

Апстракт: У раду се анализирају везе између постколонијализма, постколонијалне (књижевне) критике и компаративне књижевности. Постколонијалне студије немају јединствену методологију и теорију, већ им је заједничка црта оспоравање представа које су о колонизованим културама створили колонизатори. У раду је најпре изложен кратак осврт на развој постколонијалних студија, потом је укратко дочарана њихова рецепција у српској култури; средишњи део посвећен је, кроз одабране примере, начинима на које је компаратистике одговорила на изазове постколонијалне критике. На концу су изложене критичке примедбе на рачун доминантних идеолошких поставки постколонијалног културализма (етно-литература, егзотизам) из угла српске књижевности и културе.

Кључне речи: књижевност, теорија, хегемонија, субалтерно, етно-литература, култура, алегорија, глобализација, егзотизам, капитализам

Реч колонија се проширила на друге језике из француског, једног од језика колонијалне моћи, а долази из латинског у којем је најпре означавала сеоски посед, имање (али и, за разлику од данашње употребе, у шали и иронично код Плаута као *colonia mularum*, бора-виште мазги), а потиче од глагола *colere* (култивисати, гајити); потом је означавала римску војну испоставу чији је циљ био да чува и одржава ред на освојеној територији, а у позном периоду употребљавала се и за указивање на виши статус неког римског града. Почетком прошлог века није било никакве сумње да се реч односи на скупину људи премештену из њихове природне средине у неку удаљену области или земљу унутар исте државе. Могло би се рећи да је скандалозно то што ова реч потиче од уистину богатог и важног корена *colo*, на темељу којег је настала и реч култура, а који може имати следећа значења: 1) обрађивати (њиву, земљу), тежити, радити, обрађивати, садити, гајити; неговати, гојити, китити (тело); 2) дуго боравити негде, бавити се, седети, становати, пребивати; 3) бринути се, брижљиво управљати, обављати, вршити (Đivković 1900: 203). Утисак је да се етимолошко богатство – без измирења свих значења у једној тачки – уклапа у модерно значење речи колонијализам и постколонијализам.

Придев постколонијално, као и именице постколонијалност и постколонијализам, у различитим употребама могу да имају разли-

чита значења која је – у складу са етимологијом речи колонија – тешко разлучити. Најчешће се јављају три употребе: а) дослован опис стања у раније колонизованим друштвима (конкретно се упућује на постколонијално друштво, интелектуалце, економију...); б) опис глобалног стања након колонијалног раздобља (ова употреба је апстрактнија од претходне, и не упућује ни на шта конкретно, а настоји да потисне ранији термин трећи свет); в) као опис дискурса о поменутих условима којег обликују епистемолошке и психолошке оријентације које су производ тих услова (Dirlik 1994: 332). Понекад се, кад се подразумева хронолошки редослед, односно прелазак из колонијалног у постколонијално стање, јавља и употреба са цртицом (*post-colonialism*), док без цртице (*postcolonialism*), термин упућује на отпор колонијалним перспективама, без обзира на то да ли се период колонизација окончао или не (Bressler 2007: 202). Да ли је „постколонијално“ време оно време после задобијене независности или после колонијализма? Ако је постколонијално време време после колонијализма, зашто је оно другачије од колонијалног времена? Када је, заправо, било или када јесте „постколонијално“ (в. нпр. Hall 1996)? Шта би требало да буде укључено а шта искључено из овог оквира? Где је невидљива линија између њега и његових „других“ (колонијализам, неоколонијализам, трећи свет, империјализам)? Према чему се постколонијално одређује?

Последњих педесетак година „постколонијализам“ је реч која је ступила у широку употребу у научним круговима, мада се чини да је у првим деценијама 21. столећа дошло до извесног опадања њене популарности.¹ Термин постколонијализам (као и његове изведенице) прилично је неодређен, било када се посматра изнутра, из самог поља, или споља, из шире перспективе друштвених наука. Изразом постколонијална књижевност означавају се књижевни текстови који садрже реакције на дискурс колонизације. Она обухвата дела која се баве проблемима деколонизације и политичке и културне независности народа који су били под колонијалном влашћу, као и књижевнокритичке радове о текстовима који садрже расистичке и колонијалне примесе. Постколонијална критика је део шире категорије постколонијалних студија које, током последње три деценије, доживљавају велики успон, а баве се културом бивших колонија. Термин „постколонијално“ се понекад примењуја и на земље које још увек нису оствариле самосталност, или на деколонизоване народе који су потпали под неоколонијални утицај капитализма и глобализације; може да се односи и на мањине на Западу или на источноевропске државе које су некада биле део великих империја (Отоманског царства, Аустро-Угарске, Совјетског Савеза). Премда се још увек води жива расправа око предмета и одређења термина

1 „Постколонијализам је скоро нестало, и једва да је неко то приметио“, читамо у једном занимљивом чланку о овој теми (Mishra, Hodge 2005: 382).

„постколонијално“, евидентно је да се он односи на везе европских нација и друштава које су оне колонизовале у модерно доба. Европске империјалне силе имале су уочи Првог светског рата у својој власти више од две трећине глобуса.

Постколонијалне студије немају јединствену методологију и теорију, већ им је заједничка црта оспоравање представа које су о колонизованим културама створили колонизатори. Овакво настојање од почетка прати теоријски еклектицизам, мешавина марксистичке, психоаналитичке и феминистичке критике, постструктурализма, новог историзма, културног материјализма, деконструкције и студија културе. Иако је први значајан аутор Франц Фанон, активан шездесетих година, као почетак постколонијалне критике се обично узима публикација књиге Едварда Саида *Оријентализам* (1978), значајан импулс дао је Цветан Тодоров студијом *Освајање Америке* (1982), а нови тренд је крајем осамдесетих консолидовала књига *Имџерија узвраћа њисањем: теорија и ѱракса ѱосћколонијалних књижевности* Била Ашкрофта, Герет Грифитс и Хелен Тифин, која се ослања на рад млађих критичари индијског порекла у Сједињеним Државама (Гајатри Спивак, Хоми Баба). Развој постколонијалних студија се одвија кроз наизменичне критике владајућих погледа на Другог. Франц Фанон је најпре одбацио уобичајени појам *négritude* као идеалистичку фикцију која занемарује разлике међу афричким културама и иде на руку припитомљавајућем приступу колонизатора. Овај аутор, као следбеник психоаналитичких увида, сматра да је колонизовани субјект у ствари колонизован сопственим предрасудама, те зато заробљен у другости, без прилике да испољи своје ја. *Оријентализам* се бави европским представама о Блиском Истоку, везама писања и моћи, а његова главна мета је либерално-хуманистичка представа о европском појму „људске природе“. Саидове радикалне тезе издиференцирали су Хоми Баба и Гајатри Спивак. Баба жели да покаже да је колонијални стереотип сложен, противречан, двосмислен, истовремено заснован на уживању и одбрани; Гајатри Спивак пак сматра да је свако пристајање на политичке појмове Запада нешто што колонизује, јер захтева од колонизованог да заузме место у „великој историји“. Убедљив израз таквог расположења је и књига *У теорији: класе, нације, књижевности* марксистичког теоретичара из Индије Ајџаза Ахмада, који сматра да је теорија первертовала оно због чега је била пожељна, и да је крајње време – књига је објавена раних деведесетих – да се изложе критици и теоретичари до тада сматрани најпрогресивнијим. У новије време расте свест о проблематичном подухвату свођења различитих култура на постколонијалну имагинацију, и то по правилу ону која настаје на доминантном енглеском језику. Главни, али тешко достижан циљ је да се умакне привиду друштвеног плурализма који, признајући културне разлике, заправо учвршћује евроцентричну идеју о субјекту.

