

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

ФИЛОЛОШКИ ФАКУЛТЕТ

ДРАГАН В. ДРАГОМИРОВИЋ

**ТЕОРИЈСКО-МЕТОДОЛОШКИ ПРОБЛЕМИ  
ПОСТКОЛОНИЈАЛНЕ КРИТИКЕ**

ДОКТОРСКА ДИСЕРТАЦИЈА

Београд, 2021.

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOLOGY

DRAGAN V. DRAGOMIROVIĆ

**POSTCOLONIAL CRITICISM: THEORETICAL AND  
METHODOLOGICAL ISSUES**

DOCTORAL DISSERTATION

Belgrade, 2021.

УНИВЕРСИТЕТ В БЕЛГРАДЕ  
ФИЛОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

ДРАГАН В. ДРАГОМИРОВИЋ

**ТЕОРЕТИКО-МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ  
ПОСТКОЛОНИАЛЬНОЙ КРИТИКИ**

ДОКТОРСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ

Белград, 2021.

**Ментор:**

проф. др Јован Попов, редовни професор

Универзитет у Београду, Филолошки факултет

**Чланови комисије:**

1. \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

2. \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

3. \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_

**Датум одбране:**

\_\_\_\_\_

**Изјаве захвалности:**

Искрено се захваљујем ментору проф. др Јовану Попову на савјетима, подршци и стрпљењу. Добронамјерна и одмјерена критика и корисне сугестије долазиле су када је било најпотребније.

Супрузи Александри-Ањи дугујем захвалност јер дијелимо животне и идеолошке склоности и увјерења.

## ТЕОРИЈСКО-МЕТОДОЛОШКИ ПРОБЛЕМИ ПОСТКОЛОНИЈАЛНЕ КРИТИКЕ

### Резиме:

Докторском дисертацијом под насловом „Теоријско-методолошки проблеми постколонијалне критике“ настојали смо стећи увид у поријекло и генезу, али, на првом мјесту, у специфичности постколонијалне критике као савременог књижевнотеоријског истраживачког правца и дисциплине. Предмет истраживања био је изузетно хетероген корпус радова сврстаних у поље постколонијалне критике, теорије и студија, насталих у претходних неколико деценија на англоамеричком културном и образовном простору. Упоредо са предметним, тематским, дисциплинарним и „методолошким“ особеностима разматрани су и идејни, идеолошки, односно појмовно-терминолошки аспекти постколонијализма. Циљ дисертације огледао се у покушају разлучивања дискурзивних аспеката постколонијалне критике као књижевне, културне и друштвене критике, односно специфичних особености њеног наслеђа које може бити потицајно за даљња проучавања књижевности и култура.

Инсистирање на разумијевању идеолошких премиса на којима се постколонијална критика утврђује, те извијесна доза критичности, условљени су, прије свега, самим „политичким“ интенцијама постколонијализма, односно тежњама да буду етичка или интервенционистичка критика. Увидом у радове главних аутора закључили смо да је потребно његовати извијесну дозу опреза, односно разликовати номинална од „примијењених“ становишта чак и када су, односно посебно када су, у питању теоријске конструкције.

С обзиром да је ријеч о хуманистичким истраживачким струјањима која су у протекле четири деценије доживјела изузетно велики успон и имају глобални карактер, а да је тешко говорити о „методологији“ постколонијалне критике у традиционалном књижевно-научном смислу ријечи, наша анализа постколонијалне критике усмјерена је у правцу: културно-језичког и идентитетског позиционирања критичара и критике; дисциплинарног и идеолошког положаја према хуманистици (посебно науци о књижевности и компаратистици); критици „методолошког“ постмодернизма те перспективистичком развијању српског постколонијалног становишта. Покушај реконструкције постколонијалних културно-политичких читања у обрнутом дизајну, одвео нас је, макар прелиминарном, формулисању српског постколонијалног становишта.

**Кључне ријечи (до 10 ријечи):** постколонијална критика, теорија и студије, колонијализам, студије енглеског језика и књижевности, идентитет(и), наука о књижевности, компаративна књижевност, култура, постмодернизам, српска књижевност и критика, контрадискурс.

**Научна област:** наука о књижевности

**Ужа научна област:** теорија и методологија проучавања књижевности

**УДК**

## POSTCOLONIAL CRITICISM: THEORETICAL AND METHODOLOGICAL ISSUES

### Summary

The doctoral dissertation entitled 'Postcolonial criticism: theoretical and methodological issues' aims at providing an insight into the origin and genesis, as well as, in the first place, into the specific character of postcolonial criticism as a part of a literary criticism. The research focuses on rather a heterogeneous corpus of papers from the field of postcolonial studies, spanning back several decades into the recent past and covering mainly the Anglo-American academic and cultural grounds. Along with the characteristics as regards subject matter, topics, disciplines, and 'methodology', the author discusses those related to ideas and ideology, that is, in a wider sense, to aspects concerning postcolonial notions and terms. Principally speaking, the goal of this dissertation is reflected in efforts to differentiate between discursive aspects of postcolonial criticism as literary, cultural, and social critique, that is, specific features of its heritage that could prove incentive for further research into literature and culture.

