crnih pantera, te Pokretom za građanska prava, studentskim protestima na univerzitetima, u okviru kojih se formira apartna i jedinstvena crnačka estetika („black is beautiful“), što će se do kraja 20. veka pretvoriti u trijumf i industriju hip-hop muzike, umetnosti grafita i specifične sportsko-glamurozne mode (Kerr, 2006: 362-386). Istovremeno se formiraju i pokreti za prava crnaca iz francuskih afričkih kolonija, Frantz Fanon teorijski artikuliše i podržava militantni pokret za oslobađanje Alžira od kolonijalne vlasti i praktično u većini kolonija vri antikolonijalistički impuls koji traži načine za organizovanje i delanje.

Šezdesetih godina se i dokončava proces dekolonizacije i konstituisanja nezavisnih država, što, suprotno očekivanjima, neće ostvariti utopiju na zemlji, već samo postaviti osnove za novi oblik kolonijalizma – neokolonijalizam, kao deo globalizacijskih procesa, čiji je prevashodni oblik ekonomska, odnosno tržišna i kulturna hegemonizacija siromašnih i politički labilnih bivših kolonija. Razvoj medija, kao i lakoća i pristupačnost transporta podstiču kretanje po svetu - migracije koje rezultuju svakovrsnim kulturnim razmenama i mešanjima, i, konačno, transformisanjem negdašnjeg jedinstvenog i fiksiranog subjekta modernog doba u nomadskog, hibridnog i diskontinuiranog postmodernog subjekta.

Interdisciplinarni kontekst

Kontekstualna priroda postkolonijalne teorije podrazumeva prelaženje granica između disciplina (a često i njihovo zamućivanje), što znači korišćenje rezultata istraživanja iz drugih teorijskih područja i formiranje specifičnih uvida koji su upotrebljivi u drugim disciplinama.

Kolonijalizam i dekolonizacija pre svega jesu istorijski procesi, te se postkolonijalne studije neizbežno prepliću sa istorijom i oslanjaju na istoriografske podatke kao svedočanstva i materijal čijom analizom se mogu uočiti koreni pojava koje su njihov predmet. Na sličan način je i sociologija nauka čiji se metodi i principi, kao i rezultati, integrišu u postkolonijalnu teoriju, jer sistematizuje društvene pojave i procese, uočava dinamiku odnosa među staležima i društvenim grupama i analitično pristupa meha-

nizmima uspostavljanja odnosa unutar društvene zajednice. Psihologija, s druge strane, osvetljavanjem unutrašnjih poriva individue, odnosa latentnog sadržaja i njegovih često neprepoznatljivih manifestacija u ponašanju čoveka ili kolektiva, pokazuje se takođe kao veoma moćan instrument u opserviranju i analiziranju ponašanja subjekata kolonizacije. Frantz Fanon je po obrazovanju bio psiholog, a teorijske postavke Homi Bhabhe i Gayatri Spivak u važnom svom delu se oslanjaju na učenja psihoanalize (o čemu će docnije biti više reči). Konačno, oblast koju je zgodno zvati kritičkom teorijom, a koja integriše kritičku filozofiju, analizu diskursa i narativnu teoriju, estetiku i teorije pojedinačnih umetnosti, takođe se uklapa i prepliće s postkolonijalnom teorijom, metodološki je opskrbljujući alatom za razmatranje diskurzivnih praksi kolonijalizma, kao i za specifično tumačenje umetničke produkcije kolonija.

Polovinom 20. veka pojavljuju se prvi radovi koje danas retrospektivno vidimo kao seminalne u oblasti što se formira kao veoma širok i polivalentan domen, najčešće nazivan studijama kulture. Za razliku od antropologije koja prikuplja, opisuje i poredi zajednice s jedinstvenim kulturnim profilom, tekstovi Raymonda Williamsa, Stuarta Halla i Paula Gillroya bave se skupovima kodova i praksi vezanim za kulturni identitet i pojam zajednice, razmatrajući pre svega odnos ideologije i kulture. To je, u širem smislu, područje i postkolonijalnih studija, s tim što su potonje fokusirane prevashodno na areal postkolonijalnih odnosa i kulturoloških i diskurzivnih posledica koje ovi odnosi generišu. U velikoj meri se studije kulture i postkolonijalne studije koriste istom metodologijom, koja nije jedinstvena, već eklektična i kombinovana. Rezultat i jednih i drugih studija jeste, između ostalog, i promena kanona.

Postkolonijalne studije se nužno oslanjaju i na teorije rase, nacije i etniciteta, budući da ova tri pojma oblikuju identitet kako kolonizatora, tako i kolonizovanog subjekta, a način oblikovanja ovih pojmova u različitim istorijskim periodima ili društvenim sistemima razotkriva diskurzivne prakse kojima se formira ideologija kolonizacije. Uticajni filozofi 18. veka formiraju i artikulišu epohalne stavove o rasama: s jedne strane uočava se prirodnost rasnih razlika koje se onda prevode u aksiološko razvrstavanje i hijerahiju kvaliteta, dok se s druge strane pojavljuju i drugačija viđenja koja ostaju u manjini (Herder, na primer, smatra da rase predstavljaju različite adaptacije univerzalne ljudske prirode na spoljašnju sredinu i da nisu

ni na koji način hijerarhizovane). Dalje u 19. veku dolazi do postupnog formiranja diskursa o identitetu povezivanjem pojmova rase, nacije i etnosa, pri čemu je svaki od ovih pojmova shvaćen kao diskretan (odvojiv od susednih) i homogen (celovit u sebi). Problem rase vidi se kao s jedne strane vezan za biološku datost (uočavanje i deskripcija), a s druge kao kognitivni, perceptualni način (opažanje rasnih različitosti) i konačno, predstavlja društveni konstrukt (konvencionalna upisivanja značenja i vrednosti u rasne razlike). Na sličan način se i pojmovi nacije i etnosa vide bilo kao deo prirodnog stanja (u terminima krvi, tla, jezika, kulture i tradicije kao kolektivnog pamćenja) i predstavljaju temelj za ideologiju kolonizatora, bilo kao društvene fikcije artikulirane diskurzivnim praksama koje je moguće demontirati, pa su onda korišćene upravo u oblikovanju ideja u dekolonizatorskim pokretima. U svakom slučaju, postkolonijalna teorija se plodno oslanja na nalaze ovih teorijskih disciplina i obogaćuje ih vlastitim uvidima u strukturu kolonijalnih odnosa.

Već spomenuto feminističko uočavanje načina na koji se u kulturi i istoriji formira ideja o muškoj superiornosti i modusa kojim se onda ta ideja sprovodi u praksi razvlašćivanja, potčinjavanja, svedenog funkcionalizovanja i instrumentalizovanja žene, paradoksalnog pretvaranja većinskog dela stanovništva zemlje u manjinu bez glasa, analogno je postkolonijalnim uvidima u mehanizam kolonizacije u kojem vladajuća manjina naturalizuje svoje pravo na vlast minorizujući većinsko stanovništvo kolonija. Upravo analiziranje načina na koji se autentičan i celovit subjekt stavlja u poziciju potčinjenog, obespravljenog, inferiornog i bezglasnog povezuje postkolonijalnu teoriju sa svim drugim teorijskim pokušajima da se opišu procesi i prakse minorizacije i marginalizacije – žena u okviru feminizma, homoseksualaca i rodnih hibrida u *gay*, *lesbian* i *queer* studijama i teoriji roda, nacionalnih i etničkih manjina u društvenoj praksi, itd.

Metodološki kontekst

U izvesnom smislu, prethodno ukazivanje na interdisciplinarnu prožetost postkolonijalne teorije i drugih istraživačkih područja sa kojima se susreće bilo po pitanju predmeta, bilo metoda, već načinje i problematiku metodologije. Leela Ghandi naglašava važnost fukoovske i deridijanske poststrukturalne paradigme (u čijem okrilju i nastaje *Orijentalizam* Edwar-

da Saida), jer ona omogućava decentrirani pogled na dekartovski zasnovanu kolonijalističku ideologiju (1998: 25). Postkolonijalna teorija počiva na napuštanju kartezijanskog univerzalizma oslonjenog na središnju poziciju subjekta i iz toga proisteklog prosvetiteljskog masternarativa, kojeg emblematično oblikuje Kant 1784. u tekstu „Šta je prosvetiteljstvo?“ ("Was ist Aufklärung?"). Kant govori o prosvetiteljstvu kao putu čovečanstva, kao izlazu iz nezrelosti, kao o prilici da čovečanstvo filozofski stekne status i kapacitete zrelog i racionalnog odraslog bića. Ovaj tekst ne samo da naznačava metanarativ progresa, već kao protagonistu određuje "čovečanstvo" (*Menschheit*), postulirajući time univerzalizam čitave pripovesti. Tačno 200 godina kasnije, Foucault će u istoimenom tekstu („Qu'est-ce que les Lumières?“, 1984) proći opet kroz Kantov tekst, konstatujući da je upravo pojam "čovečanstva" (inače veoma bitan za Kanta) pre preskriptivan no deskriptivan, kao i da je prosvetiteljski proces sazrevanja daleko od finalizacije. Foucault zadatak koji Kant stavlja pred čoveka naziva "prosvetiteljskom ucenom". Dok nas kantovska filozofija poučava da budemo, znamo, delamo i nadamo se na univerzalan način, dotle Foucault zahteva da se zapitamo i istorijski razmotrimo slučajnosti koje su nas načinile takvima kakvi smo (Ghandy, 1998:30-32). Samo na taj način, nastavlja Foucault, možemo osloboditi alteritet i diverzitet ljudske egzistencije – koji stoje naspram kantovske esencije.

U neprekidnom nizu pitanja koje Foucault postavlja, otvara se prostor u kojem se esencijalizirajući diskurs "čovečanstva" prepoznaje kao narcistička slika i diskurs racionalne i zrele Evrope, naspram njenog detinjastog i iracionalnog Drugog. Ta prosvetiteljska paradigma o kolonijalnom odraslom koji disciplinuje i podučava detinjaste domoroce, jeste jedan od temeljnih postulata kolonijalizma (s dodatno sadržanom 'mekoćom' roditeljske ljubavi i pedagoškom premisom "za tvoje dobro"). S druge strane, metodologija klasične filozofije nosi još dugo znak racionalizma kao zrelosti koji tendira da postigne mudrost odredjenosti, konačnosti, definitivnosti. Nasuprot tome, Francois Leotard kao zadatak postmodernizma zagovara tentativnu (*trial & error*) filozofsku neodredjenost detinjstva, što bi bio retorički odgovor na kantovsku čistotu i poredak u koje treba uvesti ljudsko biće (Ghandy, 1998:33).

