

Uloga postkolonijalne misli u redefiniranju zapadne vizije svijeta

Žana Damjanović

Filozofski fakultet, Novi Sad, Srbija

Sažetak

Više od tri decenije nakon objavljivanja Saidova Orijentalizma čini se neophodnim preispitati učinak postkolonijalne misli. Nakon višedecenijskog nastojanja postkolonijalnih kritičara da ukažu na mehanizme kojima se kolonijalni subjekt konstruira kao inferiorni drugi, svijet 21. st. još uvijek robuje istim stereotipima i istim manihejskim kategorizacijama čovječanstva. Zato neki kritičari smatraju da je postkolonijalizam zapao u ćorsokak, te da je ciljeve i osnovne postulate ove teorije potrebno redefinirati u skladu s novim globalističkim tokovima. Međutim, nesumnjivo značajno dostignuće postkolonijalne kritike jeste u tome što je pokazala da je neprestano preispitivanje nekih od osnovnih pretpostavki evropske misli neophodno da bi se evrocentrična vizija svijeta, konstruirana u akademskim krugovima zapadnog društva i zasnovana na isključivanju velike većine svjetske populacije, destabilizirala. Postkolonijalni femizam i feminizam Trećeg svijeta, kao teorije koje kombiniraju potrebu za rasnom, klasnom i rodnom ravnopravnošću, predstavljaju nove oblike dijaloga i borbe protiv opresivnih društvenih sistema, a postkolonijalna teorija neprestano širi polje interesiranja kako bi obuhvatila pojmove kao što su autonomija, kosmopolitizam i dijaspora, kao ključne koncepte nove ere postkolonijalnog svijeta.

Pojam postkolonijalizma

Premda je doba kolonijalnog osvajanja odavno prošlo, kolonijalizam nije nestao sa svjetske scene. Novi svjetski poredak i bez direktne vladavine omogućava različit stepen ekonomskog, političkog i kulturnog upliva u bivše kolonije u kojima, kao i u kolonizatorskim zemljama, još uvijek postoji neka vrsta pritiska koji predstavlja nastavak nekadašnjih kolonijalnih odnosa. Posljedice koje je kolonijalizam imao na kolonizirane zemlje predmet su izučavanja relativno nove teorijske discipline, postkolonijalnih studija.

Postkolonijalna teorija poprište je mnogih bitki, a jedna od njih jeste i terminološka gdje sam prefiks *post-* izaziva više debata nego termin *kolonijalni*. Naime, dok neki kritičari insistiraju na odvojenom pisanju prefiksa (*post-kolonijalizam*) kao odlučujućem vremenskom markeru procesa dekolonizacije, drugi upravo nastoje osporiti hronološku podjelu na kolonijalizam i ono što dolazi poslije njega, s obzirom na to da postkolonijalno stanje počinje još u toku kolonijalizacije, a ne nakon nje, pa je stoga neprekinuti termin *postkolonijalizam* primjereniji dugoj historiji posljedica kolonijalizma. Prefiks *post-*, nadalje, dovodi postkolonijalizam u vezu s drugim “post” fenomenima, kao što su postmodernizam i poststrukturalizam, pa se postkolonijalna teorija i postkolonijalne studije posmatraju kao postrukturalističke, a postkolonijalno stanje kao dio općeg stanja postmodernosti. Zato neki kritičari nastoje povući granicu između termina *postkolonijalizam* i *postkolonijalnost*, gdje bi prvi termin predstavljao teoriju, a drugi kompleksno stanje koje označava posljedice kolonijalne okupacije. Postkolonijalizam je, dakle, teorija koja pokazuje na koji je način kolonijalizam preoblikovao moderni svijet naglašavajući činjenicu da taj proces još uvijek traje.

Korijeni postkolonijalne kritike

Značaj postkolonijalne teorije u savremenoj misli nije samo u preispitivanju geopolitičkih, socijalnih i psiholoških posljedica kolonijalizma, nego i u činjenici da postkolonijalna kritika dovodi u pitanje neke od temeljnih premisa na kojima počiva cjelokupno zapadno društvo.

Cilj postkolonijalnog diskursa jeste razotkrivanje mehanizama koji su omogućili da do tridesetih godina 20. st. evropske kolonijalne sile prošire svoju vlast na više od 80% planete. Kako su kolonijalni pohodi

na neevropske zemlje bili praćeni i odgovarajućom ideologijom čiji je cilj bilo opravdavanje vojno-političkog angažiranja Evrope u ostatku svijeta, razvio se specifičan kolonijalni diskurs koji je kolonijalnim osvajanjima dao dimenziju koja ih je učinila prihvatljivima evropskoj javnosti. Kolonijalni diskurs tako postaje instrument moći koji predstavlja sistem predstava o koloniziranom i kolonizatoru, kao i o njihovu međusobnom odnosu. Nastao u kolonizatorskom društvu, ovaj diskurs nastoji prenebrengnuti imperijalne eksploatatorske ciljeve i značaj kolonijalnih osvajanja u uspostavljanju odnosa na svjetskoj društveno-političkoj sceni i pokušava imperijalnu politiku pretvoriti u uzvišenu misiju unapređivanja koloniziranih zemalja putem trgovine i administracije, te kulturnog i moralnog usavršavanja. Sve to, naravno, podrazumijeva superiornost kolonizatorske kulture koja preuzima na sebe zadatak “spašavanja” i “civiliziranja” “primitivnih i zaostalih”, tj. “inferiornih” društava i rasa. Ovakav značaj kolonijalni diskurs duguje prije svega naučnim i kulturnim institucijama koje su teorijskim pretpostavkama na kojima počiva dale snagu i legitimitet naučne istine. Rasne predrasude i stereotipi, odranije prisutni kao dio predstave o *drugom*, s evropskom kolonijalnom ekspanzijom prerađeni su i intenzificirani u okviru naučnog diskursa koji razrađuje rasne taksonomije koje podržavaju ideologiju o evropskoj superiornosti. Inferiornost koloniziranog podrazumijeva se kao genetska predodređenost, a cjelokupnoj imperijalnoj ideologiji išao je naruku i socijalni darvinizam sa svojim idejama o evoluciji čovječanstva i opstanku najsposobnijih. Ono što daje naročitu težinu cijelom procesu jeste i činjenica da i kolonizirani počinje sagledavati samog sebe i vlastitu kulturu i tradiciju u okvirima ovog diskursa, što nadalje komplicira njegov položaj.