Our insisting on understanding ideological premises that the postcolonial criticism is built upon, along with a certain degree of critical stance, are conditioned, above all, the very 'political' intentions of postcolonialism, that is, its intentions to act as ethical or interventionist critique. By taking an insight into works of key authors in the field, the author of this dissertation draws a conclusion that there should be a certain amount of caution expressed with regard to making difference between nominal from 'applied' standpoints, even when, or especially when we deal with theoretical constructs.

Given the humanistic tendencies that have soared over the past four decades and assumed the global character, especially in terms of quantity, with the 'methodology' of such research concerning the traditional framework of literary criticism being in question, our analysis of postcolonial theory, criticism and studies is directed towards the following: positioning of a critic and criticism as regards culture, language, and identity; defining its disciplinary and ideological position in relation to humanities (in particular literary criticism and comparative literature); criticism of 'methodological' postmodernism, and its perspectives concerning postcolonial standpoints in Serbian-speaking academia. This attempt of reconstructing the postcolonial cultural and political reading in an inverted design takes us, at least in a preliminary fashion, towards formulating the Serbian postcolonial standpoint.

**Key words:** postcolonial criticism, theory and studies, colonialism, English studies, identity, literary theory, history and criticism, comparative literature, culture, postmodernism, Serbian literature and criticism, counter-discourse.

**Scientific area (broadly defined):** Literary theory, history and criticism

**Scientific area (narrowly defined):** Literary theory

**UDC:**

## Садржај

УВОД.....	1
1. СМЈЕШТАЊЕ ПОСТКОЛОНИЈАЛНЕ КРИТИКЕ.....	9
1.1. Постколонијална критика у књижевно-критичком корпусу.....	9
1.1.1. Географско, језичко и академско „смјештање“ термина.....	9
1.1.2. Colonial discourse analysis, postcolonial studies, postcolonial theory, postcolonial criticism.....	10
1.1.3. Деколонијација, глобализација и њихове књижевнотеоријске посљедице.....	11
1.1.4. Дефинисање <i>постколонијалног</i> .....	14
1.1.5. Проблемски оријентисане студије и издања.....	19
1.1.6. Франкофона постколонијална критика.....	25
1.1.7. О постколонијалној критици код нас.....	28
2. ПРОУЧАВАЊЕ КЊИЖЕВНОСТИ, ЈЕЗИК, КОЛОНИЈАЛИЗАМ И ПОСТКОЛОНИЈАЛНИ ИДЕНТИТЕТ(И).....	33
2.1. Англофоне студије књижевности и културе ( <i>English studies, US Academy</i> ) као институционално средиште постколонијалне критике.....	33
2.1.1. Енглески језик и књижевност у колонијама.....	35
2.1.2. Постколонијална критика на катедрама енглеског језика и књижевности и универзитетима у Сједињеним Америчким Државама.....	36
2.1.3. Едвард В. Саид, Гајатри Чакраворти Спивак и Хоми К. Баба: Кратке био-библиографске напомене.....	38
2.2. Колонијализам и формирање постколонијалних идентитета.....	40
2.2.1. Постколонијални контекст или колонијализам као несвршена категорија.....	40
2.2.2. Образовне миграције.....	43
2.3. Идентитет критичара и идентитетска питања критике (О начинима идентификовања и артикулисања „гласова“ антиколонијалне и постколонијалне критике).....	45
2.3.1. Самосвијест (пост)колонијалног субјекта, постављање питања и стицање права на говор.....	45
2.3.2. Претече постколонијализма отписују метрополи (знање, моћ и хегемонија).....	47
2.3.3. Идентитетско позиционирања постколонијалних критичара: својевољно експатридство, дијаспоричност и интелектуално изгнанство.....	51
3. НАУКА О КЊИЖЕВНОСТИ И ПОСТКОЛОНИЈАЛНА КРИТИКА.....	55
3.1. Постколонијална критика у ужем књижевнонаучном контексту.....	55
3.1.1. „Мада баш није наука, представља неку врсту знања или учености“.....	56
3.1.2. Постколонијална перспектива у науци о књижевности и култури – покушај повратка на хуманистичке позиције.....	62
3.1.3. Постколонијална критика, проблеми писања њене историје и конструисања противнарације изнутра.....	68
3.2. Постколонијална критика и књижевна компаратистика.....	72
3.2.1. Постколонијално „смјештање компаратистике“.....	72
3.2.2. Има ли живота након „смрти дисциплине“?.....	76
3.3.3. За и против нове компаратистике. Оспоравање са филолошких и афирмисање са мултикултурално-херменеутичких позиција.....	84