Autori koji se bave prevashodno problemom kontekstualizovanja postkolonijalne teorije u širi teorijski okvir (Ghandy, Moore-Gilbert) sa-

glasni su u tome da metodološke trajektorije koje ocrtavaju marksizam i poststrukturalizam, kao i Freudova i Lacanova psihoanaliza, te Bahtinova koncepcija glasa u tekstu predstavljaju najvažniji metodološki plan po kojem se postkolonijalna teorija oblikuje. Stoga će u nastavku rada svaki od njih biti promotren pojedinačno, s naglaskom na postavke koje predstavljaju temelj za razmatranje postkolonijalnog fenomena.

Marksizam

Marksistička filozofija naglašava odnose moći i odredbenu ulogu materijalnih uslova proizvodnje za način mišljenja i kulturu, što omogućava sagledavanje uzajamne veze između ekonomskih i političkih činilaca kolonijalizma i intelektualnih i kulturnih tokova u kolonizovanim kulturama. U njenim okvirima se takođe generiše optimistička vizija istorijske nužnosti po kojoj eksploatisani (otuđeni subjekti proizvodnje koji ne dolaze u posed proizvoda svog rada) dolaze na vlast, zbacujući opresora, što je bitno obeležilo posleratnu borbu za oslobodjenje afričkih kolonija (neposredno, a i kroz evropsku levičarsku misao, evrokomunizam, Pokret nesvrstanih, radove Sartrea, Fanona, Aimé Césairea). Marksizam daje početni impuls i studijama kulture (R. Hoggart, R. Williams; F. Jameson), koje su, kako je ranije spomenuto, kontekst unutar kojega je takođe moguće razmatrati postkolonijalne procese. Pojmovi ideologije (K. Marx) i interpelacije (L. Althusser), te subalteriteta (A. Gramsci), ključni i operativni unutar postkolonijalne teorije, nasleđe su marksističke misli.

Međutim, kako naglašava Moore-Gilbert, odnos „svetog trojstva“ postkolonijalne teorije prema marksizmu ambivalentan je (kao i čitavog poststrukturalizma, koji na analogan način nasleđuje i koristi, ali i kritikuje i demontira marksističku misao): Homi Bhabha je otvoreno negativan, Spivakova uočava značaj marksizma za postkolonijalnu teoriju, a Said je ambivalentan – vidi marksizam kao jedan od tipova razmišljanja kojima nastaje orijentalizam, ali i sam konstituiše svoj pojam u istoj matrici (1997: 2). Glavna zamerka marksizmu, koja ga čini ograničeno upotrebljivim u postkolonijalnoj teoriji, jeste to što on u suštini nastavlja i replicira prosvetiteljski veliki narativ o društvenom i kulturnom progresu zapadnoevropskog humanizma, kao što čak i u svom pozivu na revoluciju potlačenih ostaje nesposoban da uoči razlomljenost i složenost subjekta koji je produkt kolonijalnog stanja.

Poststrukturalizam

Kako je već napomenuto, poststrukturalizam obezbeđuje tačku epistemološkog prevrata koja daje postkolonijalnom mišljenju adekvatnu metodologiju i oblik: poziv na kritičko preispitivanje i dekonstruisanje svih društvenih formacija kao diskurzivnih fikcija (društvene formacije nisu bogom dane, nisu nužne, niti prirodne, već jesu naddeterminisani ljudski konstrukti). Foucaultova koncepcija diskursa, moći i istorije (diskurzivna proizvodnja znanja i reciprocitet znanja i moći u terminima afirmacije ili subverzije; znanje konstruiše vlastiti predmet) stoji u osnovi postkolonijalnog razmatranja načina na koje se ostvaruje i održava kolonijalno stanje, kao i modusa njegovih transformacija u postkolonijalnom svetu. Derridina filozofija koja upućuje na decentriranje (izmeštanje mesta proizvodnje smisla iz središta na periferiju), *différance* - ponavljanje s razlikom, kao i njegova kritika binarnih opozicija na koju se oslanja čitav strukturalizam otvaraju pogledu složenost i imanentnu ambivalentnost postkolonijalnog stanja. Zajedno sa Lacanovom postfrojdovskom psihoanalizom, Derridino iskošeno i nijansirano uočavanje komplikovane dinamike odnosa između naoko dominantnog centra i inferiorne periferije bitno boje radove pre svega Homi Bhabhe i Gayatry Spivak. Leotardovo odredjenje postmodernog stanja - što podrazumeva multiplicitet i mobilnost, doživljaj neutemeljenosti i nepouzdanosti, smrt kauzaliteta i determinacije, odsustvo stabilnog, ludičku neozbiljnost naspram prosvetiteljske zrelosti, artikulaciju razlike i transgresije - osnova je viđenja postkolonijalnog subjekta i njegovog stanja.

Paradoksalno, Derrida (a u širem smislu i svi teksualisti), iako briljantno uočava pukotine i unutrašnje neusaglašenosti 'zapadne metafizike', ostavlja izvan svog teorijskog razmatranja spoljašnje faktore vezane za civilizacijsko Drugo, što njegovo delo, ma koliko uticajno bilo za postkolonijalnu teoriju, čini obeleženim 'kulturnom miopijom'. Metodološka afilijacija sa francuskom 'visokom' teorijom ponajpre važi za Bhabhu i Spivakovu, u velikoj meri i za Saida; istovremeno, sve troje proto-indijskih teoretičara obrazovani su i naseljeni na Zapadu, zaposleni na američkim univerzitetima: otuda se pitanja "kome se oni obraćaju", "kakvo je njihovo neposredno iskustvo" i "koliko je validan njihov iskazni aparat" specijalno odnosi baš na njih kao na one koji govore kao postkolonijalni subjekti ili u ime postkolonijalnog subjekta.³

3 Čitavo izlaganje o vezi postkolonijalne teorije i poststrukturalizma oslonjeno je najviše na Moore-Gilbertovu znatno širu i detaljniju analizu (1997: xii-22).

Psihoanaliza

Freudova teorija o čovekovom ponašanju - jednoj vrsti koda čijim je tumačenjem moguće razotkriti podsvesne i nesvesne impulse koji ponašanjem upravljaju i njihove uzroke u prošlosti - predstavlja osoben način tumačenja svakog ponašanja, pa i onog koje karakteriše kolonijalno stanje. Već sam Freud psihoanalitički čita tekstove koji nisu ispovesti ili anamneze pacijenata (*Hamleta*, „Peskar“ E.T.A. Hoffmanna ili Michelangelovog Mojsija, na primer), što nesporno pokazuje da psihoanaliza poseduje moćan instrumentarij za novo i decentrirano tumačenje raznolikih pojava i objekata, te da se psihička dinamika sopstva replicira ne samo u umetnosti (kao produktu jednog autora), već i u istoriji i društvenim procesima i stanjima. Ambivalentni i pervertirani odnosi između kolonizatora i kolonizovanog, grubo i površno karakterisani kao odnos nasilnog predatora-agresora i pasivnog plena-žrtve, otvaraju se psihoanalitičkoj opservaciji kao kudikamo komplikovaniji, uključujući u sebe ne samo dinamiku konflikta, već i ljubavi, sado-mazohizma, ambicije, roditeljstva (odnos roditelja/odraslog i deteta prisutan je, kako je spominjano, već u dominantnom diskursu prosvetiteljstva) itd. Ania Loomba napominje da Freudova analogija istorijskog i kulturnog razvoja sa individualnim, psihičkim i biološkim razvojem, kao i analogija između odrastanja deteta u odraslog i progressa društva iz divljaštva u monoteizam i patrijarhat kao civilizacijsko stanje, nosi sobom viđenje neevropskog Drugog kao neurotičnog i infantilnog, onoga ko je u vlasti nagona i kime dominira princip zadovoljstva, što posredstvom ogromnog uticaja bečkog psihijatra na zapadnjačku misao kodira kolonizovanog kao patološki različitog (1998: 138-141).

Psihoanaliza je na različite načine pokrenula razmišljanja o repliciranju psihičke dinamike želje unutar različitih kritičkih poduhvata (feminizmu ili naratologiji, na primer), dualitet tela i duha promišljan u psihoanalitičko-semiotičkom ključu i, naročito, razmatranje tela i pogleda, gledanja i nadziranja, odnosa Ja i Drugog, kao i kolektivno nesvesnog, tematizovani su u okviru mnogih područja razmatranja istorije i kulture, pa ne iznenađuje da postkolonijalna teorija usvaja psihoanalitičke pojmove i metode u razmatranju kolonijalnog i postkolonijalnog fenomena. Frantz Fanon, psihijatar po obrazovanju, konstituiše svoju teoriju pogleda i obojenog tela koja počiva na psihoanalitičkim pretpostavkama, a Homi Bhabha se u najvećoj meri oslanja na lacanovsku verziju psihoanalize u postuliranju koncepcije mimikrije i hibridnog identiteta.

Bahtin

Iako bi nepravедno bilo zanemariti latentno prisustvo desosirovske koncepcije jezika kao sistema znakova i znaka kao arbitrarne interakcije označenog i označitelja, te iz toga proistekle semiotike kao načina tumačenja semantike teksta u postkolonijalnim čitanjima, Bahtinova inovativna koncepcija tekstualne heteroglosije u kojoj se pažljivim čitanjem ogoljuju ideološke pretpostavke svakog od glasova unutar teksta i otvara prostor analize doslovnih i latentnih značenja, stereotipnih i liminalnih poruka i dijaloga koji je pravi oblik višeglasnog teksta, na bitan način aficira postkolonijalnu kritiku. Koncepcija, savremena protostrukturalističkom formalističkom metodu imanentne analize u Rusiji, propagirala je formativnu bitnost socio-istorijskog i kulturnog konteksta za nastanak značenja u (pre svega pripovednom) tekstu. Budući da je Bahtin relativno kasno preveden na engleski, praktično je tek s poststrukturalizmom i postkolonijalnom kritikom njegova teorija dobila na značaju na zapadnim univerzitetima.