Postkolonijalni diskurs revidira temeljne pretpostavke kolonijalnog diskursa i nastoji razobličiti neke od ideja koje leže u osnovi evropske imperijalne vizije svijeta i čovječanstva, a konceptualni aparat za takav poduhvat postkolonijalni teoretičari zasnivaju na poststrukturalističkim i dekonstruktivističkim principima. Poststrukturalistička teorija, kako ističe Lila Gandi, dovodi u pitanje osnovne ideje humanizma koji svojim sekularnim i antropocentričnim obrazovnim programom njeguje dostignuća “čovečanstva”, ali u svojoj osnovi sadrži kontradiktornost koja se ogleda u činjenici da uza sve svoje nastojanje da proizvede “reprezentativna ljudska bića” nameće i niz kulturnih, društvenih i ekonomskih

ograničenja na samo svojstvo “čovečnosti”.¹ Za poststrukturaliste je svaka univerzalna i normativna postulacija racionalne jednakosti totalitarna i ukida mogućnost *drugosti* i različitosti, a Gandijeva se poziva na Fukoa, koji naglašava da kulturni i obrazovni program *studia humanitas* funkcionira kao dvostruka represija – u odnosu na one koje isključuje iz datog procesa i u odnosu na model i standard koji nameće onima kojima je namijenjen. Humanistička misao u svim svojim historijskim manifestacijama jedinstvena je u nastojanju da uspostavi simbiotičku vezu između kulture (ili znanja) i države. Ulaganje države u znanje služi prikrivanju kolaboracije između znanja i uspostavljanja odnosa dominacije. “Vlast i znanje nisu uzajamno povezani samo igrom interesa ili ideologija”, smatra Fuko te “ne postoji saznanje s jedne, a društvo s druge strane, ili nauka s jedne, a država s druge, nego postoje fundamentalni oblici vlasti-znanja [...] Mi pripadamo jednoj inkvizitorskoj civilizaciji koja služeći se, sada već vijekovima, sve složenijim oblicima, koji ipak svi proistječu iz istog obrasca, prakticira izvlačenje, pomjeranje, prikupljanje znanja.”²

Polazeći od poststrukturalističkih i dekonstruktivističkih principa, postkolonijalna teorija preispituje i osnovne ideje prosvjetiteljstva koje proklamira čovjekovu ličnu slobodu, građansku jednakost i pravo čovjeka na kritičko mišljenje i proglašava razum vrhovnim sudijom u svemu, smatrajući ga osnovnom pokretačkom snagom historije. Fuko naglašava da se u 17. st. javlja historijsko-politički diskurs koji “pretenduje na istinitost i na pravo, ali to čini isključujući sam sebe, i to izričito, iz pravno-filozofske univerzalnosti”, čime se “postulira jedno pravo obeleženo asimetrijom, koje funkcioniše kao privilegija koju treba zadržati za sebe ili ponovo steći, riječ je o nametanju jedne istine koja funkcionira kao nekakvo oružje. Za subjekt koji se služi takvim diskursom, univerzalna istina i opće pravo predstavljaju iluzije ili zamke.”³

U postkolonijalnoj interpretaciji prosvjetiteljske ideje predstavljaju svođenje univerzalne strukture ljudske egzistencije na normativno stanje zrele racionalnosti, koja je i sama vrijednost, ponikla iz specifične

¹ V. Gandhi, L., *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, Allen & Unwin, St. Leonards, N. S. W, 1998, str. 26.

² V. Fuko, M., *Predavanja*, prevela Frida Filipović, Bratstvo – Jedinstvo, Novi Sad, 1990, str. 17–20.

³ *Ibid.*, str. 74.

historičnosti evropskih društava. Ovakva slika ljudskog isključuje mogućnost postojanja ljudskog bića na bilo koji drugi način i proizvodi cirkularnu definiciju “ne-zrelosti” i “neljudskosti”, što vodi ka karakterističnoj imperijalnoj hijerarhiji evropske “zrelosti” i “detinjastog” karaktera koloniziranog *drugog*.⁴ Postkolonijalna teorija posebno naglašava ovu sklonost kolonijalnog diskursa da posmatra svijet u okviru opozicija kao što su *zrelost / nezrelost, civilizacija / barbarstvo, razvijeni / u razvoju, napredni / primitivni* i naročito ističe paralelu između *djetinjstva i kolonijalnog stanja*. Polazeći od Deridinih dekonstruktivističkih principa analize binarnih opozicija koja pokazuje da je svaka rigidna kategorizacija neodrživa, postkolonijalna teorija nastoji opovrgnuti imperijalnu binarnu logiku na kojoj se zasniva kolonijalni diskurs.

Međutim, iako se u djelima Fukoa, Deride i Lakana može naći kritika zapadne racionalnosti kao suštinski rasističke i imperijalističke, poststrukturalisti se ne bave direktno pitanjem kolonijalizma i postkolonijalnog stanja. Ipak, antihumanistička i poststrukturalistička misao ponudila je postkolonijalnoj teoriji “viđenje zapadne moći kao simptoma zapadne epistemologije i pedagogije”⁵, a Lakanova teorija o nesvjesnom, koju on razrađuje kao kombinaciju Freudove psihoanalize i strukturalističke analize jezika, te njegove ideje o “fazi ogledala” u razvoju subjekta, imale su značajan utjecaj na razmatranje *drugosti* kao jednog od ključnih pojmova postkolonijalnog diskursa.

Nastojeći postkolonijalnu teoriju smjestiti u okvire moderne misli, Gandijeva ukazuje na korijene postkolonijalizma u marksističkim teorijama koje upozoravaju na vezu kolonijalizma i globalizacije kapitala, ali podvlači da postkolonijalni teoretičari, ma koliko to izgledalo paradoksalno, optužuju marksiste upravo za nedovoljno kritičan stav prema kolonijalnoj historiji i ideologiji, kao i za nedovoljno uvažavanje historijske, kulturne i političke specifičnosti koloniziranog svijeta.⁶

Postkolonijalni diskurs Edwarda Saída, Homija Bhabhe i Gayatrija Chakravortyja Spivaka

Na poststrukturalističkoj i postmodernističkoj misli Faulcalta, Derri-

⁴ V. Gandhi, *L. op. cit.*, str. 31.

⁵ *Ibid.*, str. 47.

⁶ *Ibid.*, str. 22–24.

de i Lacana počivaju i djela najznačajnijih postkolonijalnih teoretičara Edwarda Saída, Homija Bhabhe i Gayatrija Chakravortyja Spivaka.

Svojim djelom *Orijentalizam* iz 1978. godine, koje se smatra okosnicom cjelokupne postkolonijalne teorije, Edward Said pokreće niz debata o odnosu Istoka i Zapada i o načinu na koji se sprovodi dominacija Zapada nad ostatkom svijeta. Orijent, naime, “nije samo sused Evrope; on je i mesto najvećih, najbogatijih i najstarijih evropskih kolonija, izvor njenih civilizacija i jezika, njen suparnik u kulturi i jedna od njenih najdubljih i najčešćih slika o Drugome. Uz to, Orijent je pomogao da se Evropa (ili Zapad) definiše kao njegova kontrastna slika, ideja, ličnost, iskustvo [...] Orijent je sastavni deo evropske materijalne civilizacije i kulture. U kulturnom, pa čak i ideološkom pogledu, orijentalizam to izražava i reprezentuje jednim oblikom diskursa koji nalazi podršku u institucijama, vokabularu, akademskoj nauci, slikovnosti, doktrinama, čak i kolonijalnoj birokratiji i kolonijalnim stilovima.”⁷ Said svoje stavove zasniva na Faucaltovoj ideji o bliskoj vezi između znanja i moći i nastoji pokazati da se od kasnog 18. st. formira sistem naučnih disciplina koje se bave Orijentom na način koji vodi ka uspostavljanju zapadnog stila dominacije, restrukturiranja i posjedovanja vlasti nad Orijentom. Otuda je “orijentalizam vredniji kao znak evroatlanske moći nad Orijentom nego kao istinit diskurs o Orijentu.”⁸

Gayatri Chakravorty Spivak i Homi Bhabha uzimaju Saidov *Orijentalizam* kao polazište za svoje teorije, pa su neki kritičari ovu trojku nazivali “svetim trojstvom” postkolonijalne teorije. Spivakova i Bhabha mijenjaju i proširuju Saidovo djelo, svako od njih na sebi svojstven način, stavljajući naglasak na različite političke vizije i teme i primjenjujući u analizi različite metodološke procedure. Kako Bart Moor–Gilbert ističe, Said u *Orijentalizmu* insistira na činjenici da se dominantna sila uspješno “maksimizirala” na račun podređenih naroda, koji su tokom kolonizacije ostali uglavnom pasivni i ućutkani, pa se otuda i Saidova analiza gotovo isključivo bavi diskursom i djelovanjem kolonizatora i na taj način nesvjesno podržava neravnotežu koju kritizira. Spivakova nastoji ispraviti ovaj paradoks tako što usmjerava pažnju na kolonizirane narode i njihove nasljednike u neokolonijalnoj eri i bavi se književnim,

⁷ Said, Edvard V., *Orijentalizam*, prevela sa engleskog Drinka Gojković, Biblioteka XX vek, Beograd, 2008, str. 10.