4. КУЛТУРА, ПОСТМОДЕРНИЗАМ И ПОСТКОЛОНИЈАЛНО ПРИПОВИЈЕДАЊЕ.....	88
4.1. Појам културе у постколонијализму.....	88
4.1.1. „Цијепање колонијалног дискурса“ (Баба) у „историји садашњости која ишчезава“ (Спивак).....	88
4.1.2. Амбивалентно становиште Едварда Саида: култура као продукт „преклапајућих искустава“ и „изукрштаних историографија“.....	97
4.2. Постмодернизам и постколонијална критика.....	102
5. ПОСТКОЛОНИЈАЛНА КРИТИКА И СРПСКА КЊИЖЕВНОСТ.....	112
(Ка реконструкцији постколонијалних културно-политичких читања)	
5.1. Постколонијално несвјесно (теорија).....	112
5.1.1. Недијалошки сусрет са (полу)периферијом.....	112
5.1.2. Сужавање постколонијалне перспективе ре-мапирањем историје, нације и приповиједања.....	116
5.2. Побуна контекста: српска књижевност и обртање постколонијалне перспективе (контекст).....	123
5.2.1. Постколонијални аспекти српске књижевности и критике.....	125
5.2.2. Српско постколонијално становиште <i>унутар-изван</i> парадокса „Европе“.....	131
5.3. Српска књижевност као контрадискурс (текст).....	135
5.3.1. Срби у Млецима.....	135
5.3.2. Антиколонијални Кочић и постколонијални Мицић Два српска модела отписивања империји <i>унутар-изван</i> парадокса „Европе“.....	144

#### ЗАКЉУЧАК:

Постколонијална критика у науци о књижевности или Књижевност и одговорност?.....	154
Литература.....	159
Биографија аутора.....	171

*Прилог 1* – Изјава о ауторству

*Прилог 2* – Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

*Прилог 3* – Изјава о коришћењу



## УВОД

### Предмет и циљ

Докторска дисертација под називом „Теоријско-методолошки проблеми постколонијалне критике“ замишљена је као рад којим би биле испитане основне теоријске премисе, методолошка полазишта и терминолошки инвентар, као и критичка пракса савременог књижевног и културолошког истраживачког правца који се може назвати постколонијалним истраживањима. Улазећи у детаљније упознавање са литературом, а потом и прецизније осмишљавање и писање текста дисертације, постепено смо постајали свјесни чињенице, сугерисане и од стране ментора, да је у овом тренутку аспирације потребно свести на реалну и сагледиву мјеру – јасно омеђену и конкретну. Та мјера или примарни циљ истраживања сведена је, уопштено говорећи, на опис теоријско-методолошких премиса постколонијалне критике као теоријске критичке праксе у контексту савременог проучавања књижевности и културе, односно, на стицање увида у поријекло и генезу, и на првом мјесту, специфичности постколонијалне критике као савременог књижевнотеоријског истраживачког правца.

Даље, увјерили смо се у чињеницу да постколонијална критика у методолошком смислу живи од позајмица, те да тешко може бити говора о засебној или аутентичној методологији, чак и у традиционалном књижевнонаучном смислу ове ријечи. Под методолошком проблематиком постколонијалне критике расправљали смо заправо о посљедицама њеног, с једне стране, књижевнонаучног, а с друге стране, постмодернистичког или постструктуралистичког утемељења, при чему је и идентитетско ситуирање и самопоимање критичара показало значајан уплив у идејне и методолошке аспекте постколонијализма. Строго говорећи, чини се да је из наслова пријављене дисертације заправо ишчилио други дио полусложеница „теоријско-методолошки“, остављајући нас пред питањем „теоријских проблема постколонијалне критике“ или једноставније „постколонијалном критиком као књижевном и културном теоријом“. Неизбежна је то посљедица актуелног стања у науци о књижевности у којој се књижевност све мање разматра као естетски феномен и аутономан систем, традиционалну теорију књижевности и методологију наслеђују „културна теорије“ или „теорија“, као жанр који окупља „неограничен скуп текстова о свему и свачему под капом небеском“ (Kaler 2009: 13), а које у начелу воде ка одустајању од научности, методичности па и систематичности. Ипак, проблем методе у културно-идеолошким истраживањима књижевности није сасвим нестао, макар у најширем смислу, као научне размјене или укрштања идеја, а чини се да је нераскидиво и необично јако везан са стањем у американизованој хуманистици данас.

Предмет или материјал нашег истраживања био је изузетно хетероген корпус радова сврстаних у поље постколонијалне критике, теорије и студија, насталих у претходних неколико деценија, углавном на англоамеричком културном и образовном простору. Иако нас је омеђавање предмета истраживања одвело условној, донекле и „учитаној“, подјели и периодизацији постколонијализма на антиколонијалну књижевност и критику (Франц Фанон [Frantz Fanon], Еме Сезер [Aimé Césaire], Албер Меми [Albert Memmi]), постколонијалну критику и теорију (Едвард Саид [Edward Said], Гајатри Чакраворти Спивак [Gayatri Chakravorty Spivak], Хоми Баба [Homi K. Bhabha]) и постколонијалне студије (млађа генерација постколонијалиста), нисмо се определијели за књижевноисторијски већ за теоријски и проблемски приступ. Посебан акценат стављен је на радове и идеје главних представника постколонијалне критике Е. Саида, Г. Ч. Спивак и Х. Бабе. Нисмо при томе одустали од основне интенције нашег рада и давања предности

разумијевању кључних идеја умјесто исцрпности у представљању критике и критичара, те коначно, покушају да опишемо, али и проблематизујемо актуелни статус и потенцијал овог истраживачког усмјерења. Надамо се да хиперинфлација литературе која би се могла назвати постколонијалном критиком, било у савременом било у анахроном смислу, опсег њеног појмовника и ширина поља њене интерпретативне праксе, мултидисциплинарност, мултикултуралност и свеопшта савремена књижевнотеоријска какофонија, или блаже речено хетерогеност корпуса, оправдавају и нашу интерпретативну стратегију.