Упркос резервама, постколонијалне студије у најбољим примерима су доказале способност да се баве односима моћи у различитим контекстима и да осветле процесе изградње империје, утицај колонизације на постколонијалну историју, економију, науку и културну производњу колонизовних народа. Постоје, наравно, и питања која су посебно важна за проучавање постколонијалне књижевности: Да ли писац треба да се користи колонијалним језиком како би доспео до шире публике или да пише на језику групе којој припада? Који писци треба да буду део постколонијалног канона? Како текстови у преводу са неколонијалних језика доприносе разумевању постколонијалних проблема? Да ли је доминација постколонијалног романа довела до занемаривања осталих жанрова? Како се неки постколонијални текст односи према ликовима, темема или идеолошким претпоставкама канонизованог (колонијалног) дела? Има ли сличности међу различитим националним постколонијалним књижевностима? Како књижевни текст који припада западном канону – нпр. *Бура* или *Робинзон Крусо* – оснажује или слаби колонијалистичку идеологију кроз приказе процеса колонизације или прећуткивање постојања колонијалних народа?

Расветљавању ових питања доприносе и компаратисти, а неки од водећих теоретичара постколонијалних студија радили су или раде на одсецима за компаративну књижевност (Е. Саид, Г. Спивак). Чињеница је да је дисциплина у Француској утемељена на либерално-хуманистичкој идеологији која је подупирала и колонијални поредак. Добар пример за то су ставови једног од очева оснивача, Филарета Шала, који 1835. године тврди како је непријатељ сваког ускогрудог и слепог патриотизма, да би нешто касније изјавио како је „Француска најосетљивија од свих земаља... оно што је Европа за свет, то је Француска за Европу“. Овај логоцентризам пренет је и на план методологије, поставши касније једно од изворишта кризе у којој је себе затекла дисциплина. Наиме, у XIX веку се сматрало да су неке књижевности вредније од других, односно да неке имају универзалну важност а друге се могу посматрати као примитивне, баналне, мале, другоразредне. Идеја о узајамном поређењу је била (у великој мери и остала) мит, али је још већи проблем што се тај мит ослањао на неспорну, транскултурну величину Европе. Питање универзалне вредности аутора и дела играло је кључну улогу за формирање колонијалне тачке гледишта, јер она омогућава да се стварају тврдње које унапред искључују све друго и другачије. Чињеница је да се у сфери рецепције не преноси само текст, већ и контекст: Шекспир који је пренет у Индију није само писац, већ и израз енглеске врлине и изузетности – Шекспир велики учитељ, Шекспир оличење енглеског идентитета, Шекспир извозни артикал. Компаратистици је била неопходна „постколонијална“ интеркултурна критика која би преиспитала дискурсе који је творе.

У ствари, као што подвлачи британска компаратисткиња Сузан Баснет, ступање термина „постколонијално“ на критичку сцену је један од најзначајнијих догађаја за компаративну књижевност у XX веку. Док је на Западу западала у кризу, дисциплина је почела да се развија у остатку света, нови програми су се појавили у Кини, Тајвану, Јапану. Они се не темеље на идеалу велековског универзализма, нити на хијерархијском историјском релативизму француске школе, већ на оном аспекту студија књижевности који су компаратисти са Запада настојали да порекну: на специфичности националних књижевности. У том смислу нема кризе, нема бескрајног трагања за местом где почиње поређење: проучава се на који начин је национална култура била под утицајем „увоза“, а фокус је национална књижевност, што је рецепт од почетка много бољи и за „мале“ европске народе, који су често бивали интелектуално колонизовани, јер су кроз империјалну културу саучеснички упијали и империјални поглед на себе и друге. Бавећи се аналогијама, афинитетима, апропријацијама и разликама, постколонијална компаративна књижевност себе покушава да одреди кроз признавање другог и отварање према другом.

Уколико бисте желели да се упутите у то шта је постколонијализам на српском језику вероватно би прва књига коју бисте узели била *Постколонијализам: сасвим крајњак увод* (2003), објављена 2013. године у едицији „Појмовник“, чији је оснивач и уредник Гојко Тешић. Аутор овог приручника је постколонијални теоретичар Роберт Јанг, Британац који тренутно ради у Њујорку као професор енглеске и компаративне књижевности (код нас је један његов чланак, посвећен Едварду Саиду, преведен још 1997. године у *Речи*). У овој књизи теоретичар наступа као приповедач који оправдано тврди да живимо у свету неједнакости и да „постколонијализам захтева право на исто материјално и културно благостање за све људе на овој земљи“ (Јанг 2013: 14). На страну чињеница да то не захтева само постколонијализам; важно је приметити да у Јанговој визији за неједнакост није оптужен капитализам, већ апстракција Запада као светске силе. Капитализам је реалност која се тек имплицитно прихвата као скривени бог који додељује улоге, а приповедач наступа као помало арогантни спаситељ од замршености постколонијалне теорије (којој је и сам раније допринео):

Део овог теоријског рада стекао је углед због своје нејасноће и зато што укључује сложене идеје које обични људи не могу да разумеју. Када се суоче с ауторитетом теорије коју производи академски свет, људи често сматрају да потешкоће у разумевању произлазе из њихових сопствених недостатака. Ово је нетачно, пошто многе од ових идеја никада и није произвео академски свет и оне се релативно лако могу разумети када се разумеју стварне ситуације које оне описују. Због тога, ова књига жели да представи постколонијализам на начин на који то још није покуша-

но: уместо да га објашњава хијерархијски, односно да разрађује теорију помоћу апстрактних термина и да затим пружи неколико примера, она тежи да прати ширу политику постколонијализма која је суштински популистичка и да потврђује вредност обичних људи и њихових култура. (...) Оно што ћете добити, према томе, јесте постколонијализам без нејасне теорије, постколонијализам одоздо, шта би и где би он требало да буде, с обзиром на то да се бави политиком 'подређеног', то јест подређеним класама и народима (Јанг 2013: 18).

Овај скуп реченица наведен је зато што добро приказује идејни оквир књиге. Изгледа да Јанг заиста живи у густој магли, која га наводи да тврди да академски свет живи у не-стварности; да је он сам, премда професор на универзитету, из тога на неки начин изузет; да разуме сложеност нејасне теорије и да ће, попут лудака који трчи градом објављујући истину, бити гласник тог свог разумевања; да је он бог разумевања не само теорије, већ и света; да је поборник анти-теорије који занемарује да је сваки говор увек већ *theorein*; да се људи могу делити на обичне и необичне... Укратко, стиче се утисак да су ове речи плод академске охолости: аутор хоће да просветли обичне људе и да покаже да им је постколонијална теорија много ближа него што сами мисле. У ствари, ово ми чак личи на лукавство које треба да уклони све друге понуде у пољу критичке теорије. Још једном се потврђује да је *исоси* у постколонијалном, попут пост у пост-модерном, последица чина који жели да очисти сложени простор и упрости многе области савременог живота, претварајући их у релативно инертан предмет академског писања. Посебно чуди погрешно, готово тривијално разумевање теорије: теорија управо служи да ствари учини јасним, а не замршеним. Још једном се потврђује да је постколонијализам од почетка био више инфлација реторике него ваљани теоријски дискурс.