Bahtin u *Problemima poetike Dostojevskog* postulira svoju ideju o polifoniji konfrontirajući roman Dostojevskog kao moderan i dijaloški Tolstojevom monološkom romanu, uočavajući kod prvog odsustvo povlašćenog autorskog istinosnog centra predstavljenog pripovedačem i, umesto toga, otvoren prostor debate glasova likova i naratora koji ravnopravno stupaju u ideološku interakciju, među kojima je pripovedačev glas jedan među jednakima. Ideja da se kroz pripovedni tekst 'čuju' različiti glasovi, formirani specifičnim ideološkim, filozofskim, religioznim i drugim stavovima i stereotipima, da naracija artikuliše diskurzivno višeglasje kroz koje se probijaju uverenja i misaoni sistemi doba i kulturnoistorijskog konteksta, kao i stavovi pojedinaca ili specifičnih društvenih grupa, postkolonijalnu kritiku naoružava metodom za dohvatanje često maskiranih ili liminalnih značenja, kao i za uočavanje dinamike dijaloga unutar naoko ideološki jedinstvenog teksta. Prostor na koji Bahtin ukazuje - između reči u romanu i iskaza koji je njome oblikovan (čiji smislovi ne moraju uvek biti podudarni) - prostor je asimetrije i neekvivalentnosti doslovnog, intendiranog ili manifestnog smisla teksta i latentnog značenja koje se hermeneutički može iznedriti, a kroz koje 'progovara', često i nesvesno, kontekst kulture ili tradicije u kojoj tekst nastaje. Zanimljivo je da Bahtinovo razmatranje glasova počiva na metaforici čujnosti, što će Spivakova plodno iskoristiti u

svom razmatranju subalteriteta, naspram omiljene freudovske, fukoovske i naratološke metaforike vizuelnog, koja dominira kod Fanona. Bahtinovu koncepciju heteroglosije moguće je plodno dovesti u vezu s Foucaultovim promišljanjem diskursa, ali činjenica da je Bahtinov rad prevashodno vezan za odnos pripovednog teksta i kulture čini ga naročito podatnim za postkolonijalno, decentrirano čitanje literarne produkcije koja se dotiče kolonijalnog stanja: to, naravno, dovodi i do novih, decentriranih čitanja klasičnih narativa kojima se konstituišu nova tumačenja poznatih i kanonski etabliranih dela (dobar primer ove strategije daje Edward Said u knjizi *Culture and Imperialism*).

Glavni predstavnici postkolonijalne teorije

Frantz Fanon (1925-1961)

Poreklom je sa Martinika i pripada generaciji starijoj od poststrukturalistički orijentisane postkolonijalne kritike, pa je ređe zastupljen među glavnim predstavnicima postkolonijalne teorije, osim u onim izborima u kojima se daje istorijski pregled antikolonijalističke misli. Iako su njegove dve kapitalne knjige *Crna koža, bela maska* (1952) i *Prezreni na svetu* (1961) relativno brzo prevedene na engleski, činjenica da piše na francuskom, kao i da nije deo američkih akademskih krugova, učinile su ga, rekli bismo, manje prisutnim u središtu postkolonijalne teorije no što zaslužuje. Dve su ključne razlike između Fanona i 'kanonizovanih' teoretičara postkolonijalizma. Jedna je sadržana u činjenici da Fanon eksplicitno upućuje svoje pisanje crnoj publici, pre svega afričkim kolonizovanima i dekolonizovanima, i budući aktivno uključen u alžirsku borbu za oslobođenje od francuske uprave, vrlo često nastupa savetodavno, promišljajući praktične probleme vezane ne samo za dekolonizatorski ustanak, već i za brojne probleme novostvorenih sistema. Druga bitna razlika jeste ton i stil Fanonovog pisanja: slikovit, doživljajni, veoma često eksklamatorni jezik kojim se obraća svojim čitaocima nalikuje crnačkoj propovedi ili gospel rečitativu i priziva u poređenje govore Martina Luthera Kinga. Ni aktivizam i pragmatičnost, kao ni naglašeno razgovorni jezik, nisu uistinu prepreka ozbiljnom teorijskom promišljanju - pre svega kolektivno nesvesnog kolonizovanog, odnosno konstruisanja kolonijalnog subjekta, zajedno sa problematikom političke akcije.

Crnačka svest i identitet

U poglavlju „The Fact of Blackness“ u knjizi *The Wretched of the Earth* (*Prezreni na svetu*), Fanon se bavi postvarivanjem performativnog crnog tela sa pozicije marksistički orijentisane psihoanalize, uočavajući da crni čovek ima status objekta bez vlastite ontologije, budući da je određen belim čovekom: „Ne samo da crni čovek mora biti crn; on mora biti crn u odnosu na belog čoveka“ (1991: 82-83). Opirući se rasnom biologizmu, Fanon tematizuje susret crnca s pogledom belog čoveka, kojim je crnom čoveku u belaćkom svetu ukinuta telesna shema, dijalektika tela u vremenu i prostoru: njegova se telesnost svodi na „rasnu epidermalnu shemu“. Svest o telu tako postaje treće lice svesnog bića, a *persona* se utrostručuje (osim 'ja' i 'ti', postoji i vlastito crno telo kao 'ono'). Ono privlači pogled i uspostavlja ravnanje u odnosu na stereotip („i oni su ljudi“, „vidi kako lepo vaspitan crnac“, „baš pametan crnac“), te nikako ne može da postane nevidljivo i neoznačeno. Crni čovek je primarno obeležen kožom (crni lekar, crni advokat, itd.). Fanon uspostavlja paralelu sa situacijom Jevreja u antisemitskom okruženju (što u godinama posle II svetskog rata ima posebnu težinu za Evropu) i ilustruje prezentistički evropocentrizam Arto-ovim rečima: "Ako današnji čovek ne razume Eshilove *Hoefore*, Eshil je kriv" (Fanon, 1991: 92).

Nasilje dekolonizacije

Fanon u uvodnom poglavlju knjige *Prezreni na svetu* („Concerning Violence“) govori o tri faze kolonijalizma: (1) kolonijalna osvajanja i uspostavljanje vlasti (u principu, nasilna faza); (2) pripitomljavanje, proizvodnja intelektualaca, stvaranje domaće buržoazije (mirna faza); (3) dekolonizacija (nasilna). Kolonijalno stanje jeste situacija u kojoj domorodac nije niti bližnji, niti čovek. On je prinudjen na prisilan rad i izložen je fizičkom kažnjavanju, prebijanju, izgladnjivanju, iscrpljivanju, zastrašivanju, što ga degradira. Uz to još biva rasno definisan kao lenj, sklon krađi, tup, sujeveren, razume samo jezik sile. Time je domorodac dehumanizovan i u stanju neuroze - disocijacije kolonijalnog bića koje ne može da se nosi sa dvojnim identitetom – autentičnim i onim koji mu gazda upisuje. Nasilje kolonizacije stvara traumu, a ova prouzrokuje reakciju, gnev i otpor koji

se moraju ispoljiti takođe nasiljem. Dekolonizacija, smatra Fanon, mora biti nasilna, zato što dugotrajna inhibicija na strani kolonizovanog dovodi do akumulacije libidinalne energije koja u nekom trenutku mora da eksplodira. Međutim, Fanon to 'oslobodilačko' nasilje vidi u drugačijim terminima: ono, budući da obeležava potpunu promenu paradigme, izmenu strukture, biva na specifičan način konstruktivno, regenerativno, pročišćujuće. Fanon takođe razmatra načine na koje kolonizovani ide u suprotnom pravcu od neminovne pobune: mehanizme izbegavanja i potiskivanja, koje opisuje kao regresiju na magijske superstrukture (tradicionalne, lokalne rituale i mitove), što samo ojačava inhibiciju.

Nacionalizam i nacionalna svest

Fanon vidi naciju (ne nacionalizam, već nacionalnu svest) kao osnovnu jedinicu borbe za nezavisnost i nacionalnu državu kao njen rezultat i projekat, a oba kao način prevazilaženja prekolonijalne usitnjenosti. Nacionalna svest je svest koja pokreće pobunu, koja rađa naciju posle sticanja nezavisnosti, koja obezbeđuje vidljivost i prepoznatljivost u svetu, jedini oblik koji kultura može da ima i jedini način da se bivša kolonija oslobodi neuroze. Njegovo vidjenje stvari obeleženo je marksističkom naracijom o nužnosti „buržoasko faze“ na putu do proleterske revolucije (iako u uvodnom poglavlju knjige *Prezreni na svetu* konstatuje da "marksistička analiza uvek mora malo da se rastegne kad biva primenjena na kolonijalni kontekst"). Iako nacija figuriše kao osnovna jedinica, u poglavlju „The Pitfalls of Nationalism“ (Fanon 1991:148-206) autor se kreće ka *transnacionalizmu*, kao obliku novog humanizma (naspram evropskog humanizma, u kom se "neprestano govori o čoveku, a ljude ubijaju gde god se zateknu" (Fanon, 1991:311)).

Borba za oslobodjenje i izlazak iz opresije vrlo brzo biva artikulisana kao nacionalna. "Nacionalna svest, umesto da bude sveobuhvatna kristalizacija najdubljih nadanja čitavog naroda, umesto da bude neposredna i najočiglednija posledica mobilizacije naroda, u svakom slučaju biva samo prazna ljuska, gruba i kilava travestija onoga što je mogla biti." (Fanon, 1991: 148). Da zlo bude grđe, naciji se vrlo lako pretpostavlja rasa, a državi pleme - što jeste retrogradan pokret i pukotina na gradjevini nezavisnosti. Razloge tome Fanon vidi pre svega u neadekvatnosti srednje, buržoaske

klase za ulogu koja im sleduje: u njihovoj nemogućnosti da narodnu akciju racionalizuju, odnosno da uvide njene uzroke i razloge. Postkolonijalna srednja klasa trebalo bi da zameni buržoaziju matice. Međutim, ona ne poseduje karakteristike odlazeće klase: ekonomski je nemoćna, malobrojna je, locirana je u "srednjim" aktivnostima (poljoprivreda, biznis i slobodne profesije - nema je u proizvodnji), ne poseduje upravljačku svest, već samo poslovnu, trgovačku (zainteresovana je samo za posredovanje, održavanje toka, a ne za vođstvo i kontrolu). Tokom procesa oslobodjenja, oslonjena je samo na nacionalno - artikulisano sloganima za nezavisnost - dočim ne poseduje ni ekonomski program, niti ideju o uredjenju kakvo treba uspostaviti docnije. Činjenica je da ni elita ne poseduje znanje o ekonomiji vlastite zemlje - znanje im je potpuno knjiško i neupotrebljivo, jer nisu pripušteni u proces upravljanja tokom kolonijalne uprave. Otuda, nemoćni da pokrenu fabrike, zagovaraju privredu lokalne robe (nacionalistička ekonomija), glorifikujući manufakturu, zanate i poljoprivredu. Bez industrije, nerazvijena zemlja postaje snabdevač sirovinama razvijenima. Zahtev da se nacionalizuje kolonijalna zaostavština (naročito u trgovinskom sektoru) ima oblik "obuvanja kolonizatorovih cipela" - pozicije advokata, zastupnika, agenata preuzimaju lokalni obrazovani stručnjaci i nalažu da svaka velika svetska kompanija mora preko njih da posluje u zemlji. Time srednja klasa postaje posrednik umesto upravljač. Takva istorijska misija ne transformiše naciju, već samo naznačava liniju transmisije nacije i kapitala: njena lokalna priroda maskira ono što sledi - neokolonijalizam.