Инсистирање на потреби за разумевањем идеолошких и етичких премиса на којима се постколонијална критика утврђује, те извијесна доза критичности, условљени су, прије свега, самим „политичким“ интенцијама постколонијализма, односно тежњама да буду етичка или интервенционистичка критика, као и обавезама које из оваквог приступа проистичу. Стога су упоредо са предметним и дисциплинарним особеностима разматрани и идејни, односно, идеолошки аспекти постколонијализма. Увријежено и прихваћено је мишљење да постколонијализам тежи критици негативног утицаја колонијалне историје на колонизоване културе и легитимизовању свијести о преплитању и укрштању култура „Трећег свијета“ или „периферије“ са доминантним културама Запада. Постколонијална перспектива пледира за хуманистички заокрет заснован на рушењу примата евроцентричних премиса на којима је заснована Западна култура те рушењу разлика између „нас“ и „њих“, преиспитивању проблема универзализовања, давању гласа подређенима и истинском прихватању и разумевању „Другости“. Ипак, постколонијална критика, иако иницијално заснована добрим дијелом и на претпоставкама субверзивним према концепцијама традиционалне хуманистичке апаратуре, није и сама по себи амнестирана од потенцијалне критика са идеолошких позиција. Увјерили смо се да теоријски „скокови“ не доносе нужно и етички или научни легитимитет. Стога нам се у раду важним указало не само теоријско и термилошко разликовање и разлучивање појмова постколонијалне критике, постколонијалне теорије и постколонијалних студија већ и постколонијалне перспективе, нове компаратистика и нове хуманистике, као дисциплинарних и значењских поља на којима је могуће уочити и анализирати учинке дјеловања идеолошког дискурса, или просто, преиспитивати увјерења и оријентације самих критичара. Начелно говорећи, циљ нашег рада огледао се у покушају разлучивања дискурзивних аспеката постколонијалне критике као културно-идеолошки оријентисане књижевне, културне и друштвене критике, односно издвајању специфичних особености њеног утемељења као и насљеђа, које може бити потицајно за даљња проучавања књижевности и култура.

Увидом у радове главних представника „дисциплине“, закључили смо да је потребно његовати извијесну дозу опреза, односно разликовати декларативна од „примијењених“ становишта чак и када су, односно посебно када су, у питању теоријске конструкције. Давно је, заправо, препознат, с једне стране, постколонијални, односно постструктуралистички отклон од тумачења књижевности као језичког-умјетничког дјела и естетског феномена ка интерпретацијама књижевности као етичког документа и „текста“, а с друге стране, постмодерно фаворизовање „теорије“ и несигурности у тумачењу, на којима се конституише и постколонијализам као културно-идеолошки приступ књижевности. И поред наглашених стремљења ка развијању инклузивности у приступу књижевности и културама изван западног културног круга, упитан је положај западне англоамеричке хуманистике у цјелини, понајвише због нескривене наклоности глобализацијским идеолошким тенденцијама, неолибералног карактера академских активности, метрополичности, у којима недвојбено обитава и постколонијализам. Отуда и нека од кључних питања и недоумица на којима је заснован наш рад гласе: да ли постколонијална критика као историјски оријентисано или контекстуално проучавање књижевности и културе и сама негира историју и занемарује (полу)периферне културне контексте? У којој мјери и на које начине је ријеч о субверзивној новохуманистичкој

перспективи и отписивању империји, а на којим мјестима функционише као продужетак колонијалног начина мишљења и поновно уписивање у империјални западни дискурс? Да ли је питање културног деколонизовања и глобалног изласка из колонијалног начина мишљења и вођења политика још увијек отворено?

Покушај одговора на ова питања водио нас је различитим путевима, сталној или макар учесталој промјени перспективе и у том смислу неминовној, али мишљења смо неопходној, методолошкој недоследности. Ако је наша „идеолошка“ позиција стабилна – у смислу увјерења да је савременим културно-историјским проучавањима књижевности за „повратак на хуманистичке позиције“, осим поновног постављања питање „научности науке о књижевности“, те враћања вјештини пажљивог читања књижевности и критике, потребан и реконструисан материјалистички, национално и космополитски, интер и интралитерарно заснован приступ књижевностима – трагање за постколонијалном методологијом, у истој мјери као и за властитом методом, обиљежило је рад на дисертацији у цјелини.<sup>1</sup>

### Методологија – упоредна и (не)уоквирена

У нашем раду користимо се књижевнотеоријским описом, компарацијом и синтезом појединих литерарних појава (терминологија, концепти, методолошки модели, књижевнонаучни правци) из области науке о књижевности, увјерени у потребу да „методолошка настојања проучимо у њиховој узајамној повезаности, као манифестације јединственог покушаја да се прати развој књижевности“ (Константиновић 1985: 148). Исписујући нацрт за заснивање упоредне књижевне методологије, српски компаратиста Зоран Константиновић сматрао је да упоредна методологија у науци о књижевности треба ићи обрнутим путем од интерпретације књижевности, односно обрнутим путем од смјерница којима обично иде књижевна методологија тежећи синтези властитих поставки.