⁸ *Ibid.*, str. 15.

historijskim, kulturnim i ekonomskim tekstovima koji pokušavaju opisati život društveno i ekonomski obespravljenih grupa koje ostaju “nevidljive” čak i u postkolonijalnim tekstovima, jer se mnogi od njih bave dominantnijom zapadnom elitom nego samim postkolonijalnim subjektom. U tu svrhu ona pozajmljuje od italijanskog komunista Gramshija termin *subaltern* i primjenjuje ga u analizi situacije podređenih naroda Trećeg svijeta, posebno Indije, da bi kasnije tim terminom obuhvatila različite marginalizirane kategorije stanovništva, kako u zemljama Trećeg svijeta tako i Zapada. Ona se naročito bavi problemom reprezentacije, odnosno pitanjem da li su podređeni u stanju da predstavljaju sami sebe ili su osuđeni da ih vječito na jedan izobličen način predstavljaju oni koji ih eksploatiraju. U svom eseju “*Mogu li subalterni govoriti?*”, ona zaključuje da ne postoji mjesto s kojeg bi ove marginalizirane grupe mogle progovoriti i obznaniti vlastite interese i iskustvo pod vlastitim uvjetima. Spivakova insistira na činjenici da je glas podređenih, kao u slučaju indijske žene u diskusiji oko običaja samožrtvovanja udovica, glas ventrilokvista: i oni koji eksploatiraju podređene, kao i oni koji zagovaraju njihova prava, stavljajući se u poziciju da ih predstavljaju i time sugerirajući da znaju šta podređeni misle i osjećaju, podjednako isključuju glas samog subalternog subjekta.⁹

Pored toga, ona nastoji pokazati da zapadni sistemi znanja koji su podupirali zapadni kolonijalizam mogu biti iskorišteni u svrhu preispitivanja i kritiziranja samog tog sistema. U tom smislu, poststrukturalističke teorije Derride, Faulcalt i Lacana nisu za nju samo novi oblik intelektualnog imperijalizma, nego i konceptualni aparat koji joj omogućava da preispita kulturne i filozofske osnove zapadnog imperijalizma.

I Homi Bhabha zasniva svoje djelo na idejama poststrukturalizma i dekonstrukcije, ali se mnogo više nego Spivakova bavi psihoanalitičkim teorijama Freuda, Lacana i posebno Fanona u čijem djelu *Crna koža, bijele maske* naročito cijeni stav da u odnosu kolonizatora i koloniziranog obje strane zavise jedna od druge i da je svakoj neophodna ona druga za konstituiranje vlastitog identiteta, pa makar to bilo i samo zato da bi

⁹ Moore–Gilbert, B., “*Spivak and Bhabha*”, *A companion to Postcolonial Studies: An Historical Introduction*, (eds.) Schwarz, H., Sangeeta, R., Blackwell Publishing, 2000, str. 452–453.

definirala ono što nije.¹⁰ Ono što je po njemu teorijski novina i politički od krucijalnog značaja u savremenim kritičkim tokovima jeste potreba da se promišlja izvan okvira prvobitne subjektivnosti i da se pažnja usmjeri na one momente ili procese koji nastaju tokom artikulacije kulturnih razlika. U odnosu između kolonizatora i koloniziranog otvara se jedan međuprostor koji stvara uvjete za novi postkolonijalni identitet. Demografija novog internacionalizma, smatra Bhabha, jeste historija postkolonijalnih migracija, velikih društvenih izmještanja, poetika egzila, tmurna proza političkih i ekonomskih izbjeglica – naša javna slika otkriva se kroz svoje diskontinuitete, nejednakosti i manjine. Na temelju Lacanove psihoanalitičke teorije, postmodernističkih ideja i Derridine dekonstrukcije, Bhabha nastoji otvoriti put ka “konceptualizaciji jedne *internacionalne* kulture, zasnovane ne na egzotičnosti multikulturalizma ili raznolikosti kultura, nego na zapisivanju i artikulaciji *hibridnosti* kulture”.¹¹ Pored koncepta *hibridnosti* i *ambivalentnosti*, Bhabha svojim djelom uvodi i pojam *mimikrije* koji u njegovoj verziji predstavlja strateško izvrtanje procesa dominacije i način otpora koloniziranih naroda, pa tako postaje jedan od ključnih termina postkolonijalne teorije.

Postkolonijalna književnost

Dok su političke i ekonomske posljedice kolonijalizma lahko uočljive, posljedice koje je kolonijalno iskustvo imalo na percepciju svijeta i sopstvenog identiteta kolonijalnog subjekta ne mogu se tako jednostavno izraziti. Čini se, ipak, da ih je najlakše artikulirati kroz neki oblik umjetnosti, najčešće kroz književnost. Zato je postkolonijalna književnost predmet razmatranja postkolonijalnih teoretičara koji u djelima Chinua Achebea, Doris Lessing, Salmana Rušdija, Jamaica Kincaida, Dereka Walcota, V. S. Naipaula i drugih pronalaze bogatstvo kolonijalnog iskustva kojima će ilustrovati vlastite teorije.

Iako postoje izvjesna neslaganja oko toga šta sve spada u postkolonijalnu književnost, uglavnom se ovim terminom označava savremena književnost koja je nastala u bivšim britanskim kolonijama, što podrazumijeva dijelove Afrike, Karibe, Indiju, Bangladeš, Maleziju, Maltu,

¹⁰ *Ibid.*, str. 458.

¹¹ Videti Bhabha, H., *The Location of Culture*, Routledge, New York and London, 1994, str. 19–39.

Pakistan, Singapur, Šri Lanku i ostrva u Južnom Pacifiku, a neki autori, kao što su Bill Ashcroft, Gareth Griffiths i Helen Tiffin, u postkolonijalnu književnost svrstavaju i književnost Australije, Kanade i Sjedinjenih Američkih Država. Stav većine teoretičara jeste, međutim, da se američka književnost ne može smatrati postkolonijalnom, s obzirom da su SAD stekle nezavisnost mnogo prije ostalih kolonija, a sadašnja pozicija SAD kao svjetske sile svakako je isključuje iz ove klasifikacije. Afroamerička književnost, međutim, spada u postkolonijalnu zbog svojih afričkih korijena i “marginalnog” statusa.