Шта још нуди књига намењена „обичном“ свету? На срећу, нешто више него што најављује њен проблематични увод. Јангово приповедање на тренутке личи на верзије новинских чланака и документарних филмова у продукцији богатих медијских кућа. Он употребљава низ слика (књига садржи и репродукције фотографија) преко којих се уводе теоријски концепти: подређено знање се описује кроз приче о избегличким камповима; однос историје и моћи кроз неколико слика везаних за Кастрову посету Харлему или за бомбардовања Ирака; хибридноћ кроз историју алжирског раија или афирмацију двосмислене улоге вела... Описују се и „хируршке интервенције“ усмерене против колонијалне неравнотеже које дугујемо Францу Фанону и Че Гевари, али се актуелизује и ајурведска медицина Махатме Гандија. Књига има готово романескну концепцију, повремено личи на путопис, и испричане приче су занимљиве и потресне, чиме Јанг жели да узбурка емоције западног читаоца који је изложен другачијој стварности од оне приказане на фотографијама избегличких кам-

пова у Пешавару или у јужном појасу Газе. Упркос томе што аутор не доводи до крајњих консеквенце проблеме којима се бави, његови примери су упечатљиви, а поједина поглавља су заиста изузетна сведочанства о животу „подређених“, што оставља утисак да је он бољи приповедач него теоретичар. У позадини свега је идеја ограде или зида који постоји између Запада и остатка света, а најбољи тренуци су они који, како се барем чини, сведоче о Јанговом истинском познавању света с друге стране жице. Склиска другост постколонијалне теорије тако се, чини ми се, усељава у крв и месо и суспендује сваки културализам као могућност политичког. Питање како се производе категорије људског/подљудског и даље игра важну улогу у глобалном селу. Јангова књига је један могући увод у такву амбиваленцију, али увод који, упркос потресним сликама које садржи, оставља утисак да је неопходно отићи корак даље у размишљању о међусобним везама субјекта, империје, капитала и моћи.

Чини се да на српском језику постоји знатно бољи текст који би могао да послужи као полазна тачка истраживачу који жели да се отисне у широко поље постколонијалних студија. У питању је прилично разиграни есеј Хомија Бабе „Постмодернизам/ постколонијализам“, објављен у књизи *Кријички термини историје уметности* (1996; српски превод 2004). Главни разлог за његову употребљивост јесте покушај да се ствар постави у контекст уметничке праксе, тако да се нуде многобројни актуелни примери анализе који се могу продубљивати и у националном контексту. Наравно, још бољи пут за истраживача јесте да се упуту непосредно у значајне текстове постколонијалног канона, који су код нас релативно систематски превођени, али тек од почетка 21. столећа (Фанон 1973, 2015, 2017; Саид 2000, 2002; Спивак 2003; Баба 2004; Лерис 2015; Сезер 2015; Ахмад 2014). Осим тога, на српском језику постоји немали број прегледних и истраживачких радова објављених у последње две деценије који у свом наслову садрже придев постколонијално или именицу постколонијализам (видети на пример Вукчевић 2005; Каранфиловић 2011; Владушић 2013; Милановић 2014; Миладинов 2015; Драгомировић 2016; Гвозден 2011; Гвозден 2013). На основу доступних информација, преовладава утисак да изостаје активна реинтерпретација теоријских текстова о постколонијализму и њихова евентуална реконтекстуализација (за један покушај постколонијалног читања канонског дела српске књижевности *Африке* Растка Петровића в. Гвозден 2014).

Но постоје и изузеци. Убедљиво најбољи приказ Саидове мисли изложио је Зоран Милутиновић у књизи *Сусрећ на шрећем* месту у опширном поглављу „Културни идентитети после империје – изазов компаративној књижевности“ (Милутиновић 2006: 21-82; в. Гвозден 2008), док је најозбиљније критичко читање постколонијализма предочио Владимир Тасић у огледу „Алегорија колебљивог фундаменталисте“ (2009), о чему ће још бити речи. Можда је у овом контексту

потребно нагласити да су обојица аутора одавно напустили Србију и академске каријере наставили у англосаксонском свету. Исто тако, главни ток истраживања постколонијалне књижевности код нас повезан је са катедрама за англистику, о чему најбоље сведочи зборник *Нова лица светске књижевности* (2012), који су приредиле Аријана Лубурић Цвијановић и Владислава Гордић Петковић.

Као што потврђује и његова рецепција у Србији, постколонијализам се састоји од скупа теорија и различитих приступа књижевној анализи који се баве књижевношћу написаном на енглеском језику у земљама које су биле и остале колоније других земаља (Bressler 2007: 200). Ово одређење, блиско ранијем термину књижевност комонвелта, речито указује на важан проблем постколонијалних студија, јер се термин постколонијално своди на оквир англосаксонске доминације и на текстове писане искључиво на енглеском језику, што знатно отежава могућу примену задобијених увида другде. Јасно је да је ово одређење преуско, али оно разоткрива облик академског конформизма који се често везује за постколонијалне приступе везане за алегорије нације, рода и класе на основу одабраних примера. Овоме се мора додати да је реторика постколонијалног академског дискурса урођена у језик постструктурализма који је настао у првом свету (без знатнијег задржавања на импликацијама тог језика). Може се, наравно, оправдано тврдити да је постколонијална теорија постојала дуго пре него што је настало име које је описује, али се тиме не може занемарити именоване које је продукт идеологија инструменталног ума везаног превасходно за инситутиције Запада.

Сходно томе, уколико желимо да говоримо о постколонијалној теорији требало би препознати антиномије везане за исписивање њених граница, њеног предмета, њеног уоквиравања, зачараног кретања од идеално замишљеног предмета до његовог практичног одређења. Чињеница је да она нема свој речник, али и да је подвукла црвеном бојом речи као што су: империјализам, расизам, национализам, центар, маргина, хибридно, разлика, универзалност, отпор, репрезентација, субалтерно (подређено), етницитет, језик, феминизам, историја, место, образовање, производња, миграција, ропство, отпор, представљање, разлика, раса, род, место, историографија, филозофија, лингвистика, екоколонијализам, економимезис, културни империјализам... Овај речник потврђује да је постколонијална теорија (критика), премда тежи дисциплинарном присуству на америчким универзитетима, много више доктрина, него дисциплина.

Приручници за компаративну књижевност, који се често објављују последњих неколико деценија, подразумевају приказ актуелног стања дисциплине, усредсређују се на савремене методолошке приступе и настоје да буду израз шире заједнице или генерације компаратиста. Срећна околност је што новији аутори, барем од приручника Сузан Баснет из 1993. године, нису склони стварању лаж-

ног консензуса, већ настоје да подручје компаратистичких истраживања прикажу као отворено, динамично и конфликтно. Пример за такав приступ је и *Прејлед комјаративне књижевности, свейске књижевности и комјаративних студија културе* (2013) који су уредили канадски компаратиста Стивен Тетеш де Зепетнек и индијска компаратисткиња Тутун Мукерџи. Тетеш је у последње две деценије учинио веома много за компаратистику на подручју Северне Америке, а сада је, у складу с глобалним кретањима, ујединио снаге са Тутун Мукерџи, професорком на Универзитету у Хајдерабаду у Индији, како би сачинили обиман преглед од преко петсто страница који садржи тридесет и шест радова четрдесеторо аутора и ауторки из Сједињених Америчких Држава и Канаде (безмало половина сарадника), Индије, Шпаније, Белгије, Ирске, Италије, Грчке, Аустралије, Нигерије, Египта, Кине, Француске, Швајцарске и Немачке. Избор аутора и тема је одраз ширих кретања у компаратистици у протекле две деценије која је, углавном се користећи енглеским језиком као својим *lingua franca*, постала глобална, или се барем тако чини из северноамеричке перспективе надахнуте постколонијалним студијама.

Наравно, познато је да је дисциплина још од времена Ренеа Велека уроњена у реторику кризе, па се у том смислу може ишчитавати и овај зборник (в. Гвозден 2011б). Познато је да дисциплине пролазе кроз дубоке промене бивајући изнутра оспорене, али је важно узети у обзир да криза наступа тек када је неколико елемената задовољено, односно претходно мора да постоји нормативни објект проучавања; одређени скуп теорија и методолошких процедура употребљених у приступу објекту; скуп индивидуа које практикују његову анализу и интерпретацију. Неспорно је да дуга историја дисциплине, многобројне публикације и различите активности које обављају компаратисти, оцртавају оквире институционалног поља које је широко прихваћено и обухвата истраживање улоге путника, превода, међународне књижевне размене, имагологије, културног посредовања, рецепције, утицаја, подражавања, адаптације, књижевне морфологије и жанрова, теорије и поетика, књижевних митова. Чињеница је да сталну кризу, заједно са раширеним осећањем нелагоде, дугујемо богатству и динамици које карактеришу нашу дисциплину.