„Размишљања о знацима, о информацијама, о структурама, о моделима залазе једна у друга и настављају се уз непрекидно допуњавање. Свако уоквиривање методских поступака показује се као сувише уско да би се захватили многобројни покушаји да се приближимо књижевном делу. *Компаратистика ће поћи обрнутим путем, она ће, упоређујући, у приступу сваког теоретичара анализирати апаратуру којом се служи и распоредити њене елементе зависно од подстицаја из којих су настали*“ (151, подвукао Д. Д.).

Знаци, информације, структуре и модели схваћени као отворене и покретљиве методолошке категорије главни су предмети наше пажње при анализи постколонијалне критике. Наша кључна управо методолошка претпоставка на овом мјесту гласи да је за разумијевање специфичности постколонијалног критичког дискурса, као субверзивне дјелатности (било суштински било номинално) у односу на такозване евроцентричне дискурзивне праксе, неопходно аналитичку перспективу макар дјелимично пренијети са форме на садржај методолошких структура, односно на поље увјерења критичара. За истраживачки правац усмјерен ка културно-идеолошким и аксиолошким увидима и резултатима важне су идеолошке претпоставке чак и када нису експлицитно исказане. У овом смислу и наш рад је близак такозваним самокритичким или аутореференцијалним напорима којих не недостаје у самој постколонијалној критици, а још мање у науци о књижевности. Константиновићевим рјечником

<sup>1</sup> Не одричући се познатих нам искустава одбијамо да полагемо право на иједно чврсто методолошко тло. Преостало нам је тек учовање и покушај описа постколонијалне критике те коментарисање прије свега расцијеп, раскола и недоследности постколонијалне критике схваћене као књижевне дисциплине и институције, критичке, теоријске и методолошке праксе те у коначници (или у крајњој линији) као специфичног дискурса (скупа реченица и текстова) везаних заједничком, да ли и сасвим јединственом, идеологијом.

то би било именовано уопштенијом синтагмом као „питање о структурираности наше свести у ширим структурама“ (151-152) и пут у разумијевање људских искустава у оквирима тако специфичне дјелатности као што је размјена „знања“ о књижевности, односно наука о књижевности. Више као смјерницу и начин да објаснимо властито истраживачко искуство и шире аспирације произашле из бављења једним књижевнотеоријским правцем, него као методолошко полазиште у дословном смислу ријечи, ишчитавамо Константиновићева појашњења. „Продирјући до сазнања о уметничком делу, значи, ми све више сазнајемо и о себи. Упоредна методологија нам открива путеве до тога. Ако је у књижевности садржано свеколико људско искуство, компаратистика је уједно могућност да дођемо до овог искуства“ (152).

Смјештање културе, смјештање поређења, смјештање компаратистике (*the location of...*) једна је од фреквентних синтагми, готово заштитни знак постколонијалне критике и незаобилазан дио њеног новоговора. Уведена преко рада Хомија Бабе и чувене збирке есеја *Смештање културе* [The Location of Culture 1994], „смјештање“ је просторна метафора којом се настоје легитимизовати измјештене, дислоциране, дијаспоричне или мигрантске перспективе, различите али углавном синтетисане са доминантним евроцентричним и западњачким, отуда хибридне, а да се при томе избјегне, у метрополитанском контексту омражени, национални предзнак. Овом „компаратистичком“ статусу и моделу приклањају се водећи критичари чије неевропско поријекло постаје значајна академска референца у новом метрополитанском контексту. Стога и бављење постколонијалном критиком захтјева од критичара извјестан облик „смјештања“ или самоодређење као иницијалне критичке личне карте.

Наша српска, балканска и европска, „компаратистичка“ позиција, „унутар-изван“ парадокса „Европе“<sup>2</sup> (уп. Todorova 1997), (полу)периферијско постколонијално смјештање и мјесто поређења, изграђена је у контексту: прижељкиване глобалне доступности академских информација и литературе, релативно отвореног приступа информацијама и изворима (Liotar 1988, Хард и Негри 2005), али и нежељених политичких и културних искустава глобализације. Прије свега, искуства либерално-капиталистичке американизоване садашњице и блиске прошлости, почевши од политичког и културног дезинтегрисања јужнословенског и српског простора, преко бомбардовања суверене европске државе од стране најснажнијих западних сила на самом истеку двадесетог вијека, до свједочанстава о дугој пракси аутоколонизовања и ревизионистичких захвата у областима опште, националне и књижевне историје (Попов 2012, Ломпар 2017, Милутиновић 2018). У идеолошком, политичком али и идентитетском смислу, наше искуство је искуство маргине, крајине и сталног вриједносног поређења и преиспитивања некада доминантне идеологије друштвености, равноправности и солидарности са савременом идеологијом индивидуализма, конзумеризма и компетитивности. Излаз из постколонијалне анксиозности настојимо пронаћи покушајима разумијевања смисла и суштине националног и историјског (само)одређења, те идеалистичким визијама будућности хуманистике у којој ће „расна“, класна или родна питања, бити изучавана попут историје електротехнике на студијама роботике или нанотехнологија.