Iako Ashcroft, Tiffin i Griffiths govore o književnosti koja je nastala u vrijeme kolonijalizma kao o postkolonijalnoj, tek je doba dekolonizacije donijelo kritičku refleksiju kolonijalnog iskustva, što je svakako jedna od najvažnijih karakteristika postkolonijalne književnosti. Književnost koja je nastajala u kolonijama nije imala tu kritičku notu, nego je, naprotiv, uprkos činjenici da opisuje pejzaže, običaje i jezik kolonizirane zemlje, privilegirala “centar” (metropolu) u odnosu na “margin” (koloniju). U takvoj književnosti nazire se želja za asimilacijom i apsorpcijom, želja da se bude “Englez više od Engleza”, kako to Said kaže.¹² Književnost je u koloniji bila pod direktnom kontrolom imperijalne vlasti i kao takva ograničavala mogućnost izražavanja drugačije perspektive kolonijalnog subjekta.¹³ Zato postkolonijalni diskurs predstavlja kritičko preispitivanje kolonijalnog diskursa, a postkolonijalna književnost nastoji otvoriti puteve za prevazilaženje ograničenja koja nametnuti imperijalni jezik stavlja pred kolonijalnog subjekta i traži nove jezičke forme pomoću kojih će izraziti kolonijalno iskustvo koje se odlikuje osjećanjima otuđenosti, izmještenosti i marginalnosti i pomoću kojih će na efikasan način artikulirati svoju različitost.

Imperija i kolonija: kolonijalni susret

Cjelokupna postkolonijalna teorija i književnost počivaju na analizi odnosa između imperije i kolonije. Ovaj kompleksni odnos može se analizirati na različite načine i na različitim nivoima – od historijskog do psihološkog, a svakako da postoje i izvjesne razlike u vezi s geografskim

¹² Navedeno prema Ashcroft et al., *The Empire Writes Back, Theory and practice in post-colonial literatures*, Routledge, London and New York, 1989, str. 4.

¹³ *Ibid.*, p. 5.

i kulturološkim osobenostima, kako pojedinih kolonija, tako i kolonijalnih sila. Lahko je, međutim, uočiti neke zajedničke karakteristike kolonijalnog diskursa koji čini suštinu ovog odnosa koji se razvija tokom tzv. kolonijalnog susreta i na kojem se temelji evropska dominacija nad nezapadnim svijetom. Među najznačajnije odlike kolonijalne vizije svijeta spadaju tzv. binarne opozicije iz kojih proizlazi podjela na “primitivna” i “civilizirana” društva, što vodi ka daljem polariziranju svijeta, rasa, kultura i kulturoloških obilježja koje će opravdavati kolonijalna osvajanja i rasnu diskriminaciju.

Okosnicu imperijalne vizije svijeta, kako to vidi Edward Said, čine velike generalizacije koje dijele svijet na različite kolektive: jezike, rase, tipove, boje, mentalitete, pri čemu ispod svake od ovih kategorija leži “rigidno binarna opozicija ‘naših’ i ‘njihovih’, u kojoj prvi uvek zloupotrebljavaju druge (čak u toj meri da ‘njihove’ pretvaraju isključivo u funkciju ‘naših’.) Tu opoziciju pojačale su ne samo antropologija, lingvistika i historija, nego, naravno, i Darwinova teza o preživljavanju i prirodnoj selekciji, kao i – ništa manje presudno – retorika visokog kulturalnog humanizma.”¹⁴

Pojam binarne opozicije potiče od Ferdinanda de Saussurea koji je u okviru strukturalističkih lingvističkih istraživanja posmatrao vezu između znaka i označenog kao binarnu opoziciju gdje se značenje formira ne samo na osnovu odnosa znaka i stvarnog objekta, nego i na osnovu njegove opozicije s drugim znakovima, a postkolonijalna teorija preuzima ga da označi *binarnu logiku imperijalizma* koja podrazumijeva sklonost zapadne misli da posmatra svijet u svjetlu binarnih suprotnosti, što čini temelj odnosa dominacije. Ovaj koncept leži u osnovi kolonijalnog diskursa na osnovu kojeg evropski imperijalisti, podržani cijelim sistemom naučnih disciplina, nastoje definisati odnose između Zapada i Istoka, odnosno između Evrope i ostatka svijeta. Ashcroft i dr. ponudili su hijerarhijski prikaz binarne opozicije na kojoj počiva imperijalizam:

kolonizator:	kolonizirani
bijelac:	crnac
civiliziran:	primitivan
napredan:	zaostao
dobar:	zao

¹⁴ Said, E., *Orijentalizam*, op. cit., str. 303.

lijep:	ružan
ljudski:	životinjski
učitelj:	učenik
ljekar:	pacijent

Cijela struktura može se čitati ne samo horizontalno nego i vertikalno, što rezultira jednostavnom predstavom svijeta: kolonizator, bijelac, civiliziran, napredan, dobar, lijep, human, učitelj i ljekar suprotstavljen je koloniziranom, crncu, primitivnom, zaostalom, zlom, ružnom i životinjskom, kojeg treba podučavati i liječiti od njegove nazadnosti i primitivizma. Takvo viđenje svijeta opravdava i upravo zahtijeva *civilizatorsku misiju*, koja u krajnjoj liniji predstavlja ništa drugo do oblik imperijalističkog uspostavljanja dominacije.¹⁵

Derrida smatra da je u svakoj binarnoj opoziciji jedna komponenta "privilegirana" i da teži „marginalizirati“ drugu. Zato je potrebno izvršiti decentriranje, odnosno destabilizaciju primarne komponente kako bi sekundarna komponenta binarnog para mogla privremeno oboriti hijerarhiju. Ovakva dekonstrukcija podrazumijeva tri koraka: prije svega potrebno je ukazati na odnose među opozicijama i razotkriti način na koji je jedna od njih privilegirana, a druga marginalizirana. Drugi korak jeste privremeno destabiliziranje ili decentriranje hijerarhije, a treći dekonstrukcija i jedne i druge komponente binarnog para.¹⁶ Potrebno je, dakle, u okviru iste opozicije uspostaviti drugačiji odnos tako što će se pažnja skrenuti sa dominantne komponente na marginaliziranu. No, nije dovoljno izvršiti prostu zamjenu uloga, jer zamijeniti dominantnu komponentu marginaliziranom znači ostati zarobljen u okviru iste binarne logike. S druge strane, dekonstrukcija ne podrazumijeva ni neutralizaciju opozicije, nego ukidanje dominacije u okviru opozicije i otvaranje prostora za *drugost* i različitost, te nastoji pokazati da se distinkcija između dviju komponenata binarne opozicije ne može zasnivati na prioritetu jedne ili druge.

U postkolonijalnoj teoriji ova binarna struktura imperijalne ideologije naziva se i *manihejstvom*, a sam termin upućuje na dualistički aspekt imperijalnog diskursa koji vidi svijet, kulturu, kao i sama bića

¹⁵ V. Ashcroft et al., *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, Routledge, London and New York, 2001, str. 23–27.