Fanon veli da ono što nedostaje postkolonijalnoj buržoaziji jeste pionirski duh, duh otkrića i inicijative - koji je ugrađen u originalni pojam buržoazije - a da umesto njega dominira duh ugađanja i adaptacije, koje on vidi kao dekadenciju i senilnost. Ubrzo se lokalna buržoazija pretvara u "zabavljačku" elitu koja ispunjava rekreacione i turističke želje zapadne buržoazije - dočim zemlja postaje odmaralište, bordel i kockarnica Zapada (navodi primere iz Latinske Amerike - pre svega Kubu, Meksiko i Brazil) (Fanon, 1991: 152-153). Nema modernizacije (u poljoprivredi i proizvodnim procesima), nema planiranog razvoja niti inicijative: sve te kategorije uključuju promenu, neizvesnost i rizik, neophodne za promenu kolonijalnog stanja. Nativna buržoazija upošljava veliku količinu agresije u iskazivanju zahteva za smenom na primamljivim pozicijama: poziva-

njem na "nacionalni ponos i dostojanstvo" zahteva za sebe sve pozicije koje su prethodno zauzimali kolonizatori. Ta agresija prenosi se i niže, na radnike, gradsko stanovništvo... Vremenom ona dobija oblik ultra-nacionalizma, šovinizma, pa i rasizma i ksenofobije - koji dovode do nasilnog izгона stranaca i paljenja njihove imovine. Predmet agresije isprva jesu kolonizatori, a docnije to postaju stranci-takmaci, kakvih ima u gotovo svim afričkim državama (u Obali slonovače to su Dahomejci, u Gani Nigerijci, u Senegalu Sudanci...). Fanon uočava da je kod panafrički nastrojelih intelektualaca i političkih i ideoloških vođa došlo do previda (tu uključuje i sebe): nastojeći da izbegnu "balkanizaciju" (geopolitički pojam koji označava cepanje teritorije na manje neprijateljske celine), prevideli su prekolonijalnu teritorijalizaciju (Fanon, 1991: 156-157). Kolonijalna uprava nikada ne eksploatiše čitavu nacionalnu teritoriju: njihova teritorijalizacija je pragmatična i određena upravljenošću na maticu. Otuda prosto zamenjivanje kolonizatora lokalnim upravljačima, bez preosmišljavanja celovitosti nacionalne teritorije kao tržišta, vodi u neujednačenost razvoja i bogatstva po regionima i konačno u plemensku ili religioznu regresiju. Ono što Fanon vidi kao cilj kojem treba težiti jeste humanistička nacionalna strategija, dobro promišljena perspektiva, umesto nervozne taktike reagovanja na probleme *ad hoc*.

Manihejstvo

U knjizi *Crna koža, bela maska* (1952) Frantz Fanon na različite načine tematizuje odnos crnog i kolonizovanog čoveka naspram belog kolonizatora, s namerom da psihološki analizira „različite stavove koje Crnac usvaja u kontaktu s belom civilizacijom“ (Fanon, 2008: 5). On ne ostavlja mogućnost izjednačavanja dva subjekta kolonijalnog stanja, što upućuje na njegovo uspostavljanje ekstremne binarne opozicije crno-belo, odnosno kolonizator-kolonizovani, kao nepremostivog jaza postuliranog unutar imperijalističke ideologije. Ova opozicija oslanja se na izvornu manihejsku opoziciju dobra i zla, gde se etički i aksiološki kvalifikativi preklapaju s deskriptivnim, te se u diskursu kolonizatora zagovara njegova moralna superiornost i ništavni alteritet kolonizovanog (koji je loš i popravljiv, ili prazan i pogodan za instruktažu).

U kolonijalnom životu, prirodno, dolazi do mešanja rasa, a Fanon

razmatra obe varijante tog susreta kao različito semantizovane (beli čovek s crnom ženom i crni čovek s belom ženom). Seksualna unija dve rase i njen proizvod predmet je opsesije kolonizatora. Francuzi su uspostavili skalu od 128 stepeni pigmentacije da bi uspešno odvojili Evropejce od mešanih. Strah da bi se mogao "potkrasti" melez, veli Fanon, često je patološki.

Jezik kao pokazatelj moći

Kolonizator nameće koloniji svoj jezik, dehumanizujući, obezvlašćujući i anulirajući moć komunikacije nativnog subjekta, a Fanon procenjuje da je to jedna od fundamentalnih stavki kolonijalnih odnosa. Crnac sa Antila, veli Fanon, bliži je ljudskom biću što je belji i što mu je francuski bolji. Čovek koji se služi jezikom poseduje svet impliciran tim jezikom. Jezička kompetencija jeste orudje moći: Crnac s Martinika koji 'guta' francusko 'r', pa onda u pokušaju da opovrgne mit o crncu koji ne može da izgovori ovaj markantno francuski glas do besvesti trenira dikciju dok ne zakotrlja i ne počne da veze svoje 'r' - a onda ga histerično rabi i gde treba i gde ne treba, opet se samobeležavajući svojom upotrebom 'francuskog r' (Fanon, 2008: 8-28). Ova Fanonova postavka anticipira složenu problematiku koju će Homi Bhabha nazvati mimikrijom.

Edward Said (1935-2003)

Rođen u Palestini, u hrišćanskoj porodici, u vreme osnivanja države Izrael, karijeru gradi u američkom univerzitetskom okruženju. Premda se čitavog života aktivno zalagao za rešavanje palestinsko-jevrejskog sukoba i približavanje Zapadu bliskoistočne problematike, u intelektualnoj javnosti pre svega je prepoznat kao autor knjige *Orijentalizam*, kojom analizira način na koji Zapad diskurzivno kreira imaginarni pojam Orijenta, čime postavlja temelj postkolonijalnoj kritici. *Orijentalizam*, iako kanonska knjiga postkolonijalnih studija, ujedno je i meta nebrojenih kritika i prigovora. Spivakova je vidi kao tekst što se rascvetao u baštu "u kojoj marginalci mogu da govore, u kojoj o njima može da se govori, gde čak može da se govori u njihovo ime" (Ashcroft & Ahluwalia, 2001: 139).

Orijentalizam

Sam pojam Said određuje kao sistematičan diskurs o Orijentu koji funkcioniše kao institucija poimanja Orijenta i kontrolisanja Orijenta kao drugog. Po Saidu, orijentalizam predstavlja manir kolonijalizacije bez sile. Čitava shema je oslonjena na apsolutnu razliku između dominantnog evropskog sopstva i „podzemnog sopstva“ drugog. To je ujedno i najveća slabost knjige – esencijalizirajući diskurs o Oksidentu i Orijentu, uz dodatno podrazumevanje da su kolonizovani sasvim utišani, da nemaju glas i da su nemoćni da odgovore. Iako se može govoriti o tome da na perverznu fokalizaciju kolonijalnog diskursa upozoravaju već i Mahatma Gandhi i Fanon, ipak nije neopravdano Saidovu knjigu videti kao, kako kaže Leela Ghandi, „tačku prevrata i udara na intelektualne formacije i strukture, pa i na život sam“, kako na Zapadu tako i u ostatku sveta. Said nudi jedinstveno shvatanje kolonijalizma kao epistemološkog i kulturnog stava koji se ispoljava željom za dominacijom nad dalekim zemljama (Ghandy, 1998: 67). *Orijentalizam* tako predstavlja kulturni fenomen, delo ogromnog uticaja koje plodno usmerava nekoliko bitnih misaonih orijentacija 20. veka na problem percepcije Drugog. Ovo je delo neizmerno hvaljeno (naročito komemorativno, po Saidovoj smrti), ali i podjednako kuđeno i raskrinkavano kao ambivalentno i kontradiktorno.

Unutar Saidove studije, termin orijentalizam stiče tri značenja. Prvo se odnosi na polje specijalizacije, oblast istraživačkog bavljenja (koje datira od 18. veka, a reprezentuje ga, na primer tekst Benjamina Disraelija "Orient is Career"). Drugo značenje upućuje na imaginativnu matricu, stil razmišljanja, skup intertekstualnih mreža pravila i procedura kojima se reguliše bilo šta što bi moglo biti mišljeno ili rečeno o Orijentu. Ta matrica u sebi sadrži tendenciju da dihotomizuje odnos Oksidenta i Orijenta kao naspramnost 'mi vs. oni'. Trećim značenjem orijentalizam je određen kao diskurs: on diskursom postaje onda kada počne da proizvodi stereotipe (Ghandy, 1998: 75-77).

Pojam orijentalizma deriviran je primenom Foucaultove ideje o diskurzivnoj proizvodnji znanja i o reciprocitetu znanja i moći (moć operiše kroz sisteme znanja, znanje je vazda u funkciji moći - u relacijama afirmacije ili subverzije): način na koji se o Orijentu piše, način na koji se o njemu predaje, način na koji se istražuje konstruišu pojam Orijenta koji je potom instrumentalizovan kao argument kolonijalne politike. U *Orijentalizmu* Said dekonstruiše pre svega anglo-francuske, ali i nemačke predsta-

ve o Orijentu, diskurzivno formulisane u tekstovima književnosti i putopisne, esejističke ili naučne proze, poredeći njihovu strukturu sa strukturom laži ili mita (Said, 1978: 7).

S druge strane, orijentalizam priziva i svoje marksističko poreklo: Said, slično Raymondu Williamsu, vidi tekst kao ovozemaljski entitet, kao događaj u svetu, kao deo društvenog sveta, ljudskog života, istorijskog trenutka i kao predmet unutar kojeg su enkodirani najsnažniji uticaji i preokupacije doba u kojem nastaje (Ghandy, 1998: 68). Ipak, kako pokazuje kritika *Orijentalizma* iz pera Aijaza Ahmada, koji spada među najgorljivije kritičare poststrukturalizma, marksistički revolucionarni aktivizam usmeren ka promeni sveta posle 1968. godine ishodi u dekadentnim intelektualističkim pozivima na *pisanje* i tekstualizaciju, što vraća snagu reakcionarnoj desnici i, paradoksalno, otvara vrata neokolonijalizmu; unutar tog trenda, kao bitnog nosioca, on vidi i Saidovu knjigu (Ghandy, 1998: 69-70)⁴.