Овакво идентификовање и „смјештање критике“ условљава и приступ у којем смо равноправно поредили радове кључног или средишњег тока постколонијалне критике, академске приручнике и специјалистичке рјечнике посвећене постколонијалним студијама, проблемске радове из ове области, али и радове српских компаратиста и књижевних теоретичара. Веома инструктивним, у смислу методолошког оријентисања и обликовања властите перспективе, теоријског, методолошког и „идеолошког“ смјештања, издвојили су нам се радови појединих српских компаратиста, попут Зорана Милутиновића који тежи проширењу и афирмацији

---

<sup>2</sup> О положају и смјештању српске критике и књижевности „унутар-изван“ парадокса „Европе“ расправљамо у посљедњем поглављу дисертације.

постколонијалне перспективе, односно њеном повратку на хуманистичке позиције (*Сусрет на трећем месту*, 2005), или Адријане Марчетић која је савремене тенденције у америчкој и американизованој компаративној књижевности изложила критици са традиционалних књижевнонаучних позиција (*О новој компаратистици*, 2015). Културни и културолошки ефекти аутоколонизовања на нашем простору обрађени су у студији Мила Ломпара *Дух самопорицања. Прилог критици српске културне политике (У сенци туђинске власти)*. Ломпаровим концептом „српског становишта“ окористили смо се у посљедњем дијелу рада у покушају конструисања српске постколонијалне перспективе (в. Ломпар 2017). Радови Марине Благојевић Хјусон, из којих смо посудили синтагму „побуна контекста“, помогли су нам да боље разумијемо проблеме и стање у савременим друштвеним наукама, а посебно однос западноевропских према (полу)периферним истраживачким становиштима (в. Hughson 2015).<sup>3</sup>

Значајна охрабрења у смислу проблематизовања донекле исцрпљене и глобализацијском идеологијом оптерећене постколонијалне перспективе пронашли смо у синтетичким студијама постколонијалних критичарки млађе генерације Ање Лумба [Ania Loomba] и Лиле Ганди [Leela Gandhi]. Начини на које ове ауторке постављају питања и структуришу своје студије у великој мјери су утицали и на наше одлуке по питању организовања композиције нашег рада (в. Loomba 1998, Loomba 2005, Gandhi 1998). Критички осврт компаратисте Џозефа Слотера [Joseph R. Slaughter] о актуелном статусу постколонијалне критике у оквирима америчке компаратистике послужио нам је у расправи о постколонијалној критици и компаратистици (Slaughter 2019). У студији Нила Лазаруса [Neil Lazarus] *Постколонијално несвјесно* [The Postcolonial Unconscious] проналазимо ослонац за сумњу у адекватност и прихватљивост постколонијалне метрополске перспективе у српском и балканском контексту (в. Lazarus 2011). Понуђена сазнања, критичке и појмовне синтезе, компаратистичка искуства, знаци, информације, структуре и модели, разријешили су нас бројних мука и недоумица по питању статуса постколонијалне књижевне критике у савременој науци о књижевности и компаратистици. Коначно, или на почетку заправо, изузетно надахнута културно-историјска критика колонијализма и империјализма у радовима антиколонијалних писаца као што су Еме Сезер, Франц Фанон и Албер Меми, али и српски писци попут Петра Кочића и Љубомира Мицића, послужила нам је, на различите начине, приликом обликовања властитих становишта о природи (нео)колонијализма и (нео)империјализма, те разумијевању постколонијалног стања и статуса као реалне али и утопијске категорије.

Покушаји разумијевања и вредновања – да ли и размјене? – књижевнонаучних искустава и идеја, лишени априорног одбацивања или прихватања, хетерогена природа корпуса који је узет за предмет истраживања, али и властите истраживачке и идеолошке склоности и „смјештања“, исказани можда понајвише у давању предности материјалистичким објашњењима историјско-културне природе колонијализма, одредили су у великој мјери и правце наше расправе, а тиме и структуру дисертације у цјелини. С обзиром да је ријеч о хуманистичким истраживачким струјањима која су у квантитативном смислу доживјела изузетно велики успон и стекла глобални карактер, а да је тешко говорити о „методологији“ постколонијалне критике у традиционалном књижевно-научном смислу ријечи, и наша анализа постколонијалне критике је донекле нужно недовршена.<sup>4</sup> Области и питања које смо на овом мјесту сматрали вриједним тематизовања су: културно-језичко и идентитетско позиционирање постколонијалних критичара и критике, дисциплинарни и идеолошки положај у хуманистици, посебно науци о књижевности и

<sup>3</sup> Читањем наведених аутора подсећали смо се и на вјештину јасног излагања од које нас, можда и пречесто, одвраћа постмодерна или постструктуралистичка теоријска литература на коју смо изградили завидан степен овисности.

<sup>4</sup> Стално отворени проблем, а добрим дијелом и тема нашег рада, јесте проблем метода, проблем приступа или, у нашем случају и истовременог, приступа проблему. Окоштавање га чини неупотребљивим а нестабилност непоузданим. Отуда је наше методолошко полазиште неминовно у сталној изградњи, промјени и помијерањима уписивано од прве до посљедње реченице овог текста.

компаратистици, те покушај критике „методолошког“ постмодернизма и одустајања од „великих прича“. Коначно, помјерајући тежиште са проблемски оријентисане на расправу усмјерену ка тражењу рјешења, ишли смо ка перспективистичком развијању српског постколонијалног становишта.