¹⁶ V. Fogarty, S., *Binary oppositions*, <http://www.com/php/stopics.php?rec=true&UID=122>.

kolonizatora i koloniziranog u manihejskim kategorijama dobra i zla.¹⁷ Takva lažna dilema koja neki kompleksan izbor svodi na dvije suprotstavljene mogućnosti naziva se u logici crno-bijela dilema i predstavlja oblik logičke greške karakteristične za totalitarne ideologije koje isključuju kompromis, ustupak i sredinu.¹⁸ Zato postkolonijalna teorija i književnost nastoje pokazati da je takva pojednostavljena vizija svijeta neodrživa, te da se između krajnjih tačaka ovakvih binarnih opozicija nalazi oblast ambivalentnosti, hibridnosti i kompleksnosti koja se opire ovoj imperijalnoj logici.¹⁹

Jedna od ključnih opozicija na kojima se temelji kolonijalni diskurs jeste opozicija primitivno / civilizirano. Mark Antliff i Patricia Leighton u svom razmatranju “primitivnog” govore o vremensko-prostornoj određenosti primitivnog koje se odlikuje stanjem “bezvremenosti” i ima konotaciju “iskonskog”, jer “‘primitivno’ svojom nepromenljivošću nužno dolazi u suprotnost sa svim što se menja ili razvija – sa ‘civilizovanim’.”²⁰ U tom smislu, “primitivnom” narodu osporava se mogućnost mijenjanja, napredovanja, sazrijevanja i ono zauvijek ostaje u stanju infantilnosti, odnosno inferiornosti u odnosu na “civilizirano” (zapadno) društvo. “Prostorno i vremensko”, nastavljaju Antliff i Leighton, “često se kombinuju u takvom diskursu, jer napustiti Zapad i ući u stranu kulturu znači ostaviti vlastitu ‘zrelu’ kulturu i ući u ‘infantilnu’ prošlost – za afričke, okeanijske i islamske kulture se kaže da su ogledalo ‘detinjstva’ zapadne civilizacije.”²¹

Opozicija primitivno / civilizirano proizvela je, dakle, niz stereotipa kojima se odlikuje kolonijalni diskurs. Stereotipi se odnose na “stan-

¹⁷ U svom osnovnom značenju manihejstvo se odnosi na učenje perzijskog filozofa i vjerskog reformatora Manija (216–277), koji je nastojao da učenja Zaratustre, Bude i Hrista uključi u jedinstven filozofski sistem. Ovo učenje bilo je organizirano kao “religija svjetlosti” koja iz iranskog mazdaizma preuzima dualizam dvaju vječnih principa, dobra i zla, svjetla i tame, koji se tokom historije nalaze u neprestanom sukobu.

¹⁸ V. Damnjanović, S., *Mali rečnik grešaka (ne samo) za novinare*, Media Art Service International, Novi Sad, 2005.

¹⁹ Ashcroft et al., *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, op.cit., p. 26.

²⁰ Antliff, M., Lejten, P., “Primitivno”, *Kritički termini istorije umetnosti*, (ur.) Nelson, Robert S. i Šif, Ričard; sa engleskog preveli Ljiljana Petrović i Predrag Šaponja, Svetovi, Novi Sad, 2004, str. 276.

²¹ *Ibid.*, str. 277.

dardizovane predstave o kulturnoj različitosti neke grupe²² i mada je zapadni svijet i mnogo prije kolonijalnih osvajanja dolazio u dodir s neevropskim kulturama i gradio o njima vlastite predstave i stereotipe, tokom perioda kolonizacije ove predstave bile su poduprte cijelim sistemom evrocentričnih antropoloških studija kojima je rukovodila zapadna naučna i kulturna elita. Predstave o afričkom “plemenitom divljaku” ili “barbarskom kanibalu”, o “mudrosti Istoka” koja je, međutim, statična, te joj se zato poriče mogućnost razvoja i transformacije, samo su neki od stereotipa koji determiniraju stavove Zapada prema zemljama i narodima Trećeg svijeta. Pri tome se zaboravlja, naglašava Said, da se radi samo o *predstavljaju*, a ne “prirodnom” odslikavanju Orijeanta, a ono što je orijentalni svijet učinilo shvatljivim i dalo mu identitet rezultat je čitava niza složenih manipulacija preko kojih je Zapad identificirao Orijent. “Zato što je generisano iz moći, znanje o Orijentu na svoj način *kreira* Orijent, Orijentalca i njegov svet,” a suština je u tome da je “Orijentalac *sadržan* u dominantnom okviru i *predstavljen* njime.”²³

Binarni par margina (periferija) / centar još je jedna opozicija koja odslikava imperijalnu podjelu svijeta, a naslanja se na opoziciju primitivno / civilizirano. Evropski imperijalizam, koji dostiže vrhunac u 19. st. kada industrijalizacija evropskog društva doživljava svoj puni zamah, kontrastira napredak Zapada s navodnom primitivnošću koloniziranih naroda i statičnošću istočnih kultura te proizvodi sliku svijeta u kojem Evropa predstavlja središte napretka, kulture, civilizacije, znanja i moći, dok ostatak svijeta spada u periferiju, odnosno marginu. Iako se može učiniti da ova binarna opozicija ima veze s geografskim pozicioniranjem, u suštini se radi o odnosu u strukturama moći koje djeluju na kompleksan način i utječu na različite slojeve ljudskog iskustva. Marginalnost podrazumijeva ograničen pristup strukturama moći i odnosi se na stanje karakteristično ne samo za bivše kolonijalne subjekte, nego i za različite grupe unutar jednog društva.

Osjećanjem marginalnosti bavili su se mnogi postkolonijalni teoretičari, a to je i centralna tema gotovo svih romana jednog od najznačajnijih postkolonijalnih književnika V. S. Naipaula. Ono što Naipaula

²² Eriksen, T. H., *Etnicitet i nacionalizam*; s engleskog prevela Aleksandra Bajazetov-Vučen, Biblioteka XX vek, Beograd, 2004, str. 48

²³ Said, E., *Orijentalizam*, op. cit., str. 58.

najviše zanima u okviru podjele na centralno i marginalno jeste način na koji se postkolonijalni subjekt hvata u koštac s vlastitim osjećanjem marginalnosti i utjecaj koji život na “margini” ima na njegovu ličnost i doživljaj sopstvenog integriteta. Tako pripovjedač u *Enigmi dolaska*, autobiografski lik, kaže da je, živeći na Trinidadu, uvjeren da je daleko od centra, “strpljivo čekao život u središtu stvari”,²⁴ da bi, kada stiže u Englesku, rekao: “Bio sam poput čoveka koji ulazi u svet iz nekog romana, odnosno knjige; koji ulazi u pravi svet.”²⁵ Paradoksalno, on zemlju u kojoj živi doživljava kao fikciju, a svijet izvan nje, koji je poznao samo iz knjiga i filmova, kao stvaran svijet. Taj “stvarni” svijet jeste, naravno, Evropa, a njegovo rodno ostrvo jeste zemlja bez historije i bez budućnosti, vještačka tvorevina, privremena i prolazna, zasnovana na temelju koji ne može izdržati solidnu građevinu. Odrastajući u takvom okruženju, Naipaulov postkolonijalni subjekt neminovno stječe utisak o krhkosti svijeta u kojem živi, a otuda i o vlastitoj ranjivosti i ugroženosti: “U mom karakteru bilo je da uočim mogućnost, odnosno izvesnost opadanja, čak i u momentu stvaranja”²⁶, kaže pripovjedač u *Enigmi dolaska*. Čini mu se da je sve što ga okružuje podložno propadanju i on instinktivno čezne za nekim čvrstim osloncem, koji konačno pronalazi u slici Britanske imperije, moćne i veličanstvene, sa slavnom historijom i bogatom kulturom i tradicijom, a koja mu se uporno nameće kako tokom školovanja kroz nastavni program i književna djela koja proučava, tako i u svakodnevnom životu, s proizvodima koji pristižu iz metropole, s naljepnicama na konzervama kondenziranog mlijeka koje prikazuju idilične, pastoralne scene engleskog pejzaža.