Стога не изненађује то што овај зборник показује да се компаратисти на почетку ХХI stoleћа и даље баве истим питањима која су постављена више од века раније: Шта је предмет изучавања компаративне књижевности? Како поређење може бити предмет било чега? Ако појединачне књижевности имају каноне, шта би био компаратистички канон? Како компаратисти бирају оно што пореде? Да ли је компаративна књижевност дисциплина или је само поље проучавања? Да ли постоји светска књижевности, или нужно морамо говорити о светским књижевностима?... Историја компаративне књижевности обележена је жустрим дебатама које сежу до најра-

нијих фаза употребе термина почетком XIX века и трају све до данас; разлика је углавном у томе на који корпус текстова и културних објеката се односе ова питања, чиме на значају добија политичка на- супрот методолошкој димензији.

Други део зборника излаже преглед кретања у компаратистици у различитим деловима света, а сви радови – осим првог који гласи „Афричке књижевности као светске књижевности“ – имају истоветан почетни део наслова „Компаративна књижевност на/у...“, а наставак садржи следеће географско-лингвистичке одреднице: арапском, кинеском, француском, немачком, иберијском шпанском и португалском, индијским језицима, италијанском; затим у латиноамеричким студијама, у Русији и Средњој и Источној Европи и, *last but not least*, у Сједињеним Америчким Државама. Шта се може закључити након читања ових, иначе веома корисних радова? Крајем XX века несумњиво је наступила нова фаза компаративне књижевности: док на Западу она запада у кризу, доживљава брз развој у Азији, нарочито у Кини и Индији. Бавећи се аналогијама, афинитетима, апропријацијама и разликама, постколонијална компаративна књижевност себе покушава да одреди кроз есенцијално и фундаментално признавање другог и отварање према другом. У том смислу треба разумети и често цитирану књигу Гајатри Спивак Смрт дисциплине (Spivak 2003), која је покушај да се пронађе, узимајући у обзир особености друштвеног контекста у Сједињеним Државама, одговарајући политички и етички оквир за деловање компаратистике у време постхуманистичке глобализације.

Из нашег угла посебно је, наравно, занимљив текст о компаратистици у Русији и Средњој и Источној Европи, чији аутори су Александра Берлина и Стивен Тетеша, нарочито онај део који се односи на јужнословенски, односно превасходно на српски, хрватски и словеначки контекст, где је компаративна књижевност имала сјајан замах од краја XIX века и постигла добре резултате у осветљавању и контекстуализацији националних књижевности и изради вредносних оквира и хоризоната видљивости. За много ће то бити разочаравајуће, али овим компаратистичким традицијама заједно посвећен је један пасус у којем се, рецимо, наводи да у Србији постоји овећи корпус компаративних студија о фолклору, премда би се могло рећи да је у XX веку доминантно било истраживање рецепције страних писаца у Србији (односно Југославији). Уз то, погрешно се наводи да је 2000. основан Одсек за компаративну књижевност у Београду (реч је заправо о Новом Саду), а мешају се београдска Катедра за општу књижевност и Институт за књижевност и уметност (који је остварио низ значајних пројеката из компаратистике, махом под руководством Зорана Константиновића). Хрватској компаратистици је неоправдано посвећено свега три реда, које наводим у целости: „У Хрватској, истраживања из области компаративне књижевност изводе се при

Академији наука и уметности, а постоји и Одсјек за компаративну књижевност на Свеучилишту у Загребу, где су понуђене и дипломске и последипломске студије“ (Tötösy, Mukherjee 2013: 345). Најподробније је приказана словеначка компаратистика, где се помињу и поједина имена (А. Оцвирк, Д. Долинар, М. Јуван, Т. Вирк), јер су се аутори ослонили на рад Кристофа Јацека Козака, објављен у једном од зборника који је раније уредио Тетеша (није тешко закључити да би било добро да се објаве и слични радови на енглеском језику о хрватској и српској компаратистици, које свакако завређују барем нешто више пажње и прецизнији приказ него што је то овде случај).

Шта говоре уврштени примери конкретних компаратистичких истраживања? Чини ми се да су они сагласни са претходном јеретичком дијагнозом да компаративне студије културе тешко могу доћи до предмета који би био дугорочно оправдан, осим ако се не би под њиховим окриљем објединили филозофски, филолошки и уметнички факултети. А изгледа да ни то не би било довољно. Наиме, први рад се односи на тему мајчинства у афричким књижевностима и културама, што на први поглед делује као тема без обала са есенцијалистичким примесима хуманистике из XIX века која сања о птичјој перспективи из које би могла да сагледа и прикаже свет. Већ се у сажетку овог рада ауторке Реми Акуџоби може прочитати да се у њему „анализира место и улогу жена у афричкој традицији и испитује положај жене у производњи, кружењу и потрошњи мајчинства као нечег светог, као и снажна духовна компонента живота жене онако како је она приказана у афричкој литератури и култури“ (Tötösy, Mukherjee 2013: 371). Разумем жељу да се на обједињени начин прикаже Африка, али морам да кажем да то личи на Гуливеров поглед на Лилипутанце – пошто је за њих џин, он једним погледом разумева њихову економију, културу, ратоводство, установе. То је, чини се, основни проблем једног дела студија културе: иако помпезно најављују своју постколонијалну перспективу, уместо скромних јединица анализе, који захтева специфичне компетенције, иде се у ширину која прикрива разлике и колонизује дух. Замислимо само какве би реакције међу скептицима изазвао текст који би се звао „Европске литературе и културе и универзалија мајчинства“. На срећу, много је убедљивији текст Бавје Тивариу „Светске књижевности на примеру Џојса, Раоа и Борхеса“. Ауторка поставља важна питања типолошке компаратистике у постколонијалном контексту: зашто се Џојс сматра важном фигуром у Латинској Америци и Јужној Азији? Да ли су различити индијски језици (нпр. бенгалски, хинду) реаговали другачије на Џојсову естетику? Ако јесу, који се политички разлози налазе у позадини такве разлике? Тивари на занимљив начин, кроз роман Раја Раоа Кантапура (1938) и Борхесове приче, анализира шта се дешава са пријемом Џојсовог *Уликса* на два различита континента.

Критичке примедбе на рачун зборника су начелне природе и односе се на разумевање концепата граница, глобализације, идеје компаративних студија културе и изостанак тематизације проблема етнолитературе. Већ се на првој страници у уводном уредничком тексту каже да наш свет нема граница. Док посматрам драму која се дешава широм света са емигрантима (сетимо се трагедије код италијанског острва Лампедуза, трогодишњег дечака Алана Курдија који се утопио у Средоземном мору или најновијег случаја „камиона смрти“ у Ирској), избеглицама и многобројним људима који немају финансијске могућности да отпутују ни до суседног села, чини ми се да ствар није толико једноставна и да садржи призивак академског елитизма, што је не чини плаузибилном за већи део човечанства. Осим тога, у овом зборнику важну улогу игра мисао Ђорђа Агамбена, који је одавно позвао хуманистику да за главног протагонисту узме фигуру избеглице што руши све наше идеје о суверенитету, мобилности, боравишту, људским правима. Према појмовном индексу на крају зборника, видимо да се реч глобализација често помињала у радовима, али је утисак да је остала неодређена, односно неутрална, мада би се управо о њој могло дискутовати, уколико не желимо њен позитивитет да постулирамо као метафизичку претпоставку компаративних изучавања књижевности и културе.