Stereotip

Od pojma orijentalizma dolazi se do opštijeg pojma o kulturnom stereotipu koji predstavlja diskurzivni konstrukt s delatnom snagom, što ponavljanjem aficira i indukuje čitav spektar odnosa i zbivanja, te funkcioniše kao moćno sredstvo politike. Stereotipnim mišljenjem proizvodi se predstavljачko nasilje, veli Said. Ipak, stereotipi su znatno ambivalentniji i dinamičniji no što ih Said razumeva. Na potrebu veće osetljivosti u korišćenju pojma ukazaće Homi Bhabha, uočavajući da stereotipi kolonizatora oblikuju njihove strahove i želje, pa samim tim predstavljaju nestabilna mesta uživanja i strepnje. Stereotip nije samo lažna slika instrumentalizovana za diskriminatorne prakse, veli Bhabha, već predstavlja "ambivalentan tekst projekcije i introjekcije, metaforičkih i metonimijskih strategija, transfera, krivice, agresivnosti, maskiranje i raščinjavanje 'zvaničnog' i fantazmičkog znanja". Neki kritičari skreću pažnju na to da stereotipi kolonizatora o kolonizovanima bivaju instrumentalizovani i od strane samih kolonizovanih: čitava Gandijeva pobuna oslonjena je na stereotip o Orijentu kao spiritualnom, poslušničkom i kolektivističnom. S druge strane, negativni stereotip o Indiji (odlučni značaj kaste, despotska i patrijarhalna struktura društva, "drugi svet") iskorišćen je kao osnova programa reformi

4 Teško je odoljeti analogiji sa kritikom romantizma kao bekstva u imaginaciju i daljinu intelektualne elite razočarane ishodima Francuske revolucije.

(jednakost, demokratija i ravnopravnost, 'evropejstvo'). Takođe je uočeno i da ono što Said predstavlja kao stereotip o Orijentu nije jedini postojeći, odnosno proizvedeni orijentalizam: postoji čitava radikalno otpadnička tradicija homoseksualne literature 19. veka u kojoj se otkriva kudikamo liberalniji alteritet Orijenta. Ono što takodje uočava više kritičara Saidove knjige jeste činjenica da ona sama kreira obrnuti stereotip rasističkog predatorskog Zapada, čime izneverava vlastitu logiku intelektualnog egalitarizma (Ghandy, 1998: 77-79).

Kontrapunktno čitanje

Said je, uz sva svoja višestrana bavljenja, prevashodno bio književni kritičar i predavač na komparatističkoj katedri Columbia univerziteta i knjiga *Kultura i imperijalizam*, objavljena 5 godina posle *Orijentalizma*, prezentuje Saidov postkolonijalni metod čitanja – uzorni primerak postkolonijalne književne kritike. Kontrapunktno čitanje podrazumeva čitanje evropskog teksta s namerom da se razotkrije njegova imperijalistička diskurzivnost ili neki drugi elementi kolonijalne ideologije. Said analizira kolonijalni diskurs u kanonskim delima evropske književnosti (ali i opere, pokatkad i filma), i to ne samo u „vidljivo“ kolonijalnim delima, poput Konradovog *Srca tame* ili Kamijevog *Stranca* (kod kojih je mesto zbivanja prostor kolonije), već i u onima koja, po tradicionalnim tumačenjima, ne tematizuju kolonijalno, poput Dickensovih *Velikih očekivanja* (u kojima Magwitch, a docnije i Pip, stiču imetak u Australiji) ili *Mejnsfild parka* Jane Austen (u kojima ekonomska stabilnost Bertramovih počiva na kolonijalnom posedu na Antigi). Ujedno, Said pronalazi tipove čitanja, odnosno pisanja „protiv matice“ u delima Rushdieja ili Fanona, te na odabranim primerima pokazuje kako tekst funkcioniše ne samo kao estetički, već i kao politički predmet.⁵

Homi Bhabha (1949)

Ovaj američki profesor indijskog, Parsi porekla, autor pojma hibridnosti, jednog od ključnih pojmova postkolonijalne teorije, prevashodno je

5 Čuvena knjiga postkolonijalne kritike *Imperija otpisuje* (*The Empire Writes Back* - Ashcroft, Griffiths & Tiffin) mogla bi se, u žargonu savremene televizije, videti kao *spin-off* *Kulture i imperijalizma*.

zainteresovan za pitanja postkolonijalnog identiteta, za fenomene neokoloni-
jalizma u savremeno doba, kao i za složene i često konfliktne odnose post-
kolonijalnog i postmodernog diskursa. Moglo bi se reći da je 'teritorijalno'
vezan za problematiku britansko-indijskih odnosa, dočim, kako mu je često
zamerano, nimalo ne mari za aktuelne pobune, pokrete i postkolonijalne krize
u njihovom real-političkom obliku. Moore-Gilbert deli čitav njegov rad na dve
faze: prvu, kojom dominira pitanje identiteta subjekata kolonijalnog stanja i u
kojoj kreira pojmove hibridnosti, mimikrije i katahreze; i drugu, u kojoj se fo-
kusira na pitanja uticaja kolonijalne istorije i njenih nasleđenih diskursa rase,
nacije i etniciteta na savremenu kulturu, odnosno na teorijsko preispitivanje
savremenih vidjenja moderniteta (1997: 114). Ono što specifično karakteriše
njegov teorijski diskurs jeste izvesna maglovitost, zagušenost, neprohodnost i
mistifikujuća tendencija stila, koju sam Bhabha brani: „Ko traži sentencioznu
ili egzegetsku jednostavnost, ne doseže hibridni momenat izvan rečenice –
momenat što nije sasvim doživljaj, a još nije pojam; delom san, delom analiza;
ni označitelj, ni označeno“ (Bhabha, 1994: 181). Upućuje na Fanona, Kristevu
i Benjamina kao svoje glavne uzore, a metod mu je induktivan - polazi od po-
smatrane stvarnosti i konstituše pojmove i procese koje potom primenjuje na
polje fikcije, bez ambicije da formira sistem.

Prevazilaženje binarnih opozicija

Dok su Fanon i Said zaokupljeni distinkcijama zasnovanim na bina-
rim opozicijama, dotle Bhabha nastoji da prevaziđe tu metodologiju. Said je
zaokupljen kolonizatorom, Fanon kolonizovanim, dok Bhabha dotle nastoji
da osvetli njihove uzajamnosti i uklapanja - intersubjektivnost (*agency &
subject*). Bhabha odnos dve naspramne strane vidi mimo esencijalističkog
manihejstva: uočava složenost i nijansiranost, pa često i protivrečnost poli-
tičkih i diskurzivnih strategija kolonijalnog konteksta, koje izražava termi-
nologijom uglavnom vezanom za psihoanalizu (termini želje i Drugog, pre
svega). Kolonijalni odnosi, smatra on, strukturirani su prevashodno različiti-
tim oblicima višestrukih i protivrečnih uverenja (Bhabha, 1994:75).

Kolonijalni stereotipi

Analizu kolonijalnih stereotipa Bhabha razvija, s jedne strane, kroz kri-
tiku Saidovog *Orijentalizma*, a s druge u tekstu „The Other Question“ (ka-

rakteristična igra rečima, koju je moguće razumeti i kao „Drugo pitanje“ i kao „Pitanje Drugog“, gde se poduhvata holivudskog filma (odnosno analize rasnih razlika (prema koncepciji Stevena Heatha) u filmu "The Touch of Evil" Orsona Wellesa). Stereotip bi trebalo da je mesto stabilnosti i fiksiranosti znanja. Medjutim, ispostavlja se da kolonijalni (kao i svaki drugi) stereotip traži beskonačnu potvrdu kroz ponavljanje. To baca izvesnu senku sumnje na definisanost i stabilnost samog stereotipa, jer on upućuje na izvesnu neurotičnu strukturu onoga koji stereotip stvara: njime se taj samoodređuje kroz negaciju/otisak stereotipa, a uz to biva i podriven činjenicom da njegov identitet formira i održava konfrontaciona struktura (što znači da jedna strana ne samo da je zavisna od druge, već i da gubi identitet bez druge). Sem toga, Bhabha uočava da stereotip počiva na istoj metonimijskoj strukturi zamene za realni objekat kao i fetiš (Freud) i upućuje na ozbiljno konfliktna osećanja i stavove. Tako, na primer, kolonizovani subjekt istovremeno može biti viđen kao nesaznatljiv (tajanstveni Istok, nerazumljivi Orijentalac) i sasvim proziran i potpuno znanjem obuhvaćen pogledom sveznajućeg kolonizatora. Tako kolonizovani može istovremeno biti divlji kanibal i najposlušniji i najpoverljiviji sluga (donosilac hrane), ili, pak, glup, primitivan i prost a istovremeno namazan svim mastima, prefrigan, lukav, lažov i manipulator.

Katahreza

Bhabha proširuje značenje ove stilske figure iz antičke retorike da označi prevod kao ponavljanje s razlikom, kao jedan od uzroka "iskliznuća" u kolonijalnom diskursu, jedan od načina na koji se u njemu stvaraju pukotine. Ključni momenat kolonijalnog diskursa on vidi u prevodjenju, kojim se otvara mogućnost subverzije, izvrtanja smisla („talog neprevodivog“ Waltera Benjamina). Prostor bilingvalnosti, odnosno heteroglosije mogući je prostor otpora (ne-razumevanje kao obesmišljavanje), što u tekstu „Znaci shvaćeni kao čuda“⁶ objašnjava na primeru "The English Book" (u primarnom značenju Biblije kralja Jamesa, a onda, uopštenije, i teksta engleske kulture). Biblija jeste tekst originalan, odnosno istinit - njegovo poreklo je njegov autoritet; takođe je to tekst integralan, odnosno samodovoljan - sve je u njemu sadržano, te je samim tim jedinstven.

6 „Signs Taken for Wonders: Questions of Ambivalence and Authority under a Tree outside Delhi, May 1817“ originalno objavljen u *Critical Inquiry* 12:1 (1985), docnije u *Location of Culture*.

Sledeći Derridu i Foucaulta, Bhabha utvrđuje da prenošenjem teksta u novi kontekst, on biva ponovljen s razlikom, da produkuje kopiju naspram koje stoji original (jer ponovljeni tekst nikad ne može biti original), čime original postaje manjkav. Na taj način Bhabha prevod vidi kao manje i od jednog i od dva.