## Почетне претпоставке

Неке од *оптимистичних* претпоставки на којима смо базирали дисертацију гласе: постколонијална критичка пракса је динамична и жива интелектуална активност глобалних размјера. Њени потенцијали још увијек нису исцрпљени, стога се и стално теоријско преиспитивање постколонијалне критике указује за неопходно. Постколонијална критика није у значајној мјери заступљена у студијама књижевности и културе на нашем простору иако нуди потицајне методолошке могућности и широку истраживачку перспективу. Иако разноликост (пост)колонијалних искустава као и хетерогени извори и уточишта онемогућују заснивање јединствене методологије, заједничка би требала бити „идеолошка“ начела заснована на тежњи за оспоравањем представе коју су о колонизованим културама створили колонизатори и кретање ка истински хуманистичкој перспективи лишеној колонијалног и евроцентричног наслеђа. Инклузивност на плану не само етичког и мултикултуралног већ и естетичког али и националног принципа требало би да представљају темељну основу и циљ постколонијалне критичке перспективе као социолошке теорије умјетности и културе, засноване на критици расних, класних и родних стереотипа.

*Песимистичне* или скептичне хипотезе гласе: англоамерички академски и научни контекст у потпуности детерминише домете постколонијалне критике. Мотивација англоамеричких критичких интенција (теоријских и академских) попут постколонијалне критике, чак и у својим најсуптилнијим моделима не успијева се сасвим издићи изнад идеолошких структура властитога дисциплинарног (дисциплинованог) дискурса. Оно што хомогенизује постколонијалну критику и теорију нису само њен културно-идеолошки приступ и етички захтјеви, већ и прикривена посвећеност очувању и доминацији „властитога“ привилегованог наратива и статуса као и прихватање глобализацијске идеологије. Теоријски гледано, такозвано стање постколонијалности је *нестабилно* поготово у епоси неоколонијализма. Није то идеолошки, економски и културално еманциповано стање као што се ни за колонизатора сасвим једнозначно не може доказати да је хомогено израбљивачко тијело. Линеарно исписана колонијално-постколонијална историја није могућа. Претходна претпоставка је у директној вези са одабраним материјалом нашег истраживања. Ријеч је понајвише о књижевно-научној теоријској и академској литератури са англо-америчког истраживачког и културног простора у којој је могуће детектовати амбивалентан однос према главним идејним и идеолошким тенденцијама постколонијалне критике. Када опишемо корпус нашег истраживања постаће јаснија и наша настојања ка проблематизовању њеног статуса (теоријског и историјског) и њене праксе (методолошке и дисциплинарне), а могло би се рећи и њене адекватности данас као хуманистичке и литерарно-научне дјелатности, изражене у способности за постављање нових и релевантних питања.

Дакле, прво али и главно је питање које постављамо, једноставно и сасвим школски, гласи: шта је то постколонијална критика у контексту књижевних наука? Истовремено, обрћемо питање: какав је статус и какве су перспективе књижевне науке након искустава постколонијалне критике? Одговор којем се надамо, очекивања или прије, наша главна хипотеза, ослонац тражи у могућностима описа појма постколонијалне критике у њеној историјској или развојној и теоријској одређености, увидом у скупове и пресеке значења и начине функционисања,



ишчитавањем знакова, структура и модела, могућих парадокса, процијепа и неконзистентности, те запитаношћу над посљедицама или потенцијалима таквих не-досљедности.

## Структура рада – потпитања

Истраживање отварамо „лоцирањем“ постколонијализма у културноисторијске, географске, био-библиографске и појмовно-терминолошке оквире, односно покушајем детерминисања што прецизнијег корпуса текстова који у ужем смислу припадају постколонијалној критици, теорији и студијама. Прелиминарна истраживања изнесена у првом поглављу рада, названом „Смјештање постколонијалне критике“, више су описног него расправног карактера. Дјелимично због преобимног библиографског инвентара као и ради доступности у излагању, а понајвише због стицања објективног увида у актуелни статус дисциплине, на овом мјесту изостављени су кључни аутори постколонијалне критике Едвард Саид, Гајатри Чакраворти Спивак и Хоми Баба. Њиховом раду посвећено је доста више простора у наредним, проблемски оријентисаним поглављима у којима смо настојали пронаћи мјеру између декларативног и стварног заступања постколонијалне перспективе служећи се при томе и неким од значајних налаза наших претходника.

Разматрани у развојној и упоредној перспективи, феномени језика и колонијализма, миграција и идентификовања, показали су се изузетно значајним у разумијевању теоријско-методолошких оријентација постколонијализма, његовој потоњој дисциплинарној ситуираности као и идеолошком проблематизовању. Стога у другом поглављу нашег рада „Проучавање књижевности, језик, колонијализам и постколонијални идентитет(и)“ испитујемо поријекло и посљедице англофоног и англистичког ситуирања постколонијалне критике, однос према феноменима империјализма и колонијализма, антиколонијалним писцима, те расправљамо о теоријском конструкту „интелектуалног изгнанства“ промовисаном од стране Едварда Саида. На овом мјесту отворен је проблем метрополитанског утемељења постколонијалне критике и парадокса „завичајности“ или „локалности“ дискурса који има глобалне аспирације.