Глобализацијски процеси делују на многобројне аспекте литеарне комуникације: на преобликовање односа националне и светске књижевности; превредновање колонијалног литеарног наслеђа и афирмисање постколонијалних књижевности; онтолошки статус књижевно-уметничког дела (нови медији, интернет и сл); образовни систем и литеарне установе. Они такође отварају питање медијских монопола и њиховог утицаја на слободу стваралаштва; динамику међузависности високе (елитне) и ниске (популарне) књижевности; проблеме културне доминације итд. Деловање глобализације на сферу културе се често посматра песимистички и преовлађује критичко гледиште које глобализацију поистовећује са победоносним походом хомогенизоване, вестернизоване, потрошачке културе и посматра је као продужетак западног културног империјализма. Према овом становишту, забрињавајуће је што уметнички производи настали далеко од друштва којем се обраћају, од непосредних страхова, стремљења, радости и других осећања стварају расцеп, пукотину коју ће, на дуге стазе, попунити други, често много приземнији садржаји, који једнако као тржиште само с другим предзнаком, замагљују изворни проблем доброг и достојанственог живота. Већину прича о људима, животу и вредностима не причају више ни црква, ни школа, нити књиге које имају нешто да кажу, ма колико то могло бити предмет расправе, већ далеки конгломерати који имају нешто да продају – то је чињеница која се мора експлицирати у свакој дискусији о хуманистичким наукама данас.

Критичка размишљања налазимо и код француског компаратисте Данијела-Анрија Пажоа у тексту који је изложио на конференцији „Сусрет култура“, одржаној на Филозофском факулету у Новом Саду 2006. године. Наиме, он такође, сматрајући да се данас опасно манипулише појмовима идентитета и разлике,² иступа против културе која се тумачи на основу „антрополошког или магловито социолошког концепта“, јер се она супротставља концепту културе заснованом на слободном избору. Пажо је још један у низу критичара јединства културне свести³ оличене у концепту мултикултурализма који он види као „умножавање друштава затворених у себе“ (Пажо 2006: 24). Француски компаратиста жели да говори о интеркултуралности, односно о симболичком посредовању манифестованом у књижевности, што пред истраживача поставља три нивоа размишљања: 1) описивање механизма размене, сусрета, односа између књижевности и култура; 2) проучавање специфичних књижевних облика које преузимају књижевни и културни односи („књижевност посредовања“); 3) проучавање веза књижевности и акултурације (Пажо 2006: 25–26). Пажо иступа против популарне постколонијалне идеје „културне хибридизације и укрштања“ (Х. Баба)⁴ и залаже се за идеју „сусрета, било уједначеног било допуњујућег“ (Пажо 2006: 27). Исто тако, он веома критички говори о једној могућој утопији: „Интеркултуралност може, у хуманистичкој перспективи која јој чини част, тежити и стремити ка томе да се културе у сусрету све боље разумеју и познају. Али ни са најбољим намерама, намера се не може помешати са начелом проучавања“ (Пажо 2006: 27).

Наш награђивани писац из Канаде Владимир Тасић у огледу „Алегорија колебљивог фундаменталисте“ уверљиво критикује саме темеље доминантне интеркултурне херменеутике настале под утицајем постколонијалне теорије и у неку руку представља опширан коментар на познати Кишов став да ће наша књижевност за Запад бити увек занимљива само као егзотика. Есеј започиње описом уоби-

2 Има и компаратиста који много оштрије говоре против таквих тенденција: „У доба када су ‘разлика’ и ‘идентитет’ свеprisутни и неизбежни термини у новом компаратизму утемељеном на ‘култури’, можда је важно да подсетимо на то колико могу бити препредена поређења, колико увредљива и одурна“ (Mitchell 1996: 324).

3 „Сложићемо се да је, осим у ужасним изузецима које представљају извесни тоталитаризми, сваки културни простор потпуно плурикултуралан“ (Пажо 2006: 24).

4 У утицајном огледу „Културна разноликост и културне разлике“, Баба утемељује своју теорију „трећег простора исказивања“. Трећи простор не темељи се на егзотизму или мултикултурализму, већ се односи на артикулисање хибридности изван сваког поларитета. Трећи простор чине „дискурзивни простори или услови који јамче да смисао и симболи културе немају примордијално јединство или утврђеност, да чак истоветни знакови могу бити присвојени, преведени и реисторизовани“ (Bhabha 1994: 37). Трећи простор је место на којем се преговара о идентитету и где постајемо не ово или оно већ где постајемо ми сами какви јесмо. Питање је, наравно, да ли је трећи простор тек нова замена за традиционалне обрасце јединства свести које Баба критикује.

чајеног prizora из једне северноамеричке корпорацијске књижаре (ни српске се додуше не разликују много) у којој су на истакнутом месту бестселери Халеда Хосеинија, мемоари Азар Нафиси *Чиишање Лолиће у Техерану*, роман *Колебљиви фундаменџалисџа* Мосина Ха-мида, писца пакистанског порекла. Иако би неко то можда могао да помисли, овде није реч о преводима, већ о делима аутора који пишу на енглеском и живе у Енглеској или Сједињеним Америчким Државама. Ипак, јасно је да се на неки начин, не само тематиком књига, потенцира њихово порекло, односно идеја да су представници нечега. Огромна је популарност писаца попут Ђампе Лахири (код нас су преведени романи *Имењак* и *Нова земља* и збирка прича *Тумач болести*), добитнице Пулицерове награде, која упркос наглашеном етницитету и одговарајућој књижевној тематици (бенгалско порекло, рођена у Лондону), пише на енглеском и представља производ елитног Бернард колеџа и бостонске школе писања. Она је продукт метрополе као и канадски писац кенијско-индијског порекла М. С. Васанџи, добитник награде Комонвелта и двоструки добитник Гилера, који је похађао МИТ и докторирао нуклеарну физику. Ови писци, као и многи други који данас уживају популарност на Западу, пишу на енглеском и тематски се везују за земљу порекла или искуство емиграције. Они припадају новој књижевно-критичкој категорији унутар англофоних књижевности: етно-литератури (етно-лит), која пружа угодну илузију о сопственој отворености према другим културама, нарочито према онима које је могуће посматрати као „одметничке државе“. У питању је, дакле, пажње вредан комерцијални подухват, повезан с политичким и пропагандним интересима.

Тасић посебну пажњу обраћа на Хамидов роман *Колебљиви фундаменџалисџа* који је присутан у свим књижарама, а хвалоспеви су, мада роман има озбиљне мане и у композицији и у „идеологији“, објављени у водећим часописима и новинама. Захваљујући медијском посредовању (нпр. Опра Винфри) роман се, као жанр, вратио у XIX век, када је „недостатак“ фикције као измишљене приче надокнађиван поверењем у ауторску инстанцу. Данас ако пишете, на пример, о самоубиству пожељно је да на резимеу имате два или три покушаја. Очигледна рђава последица свега је, на пример, чињеница да је етно-лит готово сасвим потиснуо преводну књижевност на наводно мултикултуралном тржишту Северне Америке. Тржиште из структуралних разлога производи неку врсту припитомљеног егзотизма – од егзотичног другог се сад тражи да сам себе представља, али на језику империје, након завршених највиших школа у тој истој империји. Такво егзотично треба да буде, како бележи Рави Хаж, канадски писац либанског порекла, „модификовано – не превише аутентично, не превише зачињено, не превише ароматично, таман толико да подсети на фантазије о другим местима“. Укратко, своје корене фетишизују људи без корена, односно, тачније, људи

који су у великој мери укореењени у империјалној култури. При том, академски ауторитет утемељује и – образујући уреднике, критичаре, менаџере, читаоце – репродукује тржишно пожељну илузију 207 аутентичности: елитно образован емигрантски аутор (најчешће носилац неке престижне стипендије) који пише не енглеском идеалан је представник етничке Ствари. Најбољи одговор на питање зашто је то тако даје, како открива Тасић, Ајџаз Ахамад у обимној књизи *У теорији*. Управо је теорија, како је даље подробно показано, преводну литературу прогласила секундарном и произвела сурогат који Тасић назива етно-лит. Ахмад раскринкава гестове читавања јединствене свести хетерогеним групама и појединцима. Он, критикујући пре свега Едварда Саида и Фредрика Џејмсона, демонтира појам трећесветске литературе и показује да тако нешто не може бити кохерентан објект било каквог теоријског знања, али јесте ваљан објект за издавачке корпорације, политичке интересе колонијалне метрополе, па чак и за конзервативне теоретичаре против којих се наводно бори. Резултат су, као што показује пример *Коледљивој фундаменџалистије*, кобна уопштавања која изневеравају културну разноликост једнако као класични примери из XIX века које наводи Саид, само са другачијим предзнаком. Тасић показује да медијски успех у метрополи заправо најчешће значи да је задовољен њен бизарни укус за страно које заправо и није страно, јер се заборавља да се језик и култура међусобно подупиру. Литерарна цена је висока, јер аутори који амбициозно и одважно пишу на својим језицима данас готово никако не могу да постану део машине која дефинише успех.