Mimikrija

Kao dopunu Fanonovog naglašenog zanimanja za raskrinkavanje nasilja i brutalnosti kolonizacije, Bhabha konstituiše pojam mimikrije kao termin za jedan od najefikasnijih i najneprimetnijih načina uspostavljanja kolonijalne moći i znanja, koji spada u ključni oblik 'mekog', 'pastoralnog' režima kolonijalizma. Kolonizacija je epski projekat, misija uspostavljanja kolonizatorove kulture nad kolonizovanim: potonji, dakle, kopira, odnosno ponavlja kulturu zavojevača, a to ponavljanje jeste tip prevodjenja, odnosno jeste ponavljanje s razlikom. Otuda 'klon' uvek ima neku falinku: nikada se ne može potrti razlika između Engleza i 'poengleženog'. Ta razlika, kao i njeno održavanje, jesu tačke na kojima leži kolonijalna kontrola. Kolonizovani subjekt, koji teži mimikriji, počiva na ironičnoj nestabilnosti koja je u središtu mimikrije: nastojanje da postane isti stalno naglašava ontološku razliku Drugog, koji je gotovo sasvim isti, ali nikad potpuno. Upravo ova ne-sasvim-istost predstavlja iskrivljeno ogledalo u kojem kolonizator sebe gleda, koje ga definiše, i kojim biva podriven njegov vlastiti identitet. U ovom procesu, koji jeste vremenit, Bhabha konstituiše ranu verziju *time-laga*, kao odlaganja, kašnjenja usled nedostatka što stoji u središtu kolonijalnog bića (psihodinamika odsustva, odnosno nedostatka iz kog se rađa želja, a ova podstiče strepnju ili zadovoljstvo).

Postmodernizam i postkolonijalni diskurs

Odnos postmodernog i postkolonijalnog stanja karakteristično je zanimanje za drugu, kasniju fazu Bhabhinog rada i konkretno je oblikovano kao interesovanje za subjekta savremenog neokolonijalizma - imigranta u zapadnoj metropoli, u terminima kulturne razmene i identifikacije, pitanja susednosti kultura koje dele isti prostor metropole, kao i za prividnu, često iluzornu, kulturnu ravnopravnost. To često uključuje i pitanje adekvatne

forme postkolonijalnog, odnosno manjinskog otpora dominantnom drugom. U tekstu „'Rasa', vreme i revizija moderniteta“⁷ pokušava da reartikuliše postmodernizam s obzirom na dva dominantna metanarativa postmodernizma vezana za projekat modernosti uveden s prosvetiteljstvom. Bhabha konstatuje da je ovaj projekat u savremenoj istoriji dvojako ocenjen: kao da je pretrpeo poraz, o čemu svedoči istorija 20. veka obeležena holokaustom, atomskom bombom i destrukcijom, ili da je dokončan na manje ili više zadovoljavajući način trijumfom zapadnih modela društvene i ekonomske organizacije (Rorty i Fukuyama). U oba slučaja podrazumeva se da je moderno doba okončano, dok Bhabha smatra da modernost nije došla do svog kraja i ne može biti shvaćena kao dovršena. Navodni postmoderni svet samo replicira i perpetuira odredjenje negativne strane modernosti, odnosno nastavlja ekonomske, društvene i političke strukture, uključujući u to i ideološke oblike konstruisanja Drugog (*of Othering*), karakteristične za istoriju kolonijalizma modernog doba. Bhabha razaznaje "u jeziku prava i obaveza", koji jeste ključni vid iskazivanja humanizma doba, diskriminatorne i anomalne karakterizacije vezane za pravno i kulturno odredjenje useljenika, izbeglica i dijaspora. Dalje, Bhabha dijagnostikuje istorijsko zakašnjenje: savremenost još uvek ne priznaje važnost i ulogu koju je ne-zapadni svet odigrao u njenoj istoriji, pa samim tim i modernosti. Temelji modernog sveta - čovek, razum, progres i nacija - konstituišu se upravo naspram vidjenja primitivnog i zaostalog (pre-modernog) Drugog kao ne sasvim ljudskog, iracionalnog, nazadnog ili stagnantnog i u primitivnim i varvarskim oblicima društvene, političke i ekonomske strukture i organizacije. Ovo ujedno jeste i jedna od ključnih Bhabhinih zamerki Foucaultu, koji previdja neadekvatnost "socijalnog darvinizma" i njegovu rasističku i nacističku perspektivu. Uopštenije, Bhabha stalno upućuje na činjenicu da su u ideološke matrice na kojima počiva gradjanski liberalni humanizam aksiomatski upisani rasizam i iz njega izvedene premise kolonijalizma (uključujući i Francusku revoluciju, čiji se poklič o jednakosti, bratstvu i slobodi nekako groteskno nije uklapao u identičan i simultani poklič antikolonijalnih pobunjenika na Haitiju).

7 "Race', Time and the Revision of Modernity." *Oxford Literary Review* 13.1-2 (1991): 193-219, kasnije pridružen *Location of Culture*.

Time-lag

Bhabha opet preuzima termin iz drugog konteksta, ovog puta iz savremenog interkontinentalnog nomadizma avionskog transporta, da označi strukturu razdvajanja, cepanja kolonijalnog diskursa: zaostajanje, zakašnjenje modernog Zapada da savremeni ne-Zapad vidi kao ravnopravan, human, jednak, istovrstan i bitan, te da u skladu s tim razmotri na pravi način ulogu i "saučesništvo", sadejstvenost ne-Zapada u konstituisanju zapadnog moderniteta. Drugim rečima, ovaj termin označava dugi period odbijanja da se istorija moderniteta sagleda na pravi način. To ujedno, onda podriva i sam 'modernitet', jer se on ispostavlja kao zaostao i miopičan. Bhabha vidi Fanona (*Crni čovek, bela maska*) kao prvog koji je ukazao na etnocentričnu liminalnost zapadnjačkog pojma Čoveka. *Time-lag* ujedno upućuje i na temporalnu osu, novu temporalnost, vreme koje sa zakašnjenjem stiže i u kojem je moguće izvršiti reviziju i jezika i iskaza kolonijalne istorije moderniteta.

Hibridni identitet

Bhabha u jednom trenutku vrši promenu pravca istraživanja: sa analize kolonijalnog diskursa na plan pitanja o formiranju identiteta. Polazište njegovom pristupu jeste Fanon, a linije uticaja upućuju na Derridinu koncepciju *différance*, na Lacanov pojam identiteta kao negacije (simbiotičko deriviranje identiteta iz Drugog) i ideju o zavisnosti identiteta od (pogleda) Drugog, kao i na Žižekovo čitanje Lacana u kojem konstatuje da u identitetu postoji i izvestan nesvodivi element. U prvoj fazi svog pisanja konstituiše pojam hibridnosti, opet preuzet iz druge discipline – ovog puta iz poljoprivrede – da opiše naročitu složenost i imanentnu kontradiktornost modernog postkolonijalnog subjekta. Uočavajući nedostatke dohvatanja identiteta parovima binarnih opozicija, on formira inkluzivni, sintetični i dinamičan pojam identiteta koji u sebe uključuje protivrečne i granične fenomene, kao i sam pojam granice. Pojmovi kojima se u drugoj fazi služi jesu "neodredjenost" (*indeterminacy*), "razlika", "treći prostor" (kao mesto susreta i lokus razlikovanja – poput Derridine figure, himena), "in-between" (nepotpuna manifestacija, neodređenost koja u sebi sadrži protivrečnost, simultanost želje i repulzije), a koje sve nastavljaju semantičko polje "hibridnosti" iz prve faze.

Homi Bhabha konstatuje da je „identitet moguć samo u uslovima negacije bilo kakvog osećaja originalnosti ili viška, kroz princip premeštanja i diferencijacije kojima se uvek doseže samo liminalna realnost" (Bhabha, 1987: 120). On je manje zainteresovan za nesvodivi element, "original", a više za element stranog, za različitost - onaj element koji opstaje i pruža otpor pokušajima apsorpcije, adaptacije, integracije i prevodjenja. Ishod jeste da odnos između migrantskog, postkolonijalnog subjekta i dominantne matrice nije u svojoj biti antagonistički, već umesto toga pribavlja i nadomešćuje (u oba ta smisla) "odsustvo/nedostatak" ne poričući ni jednu od kultura koje ulaze u novu sintezu.

Kritike metoda Homi Bhabhe najčešće su usmerene na činjenicu da, iako se trudi da umakne binarnim opozicijama, ironično, opet njima operiše: hibridnost, ključni pojam njegove karijere podrazumeva postojanje "dva" suprotna ili naspramna kvaliteta. Isto tako, insistiranje na nesvodivoj razlici može da dovede do izvrnutog stereotipa. S druge strane, insistiranje na izbegavanju polarizacije dovodi do zaključka da su sve kulture nečiste i hibridne - što onda obesmišljava čitav poduhvat razlikovanja.

Gayatri Chakraworthy Spivak (1942)

Prva obojena žena koja je postala profesor na Columbia univerzitetu, starom preko četvrt milenijuma, teoretičarka je indijskog porekla, koja je u obzor nauke ušla prevodom Derridine knjige *O gramatologiji* na engleski. Njene tekstove karakteriše izvesna formalna nebrižljivost, fragmentarnost i neproziran stil, mada neretko oštri kritičari njenog stila opominju na važnost i samosvojnost njenih razmišljanja. U metodološkom smislu, uobičajeno se naznačavaju jaki tragovi marksizma, feminizma i dekonstrukcije u njenom delu. Veliki je protivnik širokih generalizacija, pa se u tom smislu suprotstavlja Saidovom viđenju Bliskog Istoka kao paradigme Orijenta, te u svim svojim tekstovima insistira na razlici, naglašavajući da ni sam postkolonijalni subjekt, kao Drugo kolonijalnih procesa, nije homogen: neophodno je praviti razliku između dekolonizovanih u matičnim zemljama, izbeglica, migranata ili azilanata, kao što je nužno uključivati faktore obrazovanja, ekonomskog statusa, pripadnosti specifičnim grupama, i sl. Logično, Spivakova onda insistira i na rodno osvešćenom pristupu, tako da njeno delo na izvestan način predstavlja sponu između feminističke

kritike, teorije roda i postkolonijalne teorije. Bitna karakteristika njenog pisanja jeste izvesna bespoštednost kritike i oštrovido uočavanje nedostataka, „sangvinično“ po temperamentu (Moore-Gilbert, 1997: 76), koja je čini podjednako podozrivom prema liberalnom humanizmu tradicionalne evropske misli, koliko i prema antihumanizmu poststrukturalizma u odnosu na razmatranje postkolonijalnog fenomena. Ona uočava tačke prekida, pukotine i protivrečnosti (*points of rupture*) unutar kolonijalnih predstava i svesti kolonizovanog, te, poput Bhabhe, zahteva napuštanje binarnih opozicija i esencijalizirajućeg diskursa u teoriji; ipak, svesna je činjenice da politički i delatni aspekt dekolonijalizacije traži esencijalizam, te taj tip uslovnog, funkcionalnog esencijalizma naziva strateškim (*strategic essentialism*). Spivakova se takođe ozbiljnije pozabavila problemom obrazovanja i nastavnih institucija kao veoma bitnih faktora i prošlih i sadašnjih kolonijalnih procesa. Osobnost njenog stava u odnosu na Saida i Bhabhu jeste pragmatično nastojanje da ukaže na mogućnosti pristupa postkolonijalnim tekstovima kojima bi se prevazišla ograničenja tradicionalnih pristupa, kao i činjenica da neprestano iskazuje samosvest o paradoksalnosti vlastitog položaja američke Indijke.