Međutim, kada postkolonijalni subjekt konačno izvede to putovanje s margine u centar, kada se suoči sa svim svojim iluzijama i zabludama i nauči da se nosi s njima, on postaje dio jednog sveobuhvatnog procesa preoblikovanja cjelokupnog svijeta koji nastupa nakon dekolonizacije. Kako Gordon Graham zapaža, posljedice propasti kolonijalnih carstava sredinom 20. st. bile su dvostruke. Prije svega, došlo je do promjena u antropološkim studijama koje sada, nasuprot nekadašnjem insistiranju na binarnim opozicijama pri proučavanju kulturnih razlika, negiraju

²⁴ Naipaul, V. S., *Enigma dolaska*, s engleskog prevela Aleksandra Jovanović, Plato, Beograd, 2004, str. 155.

²⁵ Ibid., 153.

²⁶ Ibid., 63–64.

moгуćnost jednostavnog poređenja na osnovu jednog jedinog parametra i insistiranjem na kulturnom i etičkom relativizmu podrivaju moralne osnove imperijalizma. Druga posljedica raspada kolonijalnih carstava jeste značajno kretanje naroda i kultura, pošto stanovnici bivših kolonija počinju naseljavati Evropu i tako stvaraju uslove “za kulturni pluralizam u samom srcu Zapada.”²⁷ S obzirom da potomci koloniziranih naroda žive širom svijeta, moglo bi nam se učiniti da je cio svijet postkolonijalni, smatra Ania Loomba,²⁸ a Homi Bhabha govori o “ambivalentnom međuprostoru” u kojem se konstruiraju cjelokupni kulturološki sistemi i koji reprezentira neodrživost koncepta hijerarhijske “čistoće” kultura. Polazeći od dekonstruktivističkih principa, Bhabha se koristi konceptom hibridnosti da pokaže da komponente binarne opozicije nisu nezavisne jedna od druge nego da se u velikoj mjeri međusobno uvjetuju i naslanjaju jedna na drugu, pa hibridnost otuda predstavlja način podrivanja binarne podjele svijeta na kojoj počiva odnos dominacije. U analizi odnosa između kolonizatora i koloniziranog on naglašava njihovu povezanost i uzajamnu zavisnost u konstrukciji vlastitih subjektiviteta te ne insistira na raznolikosti kultura ili multikulturalizmu, nego upravo na ovom “međuprostoru” kao glavnom nosiocu značenja kulture.²⁹

Hibridnost se često dovodi u vezu s mimikrijom i u nekim slučajevima gotovo je nemoguće napraviti razliku između ovaih dvaju fenomena, tim prije što se najčešće prepliću i dopunjavaju, djelujući zajedno s nekolicinom drugih faktora u oblikovanju identiteta postkolonijalnog subjekta. Pojam mimikrije prvobitno se odnosio na metod pomoću kojeg su kolonizatori dominirali i vladali koloniziranim zemljama u 19. st. i podrazumijevao je činjenicu da je imperija putem “civilizatorske misije” nametala koloniziranima jezik i sistem vrijednosti kolonizatorske kulture. Sve to vodilo je ka promjenama u ideologiji koloniziranih, da bi se cio proces završio imitiranjem dominantne kulture, što je na svojevrsan način potvrđivalo uvjerenje kolonizatora da se, kad je kolonija u pitanju, radi o “inferiornoj” kulturi čije jedino dostignuće

²⁷ Grejem, G., *Lik prošlosti: Filozofski pristup istoriji*; s engleskog preveo Risto Tubić, Plato, Beograd, 2002, str. 56.

²⁸ Loomba, A., *Colonialism/ Postcolonialism*, Routledge, London and New York, 1998, str. 7.

²⁹ V. Bhabha, H., *op.cit.*, pp. 19–40.

može biti nekakva “bijedna imitacija originala”.

Homi Bhabha razvija ovaj koncept polazeći od ideje da je mimikrija kako strategija moći, tako i otpora. Iako je mimikrija, kao strategija moći, način na koji kolonizator nastoji učvrstiti hegemoniju, navodeći koloniziranog da imitira oblike i vrijednosti dominantne kulture, ova strategija nikada ne može biti u potpunosti uspješna. Da bi uopće bilo moguće zadržati odnos dominacije koji počiva na ideji o suštinskoj razlici između “superiornih” i “inferiornih” naroda, kolonizirani mora ostati dovoljno različit od kolonizatora, naglašava Moore-Gilbert.³⁰ U suštini, kolonizator želi da mu kolonizirani bude što sličniji, ali nikako identičan – “skoro isti, ali ne potpuno”, odnosno “skoro isti, ali ne i bijel”,³¹ kako to formulira Bhabha. Ovo insistiranje na “kulturnoj razlici” dovodi u pitanje navodno “univerzalne” vrijednosti zapadne kulture na kojima se zasniva imperijalni projekt asimilacije, pa mimikrija otuda predstavlja kontradiktornu strukturu, zaključuje Moore-Gilbert.

Pored te ambivalentnosti samog kolonijalnog diskursa koja proizlazi iz insistiranja na asimilaciji i identifikaciji s dominantnom kulturom i istovremenom očuvanju razlike, mimikrija podvlači ambivalentnost u odnosu kolonizator–kolonizirani, pošto angliciziranje kolonijalnog subjekta pretpostavlja izvjesne poznate elemente i istovremeno naglašava razliku između kolonijalnog subjekta i njegova uzora. Kao “ironični kompromis”,³² mimikrija sadrži elemente komike i parodije, te kao svojevrsno ruganje podriva temelje kolonijalne ideje o superiornosti i uzvišenosti kolonizatorsko-civilizatorskog projekta. Ona tako postaje sredstvo otpora i manifestira se kroz prenaglašeno kopiranje jezika, manira i ideja “superiorne” kulture, gdje upravo insistiranje na toj “prenaglašenosti” ističe da se radi o “ponavljanju sa razlikom”, a ne o servilnosti i rpskoj imitaciji, smatra David Haddart.³³

Drugost, lični i kolektivni identitet u postkolonijalnoj teoriji

Značaj postkolonijalne teorije jeste, između ostalog, i u tome što redefinira pojam ličnog i kolektivnog identiteta. Tokom 19. i 20. st. pojam

³⁰ V. Moore-Gilbert, B., op. cit., str. 459.

³¹ Bhabha, H., op. cit., str. 86.

³² *Ibid.*, str. 86.

³³ Huddart, D., *Homi K. Bhabha*, Routledge, London and New York, 2005, str. 57.

identiteta, koji vodi porijeklo još od Parmenida i odnosi se na princip prema kojem svako biće uvijek i svuda mora biti jednako samo sebi da bi uopće bilo, počinje uključivati čitav niz kulturnih atributa kao što su karakter, iskustvo, društveni položaj ili način života. Lični identitet odnosi se na postojanu istovjetnost ličnosti uprkos svim promjenama u njoj i oko nje,³⁴ a slična istovjetnost, integritet i koherentnost dijelovi su onoga što čini kolektivni identitet. U savremenoj upotrebi pojam identiteta, kako Richard Mayer ističe, “sugeriše da individua prepoznaje sebe kroz stanje ili kvalitet koje deli sa drugima, bilo da je reč o rasi, religiji, rodu, seksualnosti, klasi ili kulturnom poreklu.”³⁵ Tako shvaćena ideja identiteta u vezi je s pokušajem pojedinca da pronađe svoje mjesto u svijetu i naglašava društveno-historijsku uvjetovanost identiteta koji se konstituira kroz osjećaj pripadnosti određenoj društvenoj grupi, ali i kroz različitost i višestruke odnose s drugim identitetima. Identitet se tako ne izražava samo kroz ono što jeste, nego i kroz ono što nije.