„Када заиста... почиње пост-колонијално?“, запитала се Ела Шохат у једном незаобилазном тексту за ову проблематику (Shohat 1992: 103). Заиста, где се окончавају империјални тропи, када престаје реторика империје? Један могући одговор на питање Еле Шохат дао је Ариф Дирлик: „Онда када су интелектуалци из трећег света доспели у академске установе првог света“ (Dirlik 1994: 339). Схваћена на овај начин, постколонијална перспектива представља покушај регруписања интелектуалаца без јасне локације под јединственим именом. Стога постколонијално није опис нечега, конкретног простора и времена, већ дискурс који настоји да створи свет у оквиру слике о себи коју имају постколонијални интелектуалци. Циљ је у извесном смислу остварен – већа видљивост академских интелектуалаца пореклом из трећег света као покретача и твораца културне критике. Управо због оваквог лоцирања, приметно је да постколонијални критичари критикују пређашње форме идеолошке хегемоније, али и да мало говоре о савременим конфигурацијама моћи. Могло би се стога говорити о проблему постколонијалног хронотопа. Јасно је да, с једне стране, просторна хомогенизација и обједињена темпоралност не успевају да у себе укључе различите политичке конфигура-

ције; с друге стране, сви имамо посла са америчком културном хегемонијом и са економском хегемонијом неолибералне биополитике. Отуда постколонијалном теоријом владају тензије између епистемолошког и хронолошког. Ентони Гиденс је у праву када каже да се суштина глобалног космополитизма састоји у „трансформисању простора и времена... деловању из даљине“ (Баба 2004: 525), али и даље постоје неасимиловани агенси које видокруг моћи маргинализује, јер се, као што бива, глобус смањује за оне који га поседују.

Постколонијална теорија жели да каже да се главни проблем односи на борбу која се јавља када једна култура почне да доминира над другом културом. Као што је већ речено, велики део постколонијалних критичких радова се бави алегоријом националне или етничке припадности у романима или филмовима чији су аутори из бивших (или садашњих) колонија, али не смемо заборавити да се проблем не исцрпљује, нити решава унутар културалистичких премиса. У *Марксизму и филозофији језика* (1929), Михаил Бахтин је, далеко пре савремене културалистичке моде, оправдано иступао против затварања културе у (мета)концепт свести: „идеалистичка филозофија културе и психологистичка културологија, ма колико велике методолошке разлике међу њима биле, чине исту основну грешку. Локализујући идеологију у свести, оне претварају науку о идеологијама у науку о свести и њеним законима, трансценденталним или емпириопсихолошким – свеједно“ (Бахтин 1980: 12). Култура хомогенизује и хетерогенизује: када је реч о западној уметности говоримо о контрадискурсима, о уметничком делу које је отпор историји и знак историје (Ролан Барт), и критичкој књижевности, о два типа реализма (о ономе који приказује ствари какве мислимо да јесу и о ономе који хоће да их прикаже какве заиста јесу), авангарди... Одлазећи на многобројне међународне скупове, слушате бескрајне низове радова о појединим ауторима и њиховим припадностима, а да при том најчешће не буде постављено ниједно битно питање како везано за саму уметност, тако и за критеријуме избора предмета истраживања. Да ли они текстови које видимо као националне алегорије могу бити прихваћени као аутентични текстови књижевности трећег света, док су остали искључени? Утисак је да се још увек на догматски и суптилан начин појачава колонијална политика и обнавља дискурс расијализма, који не признају право на „истинску“, „праву“ уметност колонизованих. Колонизовани уметник је, у многобројним савременим постколонијалним интерпретацијама, увек гласноговорник нечега. То значи да он нема стваралачку субјективност, односно да је на неки начин „управљивији“, „податнији“, „јаснији“ од уметника са запада, који се просуђује, чак и кад је реч о алегорији, кроз концептуалну призму. Могло би се чак рећи да, упркос другачијој реторици, још увек постоји цена прихватања. Према познатој критици Ајђаза Ахмада, постколонијална теорија

је „клин постмодернизма који настоји да колонизује књижевности изван Европе и њених северноамеричких изданака“ (Ahmad 1997: 276; в. такође Ahmad 1992). Потребно је подвући и да алегоризација уистину није никаква специфичност трећег света: „Европски роман, у својим многобројним варијантама, повезиван је са идејама ‘типичности’ и ‘социјалног’, док већи део писаних наратива произведених у првом свету чак и данас смешта индивидуалну причу у фундаментални однос према неком ширем искуству“ (Ahmad 1995: 82). Премда нико не зна ко ће на крају постати алегорија, често је трећи свет одређен искуством споља убачених феномена, и овде се управо ради о праву да се не буде алегорија и да се не потврђује, кроз различита академска лукаства, подела на оне који производе историју и оне који су њен предмет. У оваквом приступу проблем идентитета је лоше постављен и обесмишљава слободан развој појединца и заједнице. Субјект и идентитет јесу, у својој есенцијалној форми, претрпели ударе критика свести, семиотике и постструктурализма, али се парадоксално као последица успона „теорије“ јавило бескрајно умножавање замишљених идентитета, праћено њиховом реесенцијализацијом, као да велики број сам по себи може да разреши изворни проблем „празнине“.

Бојим се да и сама представа о аутономном и самопроизведеном културном и уметничком идентитету, као и представа о самодоволној економији или сувереној политици, мора да буде дискурзивно конструисана кроз „друго“, кроз систем сличности и разлика, кроз клизање означитеља. „Да ли су други људи прави?“, питао је 1550. године, попут поменутих Стернових фикционалних ликова, Хуан Сепулведа Бартоломеа де лас Казас у познатој распри у Ваљадолиду (Hernandez 2001). Као што показују дебате из раног модерног доба (али и ранији грчки примери, попут познатих правила, Хомеровог и Херодотовог), други није стабилан, али јесте конститутивни други. Дискурс цивилизације подразумева симболичку производњу конститутивне другости, али тиме се другост не ослобађа терета идентитета. Једна тема је стога заводљивост културализма који проблеме преноси у раван припитомљене академске расправе. Сасвим друга тема јесте околност да нам (бивши?) трећи свет обува патике, облачи мајице и уграђује микрочипове у наше „паметне“ уређаје. Карло Полањи говори о овом процесу као одвајању економије од друштва, процесу који је био повезан са консолидацијом капитализма и који је потраживао претварање земље и радне снаге у робу. Постколонијална теорија тешко успева да нешто каже о хетерохронији и хетеротопији точкова историје, и рекао бих да зато упрошћава сложеност њиховог обртања. Одсуство есенцијализма, и инсистирање на бескрајном плуралитету где процесе политичке естетизације подижемо на n-ти степен, спречава да говоримо о стварности капитализма, и о његовој улози у стварању света и биополитике.