Subalterno

Pojam subalteriteta potiče od Antonia Gramscija, kod koga ima značenje pauperizovanih, grupacije bez poseda, ekonomski obespravljenih, a sam Gramsci ga preuzima iz vojne terminologije, gde označava najniže mesto u komandnoj hijerarhiji. Spivakova u čuvenom tekstu „Može li (ume li) subalterno da govori?“⁸ polazi od stratifikacije indijskog kolonijalnog društva kakvu je načinio Ranajit Guha⁹: (1) dominantni stranac; (2) dominantni domorodac na "federalnom" nivou; (3) dominantni domorodac na regionalnom ili lokalnom nivou; (4) "narod" – subalterni. Prve dve grupe predstavljaju elitu, treća bi spadala u ono što Derrida naziva *entre*, a Spivakova vidi grupu subalternih kao odredjenu vlastitom razlikom u odnosu na elitu. Ona takodje odredjuje Guhinu metodologiju kao predstavljачku, taksonomsku i esencijalističku, a nalazi i da je prividno postrepresentaci-

8 „Can the Subaltern Speak?“, originalno objavljen 1988. u Grossberg & Nelson *Marxism and the Interpretation of Culture* (Urbana, IL: University of Illinois Press).

9 Osnivač i predvodnik Subaltern Studies Group.

onalistička metodologija izložena u razgovoru Foucaulta i Deleuzea, također prikryveno esencijalistička. Insistira na tome da studije subalteriteta moraju da izbegnu zamke imperijalističke epistemologije, a to bi značilo neprekidno fokusiranje i insistiranje na "radikalnoj tekstualnoj praksi razlika". Otuda ona uočava da predmet subalternih studija nije "narod" (koji je shvaćen kao *ideal*), niti regionalna elita (sa "najnižim" stratusom koji je "čujan" i artikulisan), već lebdeća (od lokaliteta zavisna i promenljiva) tampon zona (*buffer zone*) između lokalne elite i naroda (Spivak, 1995: 27). Prava subalternna grupa, čiji je identitet njena različitost, nema subjekta koji bi bio predstavljiv u tom smislu da poseduje znanje i moć govora. To intelektualce, naravno, ne sprečava da odustanu od predstavljanja. To onda rađa pokroviteljski, paternalistički diskurs karakterističan za Marxa. Međutim, pravo je pitanje na koji način mi uopšte možemo da dotaknemo svest naroda, čak i onda kada istražujemo njegovu politiku? Kakvim glasom-svešču potčinjeni može/ume da progovori? Konačno, Spivakova na kraju teksta daje negativan odgovor na naslovno pitanje, podrazumevajući da je pozicija subalteriteta „gluva soba“ (pre nego mesto nemošti), što implicira da samo promena pozicije subjekta omogućuje čujnost. Ipak, Spivakovoj se povremeno zamera da ovo odricanje mogućnosti glasa subalternom podriiva istorijsku mogućnost postkolonijalnom subjektu na emancipaciju, da samim sobom predstavlja „utišavanje“ (Parry, 1987: 39).

Svetlo rešenja Spivakova nazire u Foucaultovom odgovoru na pitanje kako da nevidljivo postane vidljivo: promenom nivoa, odnosno ugla gledanja (onako kako u foucaultovskoj istoriji smena materijalnog, istorijskog, estetičkog, etičkog ili medicinskog kreira različite istorije, u kojima se umesto razotkrivanja mehanizma, vidljivim čini individua ili subjekt. Diskurs "odozdo" jeste diskurs pobune. "Subjekt' impliciran tekstom pobune može poslužiti samo kao suprotna mogućnost narativnim sankcijama koje su izrečene kolonijalnom subjektu dominantne grupe." Otuda, zaključuje Spivakova, "postkolonijalni intelektualci spoznaju da je njihovo preimućstvo ujedno i njihov poraz. U tom smislu oni su paradigma intelektualca."

Feminizam i Treći svet

Pozicija žene kao subjekta u patrijarhalnom kolonijalnom svetu jedan je smer feminističkih istraživanja Spivakove, dok se drugi proteže u pravcu kritike hegemonije evropskog feminizma koji progovara 'u ime' žena Trećeg

sveta. Već u navedenom tekstu o subalternom, baziranom na materijalu koji je Guhina grupa prikupila u indijskim devetnaestovekovnim arhivima, osim na zemljoradnike bez glasa, Spivakova skreće pažnju na poseban problem žene – kojoj je i klasno i rodno oduzet glas i koja je onda sasvim „u senci“, dvostruko marginalizovana i do čijeg se iskaza u arhivima ni na koji način ne može doći. Raniji tekst u kom se Spivakova specifično bavi strategijama oduzimanja glasa ženi jeste „Rani od Sirmura“, gde izlaže sudbinu udovice sirmurskog radže koja biva imenovana za staratelja sinu nasledniku, i koja postaje meta uticaja Istočnoindijske kompanije: Englezi, pod maskom modernizacije i emancipacije indijske žene, te iskorenjivanja varvarskih običaja, nastoje da spreče Rani da obavi ritual *sati* - udovičkog spaljivanja, uobičajen u Indiji tog doba, računajući na njenu političku nemoć i neupućenost. Sam ritual spaljivanja udovice razmatran je u oba navedena teksta, i iskorišćen kao primer na kojem se vide različita značenja čina, odnosno različita diskurzivna oblikovanja smisla jedne prakse. Po indijskim svetim tekstovima, *sati* nikako nije samoubistvo (koje je inače proskribovano kao čin oduzimanja života), već hodočašće, čin posvećivanja u svetom prostoru kraj muževljeve lomače, koji je ostavljen ženi na izbor: udovica nije obavezna da se žrtvuje, ali je, s druge strane, *sati* integrisan u pojam 'dobre žene'. U tom smislu, *sati* jeste produkt patrijarhalne kulture upisan u kanonske knjige i deo marginalizovanja i razvlašćivanja žene u dominantno muškoj kulturi. S druge strane, ritual je deo matične kulture koji biva pogrešno pročitao od strane kolonizatora i iskorišćen kao krucijalni primer varvarizma i nehumanosti čitave indijske kulture i kao razlog i pokriće misionarsko prinudno privođenje civilizaciji. Spivakova u ovoj devetnaestovekovnoj dinamici uočava analogiju sa načinom na koji evropski feminizam tretira problem žene Trećeg sveta, slepo i gluvo aplicirajući vrednosti zapadnjačkih pojmova emancipacije na kulturno Drugo, čime žena Trećeg sveta, kao subjekt i vlasnik glasa i slobodne volje, opet biva utišana i svedena na trbuhozborčevu lutku.¹⁰

Postkolonijalna teorija, efekti i uticaji na studij književnosti

Postkolonijalizam tokom poslednje četvrtine 20. veka, kao vrsta diskursa i stava, kao tip iskošene revizije zapadnjačke misli o kulturi, ali i

10 Kritikom feminističkog odnosa prema postkolonijalnoj ženi Spivakova se bavi u nekoliko tekstova, od kojih je verovatno najpoznatiji „French Feminism in an International Frame“ (Spivak, 1987: 134-154).

kao nastojanje da se zapadnjačka misao „osvesti“ spram drugih misaonih tokova i tekstova koji već postoje ili tek niču u bivšim kolonijama, postaje važan trend na univerzitetima Evrope i Amerike – neretko nazivan i modom. U sklopu širokog areala postkolonijalnih studija, koje se i unutar sebe diverzifikuje, moguće je videti postkolonijalnu teoriju kao područje koje postkolonijalnu kritiku oprema metodološkim i terminološkim instrumentarijem. S druge strane, postkolonijalnoj teoriji, sagledanoj u kontekstu teorijske misli 20. veka, najčešće se odriče metodološka originalnost i konstatuje njena eklektičnost, odnosno oslonjenost na, pre svega, poststrukturalizam i dekonstrukciju u teorijskom, te na marksizam i materijalističku filozofiju u političkom diskursu (Ghandy, 1998: ix). Young konstatuje da ona „u stvari, nije teorija u naučnom smislu, što bi značilo da nije koherentno izložen skup principa pomoću kojih se može predvideti ishod pojava na koje se principi odnose“, te da „ona predstavlja unutar sebe povezan skup perspektiva koje su jukstaponirane jedna na drugu, povremeno čak i protivrećeći jedna drugoj“ (2003: 6-7). Principijelni problem postkolonijalne teorije jeste jedna vrsta imanentne kontradikcije: ona se konstituše kao izvod iz anglo-evropske teorijske misli koju nastoji da decentrira, dekonstruiše, revidira i da ukaže na njen redukcionizam. Bivajući 'izdankom' zapadnjačke kritičke teorije (i budući pisana mahom na engleskom, ređe francuskom) ona obezbeđuje sebi čujnost i vidljivost, pa samim tim i dejstvenost, u širokim internacionalnim okvirima, ali istovremeno biva shvaćena kao mimikrična i izdajnička - kao još jedan vid intelektualnog neokolonijalizma.

Ono što, međutim, nikako nije sporno jesu rezultati koje poskolonijalna kritička misao ostavlja za sobom. Ma koliko to pompezno zvučalo, razmatranje kulture i umetničke tradicije, naročito u akademskom pisanju, nikako više nije isto. Postkolonijalna kritika relativizuje ekskluzivni formativni uticaj klasične antike i latinskog srednjovekovlja na evropsku kulturnu produkciju, upućujući na mnoštvenost i rafiniranost neevropskih tradicija koje su tokom istorije u nju apsorbivane. Studij književnosti, kao jedno od područja koje je bitno aficirano postkolonijalnom revizijom,¹¹ doživljava ne samo jednu vrstu ekspanzije otkrivanjem nepoznatog blaga kolonijalne i postkolonijalne literature, već i nebrojeno mnogo drugih, često retrospektivnih promena unutar vlastitog domena i pojmovnog aparata.