U postkolonijalnoj teoriji upravo takav odnos prema identitetu postaje od ključnog značaja, s obzirom na to da pozicioniranje jednog identiteta u radikalnu opoziciju prema drugom vodi ka onom što se naziva “sukob civilizacija.”³⁶ Osjećaj ugroženosti identiteta u dodiru s drugim kulturama pojačan je društveno-kulturnim promjenama nastalim usljed procesa globalizacije i proizvodi “krizu identiteta” koja se razrješava vraćanjem korijenima, tradicionalnim kulturama i identitetima, ali i afirmacijom različitosti, koja uključuje ideju izbora i negacije.

U razmatranju ličnog i kolektivnog identiteta u poskolonijalnoj kritici značajnu ulogu ima pojam *drugosti*, i to prije svega kao prihvatanje realnosti *drugog* i poimanja značaja *drugog* za nas same, za ono što jesmo. Ambivalentan odnos prema *drugom* i drugačijem ima svoju osnovu u strahu od nepoznatog, dok je razlika istovremeno nužno za definiranje vlastitog identiteta. Identitet se konstituira, između ostalog, i kroz različitost, tj. na osnovu razlike u odnosu na druge identitete. Pojam identiteta jeste višeznačan, a jedna od definicija naglašava da

³⁴ Krstić, D., *Psihološki rečnik*, IRO “Vuk Karadžić”, Beograd, 1988, str. 199.

³⁵ Mejer, R., “Identitet”, *Kritički termini istorije umetnosti*, op. cit., str. 418.

³⁶ Ang, I., “Difference”, *New Keywords: a revised vocabulary of culture and society*, Bennett, et al., (eds.), Blackwell Publishing, Oxford, 2005, str. 87.

je “identitet ono što nas razdvaja od drugih.”³⁷ S obzirom da se “isto” i “različito” često stavljaju u opoziciju, a “različito” definira naprosto kao negacija “istog”, “različito” će, kako naglašava Kevin Robins, predstavljati devijaciju norme (ili normalnog) te otuda ova dihotomija predstavlja korijen odnosa dominacije. Zato postkolonijalni diskurs teži da *drugost* oslobodi obilježja “drugačije od” i da je posmatra kao vrijednost po sebi, pa ta opozicija neće više biti izražena formulom $a / ne-a$ nego a / b , što u krajnjoj instanci vodi ka afirmaciji različitosti.³⁸

U tumačenju pojmova *drugosti* i identiteta postkolonijalna teorija mnogo duguje Lacanovoj ideji o fazi ogledala u razvoju djeteta. Lacan, naime, tvrdi da u razvoju djeteta postoji faza kada je ono zaokupljeno vlastitom slikom u ogledalu koja mu omogućava da postane svjesno sebe i svoje pozicije u fizičkom svijetu koji ga okružuje. Činjenica da do slike koju tako formira o sebi dijete ne mora doći putem pravog ogledala, nego mu za njeno formiranje mogu poslužiti drugi ljudi (prvenstveno majka), govori o značaju koju ova faza ima u daljem psihičkom razvoju djeteta, kao i o značaju *drugog* za definiranje vlastitog identiteta. Proces identifikacije, po Lacanu, podrazumijeva ne samo da dijete pokušava povezati sliku koju vidi u ogledalu (ili u drugome) sa samim sobom, nego se na neki način transformira tom slikom, koju preuzima i kojoj teži. U postkolonijalnom diskursu ova Lacanova teorija tumači odnos između kolonizatora i koloniziranog: za koloniziranog čovjeka slika koju kolonizator ima o njemu bit će presudna u formiranju njegove slike o samom sebi, dakle i u formiranju njegova identiteta. Kompleks inferiornosti tako se veže za ovaj proces “ogledanja” koloniziranog čovjeka u očima kolonizatora. Ovaj proces, međutim, ide i u obrnutom smjeru, pa je i kolonizirani ogledalo kolonizatoru.

Kada je u pitanju kolektivni identitet, Leela Gandhi prepoznaje u bivšim kolonijama nastojanje da zaborave svoju kolonijalnu prošlost, pojavu koja ona naziva “postkolonijalnom amnezijom”,³⁹ i objašnjava je željom za “samostvaranjem” i potrebom da se krene ispočetka i izbrišu bolne uspomene na kolonijalnu podređenost. Pozivajući se na Lacana i Freuda, Gandhi naglašava da je u procesu rekonstrukcije kontinuiteta

³⁷ Milutinović, V., *Postideologije*, Utopija, Beograd, 2008, str. 101.

³⁸ Robins, K., “Other”, *New Keywords*, op. cit., str. 250.

³⁹ Gandhi, L., op. cit., str. 4.

između kulturnog identiteta i prošlosti jednog naroda moguće uočiti dva tipa amnezije: neurotično potiskivanje i psihotično odbacivanje. Dok prva cenzurira i zamagljuje prošlost, druga vodi u razorni delirij.

Uloga (imperijalnog) jezika u postkolonijalnoj realnosti i književnosti

Jezik kao osnova kulturnog identiteta nezaobilazan je predmet analize postkolonijalnih kritičara. Kako Bill Ashcroft ističe, jezik je utemeljen u kulturnoj realnosti i snabdijeva nas pojmovima pomoću kojih se ta realnost konstituira i spoznaje.⁴⁰ Činjenica da su u bivšim kolonijama često istovremeno u upotrebi jezici indigenih naroda i jezik kolonizatora čini jezičku situaciju u tim zemljama veoma kompleksnom. Situacija u bivšim kolonijama takva je da je jezik kolonizatora postao dio ličnog i kolektivnog identiteta kolonijalnog subjekta i to prije svega putem obrazovanja koje je kolonizatorska vlast uvela u koloniziranim zemljama, a čiju je osnovu činilo proučavanje imperijalnog jezika i kulture, koji su predstavljani kao poželjni obrasci kojima je potrebno težiti. Svaki uspjeh u savladavanju kolonizatorskog jezika je ohrabrivan, dok se upotreba indigenih ili kreolskih jezika smatrala nazadnom i nepoželjnom. Sve to proizvelo je kod kolonijalnog subjekta osjećaj inferiornosti i nekompetentosti, te je promjena odnosa prema jeziku važan dio procesa dekolonizacije i oslobođenja bivših kolonija.

Među postkolonijalnim književnicima i teoretičarima neprestano je u toku diskusija oko toga da li je u okviru borbe protiv imperijalnog utjecaja potrebno insistirati na maternjem jeziku ili se i imperijalni jezik može iskoristiti kao sredstvo u toj borbi. Afrički pisac Ngugi wa Thiongo kaže da je harmonija koju je osjećao u svome maternjem jeziku dok je, odrastajući na afričkim plantažama, slušao priče koje su mu pripovijedale odrasli narušena onog trenutka kada je krenuo u kolonijalnu školu: "Jezik mog obrazovanja nije bio i jezik moje kulture."⁴¹ Kako je jezik po njemu najmoćnije imperijalno oružje koje predstavlja sredstvo "duhovnog podjarmljivanja" i koje je "zarobilo dušu" kolonijalnog subjekta, on zagovara potpuno odbacivanje engleskog jezika te odbija da se njime

⁴⁰ Ashcroft, B., *Post-Colonial Transformation*, Routledge, London and New York, 2001, str. 40.