На први поглед неком ће деловати примамљиво то што колонијално за постколонијалну теорију није маргинални споредни заплет у некој широј причи (нпр. прелаз из феудализма у капитализам у Европи), али он или она ће често пренебрегнути потешкоћу са којом мора да се суочи свако мишљење трећег света, а то је преношење капитализма ван Европе и Запада, где му је некад био центар, и расипање у периферији која тежи да постане нови центар. Колонизација јесте догађај од глобалног значаја, али не означавају ли прави постколонијализам, на пример, пресађивање капитализма у Кину или новија кретања у Бразилу. На делу је нова међународна подела рада, децентрирање капитализма, тријумфални поход транснационалних корпорација, што све доприноси утиску да је капитализам постао глобална апстракција.⁵ Као што истиче Ајһаз Ахмад, „оно што свету даје јединство није хуманистичка идеологија већ свирепа борба између капитала и рада која је сада строго и суштински глобална по свом карактеру“ (Ahmad 1995: 80). Иако нас свет робе прожима, треба и даље обраћати пажњу на неједнаке политичко-економске услове у којима се производи знање. Велико питање је локални контекст, односно политика места, коју капитализам присваја у виду етносела, органске хране, *world music*, неолибералне реформе универзитета за тржиште и слично. Српска културна историја доказује да неједнакост структура води ка томе да се упињемо да докажемо да имамо културу, уместо да је, уколико заиста постоји, живимо. Постколонијализам често окончава као институционализација диспропорције у производњи знања, кроз коју интелектуалци који нису у метрополи морају доказати да познају евро-америчко знање како би задобили кредибилитет (ово је, наравно, важан момент и унутар саме Европе и њених подела на запад и исток, север и југ). Обрнут правац доказивања наравно не важи, па се добија асиметрично (не)знање и укидање епистемолошких права других (ово је нарочито видљиво у употреби извора, јер је приметно да западни критичари политика својих влада, попут Ноама Чомског, врло ретко посежу за било каквим знањем произведеним у држави коју они виде као жртву америчке хегемоније или глобалног капитализма).

Као што је још тврдио Имануел Волерстин, свет одавно није скуп засебних националних економија, већ јединствени економски систем који настоји да преноси богатство од сиромашних до богатих земаља: „Наслеђе неједнакости, уведено и учвршћено током колонијализма остало је до данас у највећој мери нетакнуто“ (Алварез 2001: 59). Чињеница да нам водећи компаратисти казују да је уместо доба сличности дошло доба разлике, али је утисак да се разлика ослања превише на историју, док је за политику потребна садашњост. Величање разлика може да буде опасна слепа улица, јер „они који

5 Видети Hall 1996: 257. „Опстанак у економској арени постао је опсесија која доминира политиком све до локалног нивоа“ (Закс 2001: 29).

плуралност посматрају као вредност по себи, очигледно нису запазили запањујуће маштовиту разноликост форми, које, рецимо, може преузети расизам“ (Eagleton 2000: 15). Ела Шохат скреће пажњу да антиесенцијалистички нагласак постколонијалног дискурса понекад обесмишљава сваки покушај да се обнови или преиспише заједничка, општа прошлост као нека врста идеализације (Shohat 1992: 109). Вреди се такође подсетити да према Фројдовој антропологији производи културе нису толико истина, доброта и лепота, колико кривица, садизам и аутодеструкција. Напоследку, велики проблем са којим културолошка критика мора да се избори јесте њена претерана индуктивност. Чињеница је да се савременој постколонијалној пролиферацији писања о књижевности и идентитету може изнети стари приговор који је Рене Велек својевремено изрекао на рачун француске компаратистике – дисциплина/доктрина пати од недостатка синтезе.

За крај вратићу се још један тренутак на тле књижевности, толико важно за постколонијалну теорију. Познати оглед Гајатри Чакраворти Спивак, чији наслов на енглеском гласи „Can the subaltern speak“, на српски је преведен као „Могу ли подређени да говоре“ (Спивак 2011). Реч субалтерно потиче из латинског, и означава субординацију, подређеност, најчешће у војном смислу, али и у људском уопште. На први поглед не постоји проблем да реч буде преведена као подређени. И сам бих је вероватно тако превео да нисам пре неколико година поново прочитао Андрићеву причу „Црвен цвет“ (1951). Место и време радње односи се на Босну у време Аустро-Угарске окупације, а приповедач нас упознаје са једним ограниченим наставником Србином који воли да буде шраф империје и настоји да у име апстрактне моћи у ученицима угаси сваку клицу самосталности. Његов карактер делимично условавава и породични контекст: „Отац му је био пијаница, и насилник, тип ситног, субалтерног, чиновника из велике и сложене администрације огромне аустријске царевине“ (Андрић 1977: 153–154). Андрић, добар познавалац речи и велики стилиста, није одабрао одомаћене речи које је имао на располагању (на пример речи потчињен, понижен, подређен), већ се определио за туђицу, за неодомаћени придев субалтеран, јер је овде уистину реч о туђем, премда није реч о једноставној етничкој другости, нити о некој далекој и непознатој империји. На основу шкртог текстуалног трага рекао бих да је овај насилни, мали човек, тај ситни делић велике и сложене администрације и сам сложен: он је, постколонијалним речником речено, и субалтеран, хибридан и живи расцепљен у међупростору етничке припадности, империје и идеологије. Али не верујем да би постколонијална теорија волела да се њиме бави. Како проговорити у име господина Чокрљановића? Како разумети његову субалтерност? Зашто би било ко говорио у његово име? Постоји ли утопија која би њему дозволила да он сам

нешто каже или да спроведе сопствену визију силе или милости. И како се он, као мисаона хипотеза о савремености, уклапа у речи оних који говоре о нацији и класи? Где би уопште било место овог субалтерног чиновника у „теорији“? Мени се чини да он стоји као тачка отпора сваком уопштавању субалтерног које је десупстанцијализовано, односно лишено конкретног политичког именованја. Сходно томе, у говору приповедача Чокрљановић је добио управо оно место које заслужује. Иако ми је овај фикционални лик земљак, не желим да га слушам, бежим од њега и од сваке алегорије, јер ми се чини да је он, слично као и његов син, постколонијалан и подређен на један сасвим ужасан начин.

ЛИТЕРАТУРА

- Алварез, Клод. „Наука“. *Речник развоја: водич кроз знање као моћ*. Ур. Вофганг Закс. Превели Љубица Станковић и Владимир Гвозден. Нови Сад: Светови, 2001. 58–74.
- Андрић, Иво. *Кућа на осами и друге њиријоветике*. Сарајево: Свјетлост, 1977.
- Ахмад, Ајдаз. „Оријентализам и касније: амбиваленција и метрополитански положај у делу“. *Летхойис Машице срјске* 4 (2014): 443–509.
- Баба, Хоми. „Постмодернизам/постколонијализам“. *Кришички термини истјорије уметностии*. Ур. Роберт С. Нелсон, Ричард Шиф. Нови Сад: Светови, 2004. 517–535.
- Баба, Хоми. *Смештање културе*. Прево Растко Јовановић. Београд: Београдски круг, 2004.
- Бахтин, Михаил. *Марксизам и филозофија језика*. Прев. Радован Матијасевић. Београд: Нолит, 1980.
- Bhabha, H. *The Location of Culture*. New York: Routledge, 1994.
- Владушић, Слободан. „Постколонијална критика, књижевна аксиологија, српска књижевност“. *Срјска књижевна кришика и културна њолишика у друјој њоловини ХХ века*. Ур. Милан Радуловић. Београд: Институт за књижевност и уметност, 2013. 487–496.
- Вукчевић, Радојка. „Колонијална и постколонијална теорија“. *Летхойис Машице срјске* 1-2 (2015): 218–225. (Интервју са Хомијем Бабом.)
- Гвозден, Владимир. „Аматерски интелектуалац: Саидов *Ansatzpunkt*“. *Поља* 452 (2008): 115–121.
- Гвозден, Владимир. „Африка Растка Петровића: постколонијално читање“. *Пушхойис: часојис за њушхойисну књижевност* 1–2 (2014): 261–270.
- Гвозден, Владимир. „Постколонијалне студије“. *Прејледни речник компаративистичке терминологије у књижевностии у култури*. Ур. Бојана Стојановић Пантовић, Миодраг Радовић, Владимир Гвозден. Нови Сад: Академска књига, 2011а. 305–308.