11 I o kojem autorka ovog rada jedino i može iole kompetentno da govori.

Revizija kanona jeste jedna od najprominentnijih posledica postkolonijalne kritike (kao god i feminističke). Na videlo izlaze 'ućutkana' dela kolonizovanih ili kolonijalno izmeštenih (robova u Americi, na primer), folklor i mitologija, te usmena i pisana književnost bivših kolonija, a to značajno menja raniji uvid u istoriju književnosti, kao god i komparatistiku. Svaka promena kanona oslonjena je ne samo na nova dela koja kanon proširuju, već i na reinterpretaciju prethodno kanonizovanih dela. Tako se na nov način čitaju klasici – kako eksplicitno „kolonijalistička“ dela (Defoe, Conrad, Kipling), tako i „prikrivena“ (Shakespeare, Montaigne, Milton, Pope). Upravo Said (u već pominjanim tumačenjima unutar *Kulture i imperijalizma*, na primer) i Spivakova (*Frankenštajn* Mary Shelley, *Džejn Ejr* Charlotte Brontë, *Široko Sargaško more* Jean Rhys, kao i raniji radovi o Yeatsu) daju primere teoretičara čije se teorijske postavke konstituišu na primerima pripovednih i poetskih tekstova; romantizam, viktorijanska književnost i modernizam dobijaju u velikoj meri novi „oblik“ sadejstvom postkolonijalne i feminističke kritike.

S druge strane, vidljiva i čitljiva postaje aktuelna produkcija postkolonijalne književnosti, koja u sebe inkorporira tradicije Zapada (zahvaljujući kolonijalnom obrazovanju) zajedno sa matičnim tradicijama, što unosi specifičnu svežinu u literarnu proizvodnju, te reaktivno aficira i nastajuću književnost Evrope i Amerike (primer magijskog realizma latinoameričkog, indijskog ili afričkog tipa je sasvim dobra ilustracija). Globalizacija kao proces koji zahvata i književnost uočljiva je, takođe, u strategiji nagrađivanja: Nobelovu nagradu za književnost u poslednjih dvadesetak godina mahom zaslužuju pisci postkolonijalnog, migrantskog ili apatridskog iskustva,¹² a uvid u laureate ostalih najpoznatijih književnih nagrada poput Booker ili Orange nagrade samo potvrđuju ovu tezu. Intenzivira se prevodilačka aktivnost, a u polje eksplikacije ulaze poznavaoци specifičnih i lokalnih tradicija, što nužno dovodi do proširenja akademskog polja i restrukturiranja univerziteta, otvaranja novih katedri i, očekivano, do dramatične internacionalizacije nastavnog i studentskog kadra. Odo bravaju se projekti kojima se istraživačka aktivnost usmerava u pravcu postkolonijalizma, nastaju čitavi časopisi koji tematizuju to područje, a

12 Naguib Mahfouz, Wole Soyinka, Nadine Gordimer, Tony Morrison, Derek Walcott, Orhan Pamuk, J. M. Coetzee, V. S. Naipaul, Le Clézio, Doris Lessing, Herta Müller, itd.

gotovo svaka izdavačka kuća ima poneku ediciju koja publikuje tekstove postkolonijalnog profila.

Sva ova gibanja tradicionalnih književnih studija traže i redefinisane izvesnih kategorija i termina: nužno je, na primer, ponovo promisliti pojmove nacionalne i uporedne književnosti (problematika migrantskog i apatridskog teksta i, šire uzev, autora kao hibridnog subjekta; već inače komplikovano pitanje američke, kanadske ili australijske književnosti u odnosu na tradicionalnu englesku književnost¹³ dodatno se komplikuje novom kulturnom mobilnošću i prožetošću). „Novi svet“ podrazumeva i osveženo razmatranje pojma opšte književnosti, pa u izvesnom smislu i Geteovog pojma *Weltliteratur*, gotovo zaboravljenog u periodu komparatistike zasnovane na ideji nacionalne književnosti, koje je poslednjih godina dobilo novu živost u akademskim diskusijama. Eliotov pojam tradicije i Blumovi pojmovi uticaja i pogrešnog čitanja, revizionistički već u svom nastanku, bivaju plodno korišćeni i specifično modifikovani postkolonijalnom teorijom. Granični diskurzivni žanrovi, poput ispovedne proze, pisama, putopisa ili reportaže kontekstualizuju se i u sklopu postkolonijalne kritike, kao i područja pop kulture i novih medija (*new media*), što, između ostalog, doprinosi i zamućivanju tradicionalnog razlikovanja usmene i pisane, te elitne i popularne književnosti.

Prethodno nabranje pati od nesistematičnosti, ali ga odlikuje otvorenost i dopunljivost: ono je daleko od pretenzije na iscrpnost, a jedina mu je ambicija da na ograničenom uzorku ukaže na širinu i važnost postkolonijalne intervencije na polju književne teorije, istorije i kritike. U okviru toga, postkolonijalna teorija obezbeđuje postkolonijalnim studijama bazične principe i adekvatnu metodologiju, pa predstavlja skelet koji deskripciji kolonijalnih i postkolonijalnih procesa i stanja daje naučnu relevantnost. Iako joj se unekoliko može osporiti naučna samosvojnost, nikako ne može biti dovedena u pitanje njena dejstvenost; ona je u izvesnom smislu analogna postkolonijalnom subjektu – hibridna, decentrirana, fragmentarna i adaptivna - i kao takva sasvim saglasna problematici koju promišlja.

Literatura:

Ashcroft, B., Ahluwalia, P. (2001). *Edward Said (The Routledge Critical Thinkers)*. London and New York: Routledge. [Orig. izd. 1999]

13 Podjednako zanimljivo kao i pitanje nacionalnih književnosti bivše Jugoslavije.

- Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H. (2002). *The Empire Writes Back*. London and New York: Routledge. [Orig. izd. 1989]
- Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H. (1998). *Key Concepts in Postcolonial Studies*. London and New York: Routledge.
- Ashcroft, B., Griffiths, G., Tiffin, H. (eds.). (1995). *The Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (1987). What Does the Black Man Want?. *New Formations* 1, 118-124.
- Bhabha, Homi K.(ed.) (1990). *Nation and Narration*. London and New York: Routledge.
- Bhabha, Homi K. (1994). *The Location of Culture*. London and New York: Routledge.
- Boehmer, E. (1995). *Colonial and Postcolonial Literature*. New York: Oxford University Press Inc.
- Ghandy, L. (1998). *Postcolonial Theory. A Critical Introduction*. Sidney: Allen & Unwin.
- Fanon, F. (2008). *Black Skin, White Masks*. Translated by C. L. Markmann. New York: Grove Press. [Orig. *Peau noire, masques blancs*. (1952). Paris: Seuil]
- Fanon, F. (1991) *The Wretched of the Earth*. Translated by C. Farrington. London: Penguin Books. [Orig. *Les Damnés de la Terre*. (1961). Paris: Maspero]
- Kerr, K. (2006). Race, Nation, and Ethnicity. U: *An Oxford Guide to Literary Theory and Criticism*. Oxford: Oxford University Press, 362-386.
- Loomba, A. (1998). *Colonialism/Postcolonialism*. London and New York: Routledge.
- McLeod, J. (ed.) (2007). *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*. London and New York: Routledge.
- McRobbie, A. (2005). Look Back in Anger: Homi Bhabha's Resistant Subject of Colonial Agency. U: *The Uses of Cultural Study*. London: Sage, 97-121.
- Moore-Gilbert, B. (1997). *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*. London, New York: Verso.
- Parry, B. (1995). Problems in Current Theories of Colonial Discourse. U: Ashcroft, Griffiths, Tiffin (eds.). *The Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge.

- Said, E. W. (1978). *Orientalism*. London and New York: Random House, Inc.
- Said, E. W. (1993). *Culture and Imperialism*. London: Chatto & Windus.
- Schwarz, H., Ray, S. (eds.) (2000). *A Companion to Post-Colonial Studies*. Oxford: Blackwell.
- Spivak, G. C. (1987). *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics*. New York & London: Methuen.
- Spivak, G. C. (1985). Three Women's Texts and a Critique of Imperialism. *Critical Inquiry* 12:1, 243-261.
- Spivak, G. C. (1995). Can the Subaltern Speak?. U: Ashcroft, Griffiths, Tiffin (eds.). *The Post-Colonial Studies Reader*. London: Routledge, 24-29.
- Waugh, P. (ed.). (2006). *An Oxford Guide to Literary Theory and Criticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Young, R. J.C. (1990). *White Mythologies. Writing History and the West*. London, New York: Routledge.
- Young, R. J.C. (2008). *Postcolonialism. A Historical Introduction*. Oxford: Blackwell. [Orig. izd. 2001]
- Young, Robert J.C. (2003). *Postcolonialism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

Branislava D. Miladinov

Summary

POSTCOLONIAL THEORY: AN OUTLINE

This paper surveys postcolonial theory as a methodological support of postcolonial studies in two ways: connecting it to a broader context of philosophy and critical theory as its formal origin (rooting it to an appropriate historical context), and representing its most prominent features through the outline of key concepts in the works of leading theoreticians.

Historical context and early conceptualizations of colonial condition show that the postcolonial theory is deeply rooted in modern European thought in somewhat inverted way - being its critical deconstruction and revision. Conceptual apparatus of postcolonial theory is mainly derived from poststructuralism (Foucauldian and Derridean), marxism (Gramsci and Althusser), psychoanalysis (of Freud,

as well as Jung, Lacan and Kristeva) and from Bakhtin's conception of heteroglossy. Its principal interdisciplinary nature connects it to a wide scope of theoretical domains including historiography, sociology, psychology, literary theory and narratology, cultural studies, etc.

Second part of this paper presents four most notable theoreticians of postcolonial in a brief description of their most influential ideas. Frantz Fanon, Edward Said, Homi Bhabha and Gayatri Spivak are discussed through their concepts of blackness, colonial violence, national consciousness, orientalism, colonial stereotype, hybrid identity, mimicry, time-lag, subaltern, etc.

Principal aim of this paper is to show that the postcolonial theory, although affected with certain immanent contradictions originating from its eclecticism, successfully fulfills its task of accessing colonial and postcolonial processes and conditions in various areas of human activity.