⁴¹ *Ibid.*, str. 288.

koristi u svom radu, a time i da se povinuje onoj vrsti svijeta i stvarnosti koju taj jezik izražava, kao i političkoj dominaciji koju on podrazumijeva. Ovakav proces radikalne dekolonizacije vodi ka oporavku nacionalnog i etničkog identiteta otjelovljenog u maternjem jeziku. On smatra da misija afričkih književnika i mislilaca treba biti obogaćivanje vlastitog jezika, misli i kulture, te da oslobođenje afričkog naroda uključuje i oslobođenje od potrebe da se kolonizatorskim narodima dokazuje vrijednost afričke kulture i misli: “Zašto bi”, kaže Ngugi, “afrički pisac, ili bilo koji pisac, bio toliko opsjednut time da nečim iz svog maternjeg jezika obogati druge jezike? Zašto bi baš to bila njegova misija? Zašto se nikad nismo zapitali kako možemo obogatiti vlastiti jezik ili kako da “zgrabimo” iz bogatog humanističkog i demokratskog naslijeđa drugih naroda, iz drugih vremena i drugih podneblja, da bismo obogatili vlastito?”⁴² Ngugi tako ističe da je za bivše kolonijalne subjekte neophodno da se usmjere na sebe, na vlastiti jezik i vlastiti napredak. Njihov primarni interes treba biti Afrika i napredak afričke kulture, a ne slika koju će o Africi imati Evropa i ostatak svijeta.

Međutim, veliki broj postkolonijalnih intelektualaca smatra da i jezik kolonizatora može biti moćno sredstvo otpora, jer su “oni pisci koji pišu na engleskom iskoristili taj jezik kao kulturno sredstvo, medij pomoću kojeg publika širom svijeta može biti upoznata sa kulturno raznolikim post-kolonijalnim društvima.”⁴³ Među njima je i Chinua Achebe koji kaže: “Dat mi je ovaj jezik i ja namjeravam da se njime koristim.”⁴⁴

Postkolonijalizam – (još uvijek) nova ili (već) zastarjela teorija?

Više od tri decenije nakon objavljivanja Saidova *Orijentalizma* čini se neophodnim preispitati učinak postkolonijalne misli. Nakon višedecenijskog nastojanja postkolonijalnih kritičara da ukažu na mehanizme kojima se kolonijalni subjekt konstruira kao inferiorni *drugi*,

⁴² Ngugi wa Thiong’o, “The Language of African Literature“, *The Post-colonial Studies Reader*, (eds.) Ashcroft et al., Routledge, London and New York, 1995, 285.

⁴³ Ashcroft, B., *Post-Colonial Transformation*, op. cit., str. 56.

⁴⁴ Navedeno prema Ngugi, wa Thiong’o, “The language of African Culture“, *The Post-colonial Studies Reader*, op. cit., str. 285.

svijet 21. st. još uvijek robuje istim stereotipima i istim manihejskim kategorizacijama čovječanstva. Zato neki kritičari smatraju da je postkolonijalizam zapao u ćorsokak, te da je ciljeve i osnovne postulate ove teorije potrebno redefinirati u skladu s novim globalističkim tokovima. Međutim, nesumnjivo značajno dostignuće postkolonijalne kritike jeste u tome što je pokazala da je neprestano preispitivanje nekih od osnovnih pretpostavki evropske misli neophodno da bi se evrocentrična vizija svijeta, konstruirana u akademskim krugovima zapadnog društva i zasnovana na isključivanju velike većine svjetske populacije, destabilizirala. Postkolonijalni femizam i feminizam Trećeg svijeta, kao teorije koje kombiniraju potrebu za rasnom, klasnom i rodnom ravnopravnošću, predstavljaju nove oblike dijaloga i borbe protiv opresivnih društvenih sistema, a postkolonijalna teorija neprestano širi polje interesiranja kako bi obuhvatila pojmove kao što su autonomija, kosmopolitizam i dijaspora, kao ključne koncepte nove ere postkolonijalnog svijeta.

BIBLIOGRAFIJA

1. Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen, *The Empire Writes Back, Theory and practice in post-colonial literatures*, Routledge, London and New York, 1989.
2. Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen, *The Post-colonial Studies Reader*, Routledge, London and New York, 1995.
3. Ashcroft, Bill; Griffiths, Gareth; Tiffin, Helen, *Key Concepts in Post-Colonial Studies*, Routledge, London and New York, 2001.
4. Ashcroft, Bill, *Post-Colonial Transformation*, Routledge, London and New York, 2001.
5. Bhabha, Homi, *The Location of Culture*, Routledge, New York and London, 1994.
6. Bennett, Tony; Lawrence Grossberg; Meaghan Morris, *New Keywords: a revised vocabulary of culture and society*, Blackwell Publishing, Oxford, 2005.
7. Damjanović, Srđan, *Mali rečnik grešaka (ne samo) za novinare*, Media Art Service International, Novi Sad, 2005.
8. Eriksen, Tomas Hilan, *Etnicitet i nacionalizam*, s engleskog prevela Aleksandra Bajazetov-Vučen, Biblioteka XX vek, Beograd, 2004.
9. Fuko, Mišel, *Predavanja*, prevela Frida Filipović, Bratstvo – Jedinstvo, Novi Sad, 1990.
10. Fogarty, Sorcha, *Binary oppositions*, <http://www.com/php/stopics.php?rec=true&UID=122>
11. Gandhi, Leela, *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*, Allen & Unwin, St. Leonards, N. S. W, 1998.
12. Grejem, Gordon, *Lik prošlosti: Filozofski pristup istoriji*, s engleskog preveo Risto Tubić, Plato, Beograd, 2002.
13. Huddart, David, *Homi K. Bhabha*, Routledge, London and New York, 2005.

14. Krstić, Dragan, *Psihološki rečnik*, IRO "Vuk Karadžić", Beograd, 1988.
15. Loomba, Ania, *Colonialism / Postcolonialism*, Routledge, London and New York, 1998.
16. Milutinović, Vladimir, *Postideologije*, Utopija, Beograd, 2008.
17. Najpol, Vidiadhar Suradžprasad, *Enigma dolaska*, sa engleskog prevela Aleksandra Jovanović, Plato, Beograd, 2004.
18. Nelson, Robert S. i Šif, Ričard (ur.), *Kritički termini istorije umetnosti*, sa engleskog preveli Ljiljana Petrović i Predrag Šaponja, Svetovi, Novi Sad, 2004.
19. Said, Edvard V., *Orijentalizam*, prevela sa engleskog Drinka Gojković, Biblioteka XX vek, Beograd, 2008.
20. Schwarz, Henry and Ray, Sangeeta, *A Companion to Postcolonial Studies: An Historical Introduction*, Blackwell Publishing, 2000.

Žana Damnjanović

The Role of Postcolonial Thought in redefining the Western Vision of the World

Summary

More than three decades from publishing Said's *Orientalism*, it seems essential to reevaluate the impact of the postcolonial thought. After many decades of efforts of postcolonial critics to point out to mechanisms used to construct the colonial subject as the inferior Other, the XXI century world is still a slave to same stereotypes and Manichean categorization of the humankind. That is why some critics believe the postcolonialism has reached a dead end, and that goals and basic postulates of this theory have to be redefined in accordance to new globalist trends. However, an undoubtedly significant achievement of postcolonial criticism is that it has shown that constant reexamination of some of the basic assumption of European thoughts is necessary in order to destabilize the Eurocentric vision of the World, which is constructed in academic circles of the Western society and based on exclusion of the majority of the world population. Postcolonial feminism and feminism of the Third World, as theories that combine the need for racial, class and gender equality represent new forms of dialogue and struggle against oppressive social systems, and postcolonial theory constantly expands the field of interest in order to include terms such as: autonomy, cosmopolitanism and diaspora, as key concepts of the new era of the postcolonial world.