- Гвозден, Владимир. „Криза компаративне књижевности“. *Преиледни речник компаративистичке терминологије у књижевности и култури*. Ур. Бојана Стојановић Пантовић, Миодраг Радовић, Владимир Гвозден. Нови Сад: Академска књига, 2011б. 218–222.
- Гвозден, Владимир. „О бичевима, точковима, празнинама и другим (не) битним стварима: колонијализам, културализам политика“. *Сивар* 5 (2013): 201–214.
- Гвозден, Владимир. *Српска њујорксна култура 1914–1940*. Београд: Службени гласник, 2011.
- Драгомировић, Драган. „Постколонијална критика и постколонијална теорија (о неким проблемима термина и дисциплине“. *Компаративна књижевност: теорија, тумачења, перспективе*. Ур. Адријана Марчетић, Зорица Бечановић Николић, Весна Елез. Београд: Филолошки факултет, 2016. 171–180.
- Eagleton, Terry. *The Idea of Culture*. Malden (Mass.): Blackwell, 2000.
- Закс, Волфганг. „Један свет“. *Речник развоја: водич кроз знање као моћ*. Ур. Волфганг Закс. Превели Љубица Станковић и Владимир Гвозден. Нови Сад: Светови, 2001. 24–39.
- Јанг, Роберт Ц. С. *Постколонијализам: сасвим крајњак увод*. Превели Ивана Буљ и Игор Јавор. Београд: Службени гласник, 2013.
- Каранфиловић, Наташа. „Постколонијална теорија и глобални феминизам“. *Увод у родне теорије*. Нови Сад: Mediterran publishing, 2011. 231–240.
- Лерис, Мишел. *Фантомска Африка*. Превела Соња Сегић. Нови Сад: Киша, 2015.
- Лубурић, Аријана и Владислава Гордић Петковић (ур.). *Нова лица свејске књижевности: есеји о постколонијалној либералној култури*. Нови Сад: Културни центар Новог Сада, 2012.
- Миладинов, Бранислава. „Постколонијална теорија: преглед проблема“. *Анали Филолошког факултета* 2 (2015): 159–197.
- Милановић, Жељко. „Постколонијалне студије, постдемократија, књижевност“. *Летпис Машице српске* 4 (2014): 418–426.
- Милутиновић, Зоран. *Сусрети на ирећем месту*. Београд: Геопоетика, 2005.
- Пажо, Данијел-Анри. „Од мултикултурализма до интеркултуралности“. *Сусрети култура: зборник радова*. Нови Сад, Филозофски факултет, 2006. 23–29.
- Саид, Едвард. *Оријентализам*. Превела Дринка Гојковић. Београд: Чигоја, 2000.
- Саид, Едвард. *Култура и империјализам*. Превела Весна Богојевић. Београд: Београдски круг, 2002.
- Сезер, Еме. *Расправа о колонијализму*. Превела Славица Милетић. Београд: Факултет за медије и комуникације, 2015.
- Спивак, Гајатри Чакраворти. *Кријика постколонијалној ума*. Прево Ранко Мاستиловић. Београд: Београдски круг, 2003.
- Спивак, Гајатри Чакраворти. „Могу ли подређени да говоре“. Прев. Наташа Каранфиловић и Аријана Лубурић Цвијановић. *Поља* 468 (2011): 91–132.

- Тасић, Владимир. *Ударање тилевизора: колебање иоскултуре*. Нови Сад: Адреса, 2009.
- Фанон, Франц. *Презрени на свијету*. Превела Вера Франгеш. Загреб: Стварност, 1973.
- Фанон, Франц. *Презрени на свећу*. Превела Оља Петронић. Београд: Факултет за медије и комуникације, 2017.
- Фанон, Франц. *Црна кожа, беле маске*. Прев. Оља Петронић. Нови Сад: Mediterran Publishing, 2015.
- Ahmad, Aijaz. *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso, 1992.
- Ahmad, Aijaz. „Jameson’s Rhetoric of Otherness and the ‘National Allegory’“. *The Post-Colonial Studies Reader*. Ур. Bill Aschroft, Gareth Griffiths, Helen Tiffin. London and New York: Routledge, 1995. 84–92.
- Ahmad, Aijaz. „The Politics of Literary Postcoloniality“. *Contemporary Postcolonial Theory*. Ур. Padmini Mongia. London: Reader, 1997. 276–293.
- Bressler, Charles E. *Literary Criticism: An Introduction to Theory and Practice*. Upper Saddle River: Pearson Prentice Hall, 2007.
- Divković, Mirko. „Colo (colui, cultum)“. *Latinsko-hrvatski rječnik za škole*. Zagreb: Hrvatsko-slavonsko-dalmatinska zemaljska vlada, 1900. 203–204.
- Dirlik, Arif. „The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism“. *Critical Inquiry* 2 (1994): 328–356.
- Hall, Stuart. „When was ‘the Post-Colonial’? Thinking at the Limit“. *The Post-Colonial Question*. Ур. Ian Chambers, Lidia Curti. London and New York: Routledge, 1996. 242–260.
- Hall, Stuart. „Cultural Composition: Stuart Hall on Ethnicity and the Discursive Turn“. *Race, Rhetoric, and the Postcolonial*. Ур. Gary A. Olson and Lynn Worsham. Albany: State University of New York Press (разговор са Julie Drew), 1999. 205–239.
- Hernandez Bonar Ludwig (2001). „The Las Casas-Sepúlveda Controversy: 1550-1551“, *Ex Post Facto*, San Francisco State University, 10: 95–104. http://userwww.sfsu.edu/epf/journal_archive/volume_X,_2001/hernandez_b.pdf, (датум приступа 12. 04. 2013).
- Mitchell, W. J. T. „Why comparisons are odious“. *World Literature Today* 2 (1996): 321–324.
- Mishra, Vijay и Bob Hodge. „What was Postcolonialism?“. *New Literary History* 3 (2005): 375–402.
- Spivak, Gayatri Chakravorty. *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press, 2003.
- Shohat, Ella. „Notes on the Post-Colonial“. *Social Text* 31/32 (1992): 99–113.
- Tötösy, Steven de Zepetnek и Tutun Mukherjee (ур.). *Companion to Comparative Literature, World Literatures, and Comparative Cultural Studies*. Bangalore: Foundation Books, 2013.

Vladimir Gvozden

Postcolonialism and Comparative Literature

Summary

The adjective postcolonial, as well as the noun postcolonialism, can have different meanings in different uses, which, in accordance with the etymology of the word “colony”, are difficult to distinguish. Postcolonial studies have demonstrated through their best examples the ability to deal with power relations in different contexts, and to shed light on empire-building processes, as well as on the impact of colonization on postcolonial history, economics, science, and the cultural production of colonized peoples. As the British comparatist Susan Bassnett underlines, the entry of the term “postcolonial” on the critical scene is one of the most significant events for comparative literature in the 20th century. This paper analyzes the connections between postcolonialism, postcolonial (literary) criticism and comparative literature. The paper first presents a brief overview of the development of postcolonial studies, then briefly describes their reception in Serbian culture; the central part is devoted, through selected examples, to the ways in which comparative studies have responded to the challenges of postcolonial critique. Finally, based on the Vladimir Tasić’s essay “Allegory of the reluctant fundamentalist”, critical remarks were made about the dominant ideological settings of postcolonial culturalism (ethno-literature, exoticism) from the perspective of Serbian literature and culture.

Keywords: literature, theory, hegemony, subaltern, ethnofiction, culture, allegory, globalisation, exotism, capitalism

Примљено: 13. 6. 2020.

Прихваћено: 21. 12. 2020.