Расправи о постколонијалној критици у ужем књижевнонаучном дискурсу посвећено је треће поглавље дисертације „Наука о књижевности и постколонијална критика“. Након увида у појмовно и идентитетско смјештање критике и критичара, отворена су и питања културно-идеолошке и дисциплинарне оријентисаности постколонијализма, те улоге постколонијалне критике у покушајима разградње или надоградње традиционалне науке о књижевности и компаратистике. Покушај је то разумијевања парадокса и апорија постколонијализма у развојној перспективи те тумачења постколонијалне критике као повратка на хуманистичке позиције. Посебно су разматрани природа и статус постколонијалне критике у савременој америчкој компаратистици, Спивакино „превратничко“ предавање о такозваној новој компаратистици *Смрт дисциплине* [Death of a Discipline, 2003], те оспоравање постколонијалне критике са традиционалних компаратистичких и афирмисање са мултикултурално-херменеутичких позиција. Да ли се заправо постколонијална критика, а судећи према Спивакиним настојањима, у новој глобализованој будућности, као превазиђених, настоји ослободити властитих коријена, односно књижевнонаучних и антиколонијалних идејних потицаја?

За разлику од традиционалних или модерних праваца у проучавању књижевности усмјерених на такозвани „унутрашњи“ приступ, постколонијална критика је ближа тзв. „спољашњем“ или социолошком приступу књижевности, а могла би се назвати и његовом постмодерном културолошком варијантом. Стога смо у четвртом поглављу „Култура, постмодернизам и постколонијално приповиједање“ расправљали о постмодерним аспектима постколонијалне критике, односно покушајима ревидирања појмова културе и културне разлике,

историје и нације, који се налазе у самој сржи постколонијалних „методолошких“ и термиолошких, али и идејних и идеолошких интервенција. Посебна пажња је посвећена концепцијама „културне разлике“ Хомија Бабе, „авангардизму теорије“ Гајатри Спивак те амбивалентном виђењу културе као продукта „преклапајућих искустава“ и „изукрштаних историографија“ Едварда Саида што нас је одвело и нешто детаљнијој компаративној анализи постмодерних лиотаровских епистемолошко-методолошких премиса и постколонијалне спивакинско-бабинске „методологије“. Да ли су покушаји легитимизовања научности преко паралогије и „неодлучивости значења“ у складу са начелно субверзивном природом постколонијалне критике или је ријеч о пукој произвољности и декаденцији?

С обзиром да се једно од кључних питања на које и сама постколонијална критика настоји дати одговор тиче односа „центра“ и „периферије“, културних релација између доминантних империјалних и подређених (полу)периферних култура, а да статус подређености, на специфичан начин, припада и српском културноисторијском искуству, завршно поглавље нашег рада посвећено је покушају концептуализовања постколонијалне перспективе у оквирима српске књижевности и књижевне критике. У поглављу „Постколонијална критика и српска књижевност“ аргументујемо разлоге због којих упроштена и сужена метрополска постколонијална перспектива не може бити легитимна у српском и балканском контексту, не одустајући при томе сасвим од постколонијализма. Предуслове за постколонијално читање српске књижевности и интерпретацију српске књижевности као контрадискурса, настојали смо легитимизовати методолошким „обртањем“ постколонијалне перспективе. Покушај реконструкције постколонијалних културно-политичких читања у „обрнутом дизајну“, одвео нас је, макар прелиминарном, формулисању српског постколонијалног становишта. Коначно, нудећи оптимистичан приказ српске књижевности као контрадискурса, интерпретирали смо српска отписивања империји у дјелима српске народне епике, Његоша, Васе Пелагића, Лазе Костића, Андрића, те Петра Кочића и Љубомира Мицића.

Рад на дисертацији допринио је увиду о постколонијалној критици као амбивалентном, у одређеној мјери противрјечном истраживачком усмјерењу, појму и дисциплини, који је утицао и на развијање и наших понекад амбивалентних становишта. Признајмо и то да смо се, увјерени у благодати афирмативног критичког приступа због готово глобалне раширености постколонијализма, више бавили самом постколонијалном критиком и њеним средишњим током него бујицом интерпретација проистеклом их „центра“. Далеко мање популарна критика постколонијалне критике нам је служила као оријентир при валидација властитих анализа и судова. У сваком случају, остајемо при увјерењу да су истраживачки и стваралачки напори за разумијевање хуманистичких дјелатности данас, конкретно положаја и смисла књижевнотеоријских научних дисциплина, ма колико се могу чинити превазиђеним, бољи од априорних присвајања или одбацивања идеја.

# 1. СМЈЕШТАЊЕ ПОСТКОЛОНИЈАЛНЕ КРИТИКЕ

## 1.1. Постколонијална критика у књижевно-критичком корпусу

*Бука што је стварају интерпретатори не значи да је она увек од користи.*  
Ханс Магнус Енценсбергер

### 1.1.1. Географско, језичко и академско „смјештање“ термина

Разјаснимо на почетку једну наоко једноставну ствар која се тиче културолошког, лексиколошког и језичког поријекла термина. У својима данас распрострањеним и утврђеним облицима именована постколонијалне студије/теорија/критика, као хуманистичка, друштвена односно књижевно-културолошка истраживања, иако франкофоног језичког (Франц Фанон, Еме Сезер, Албер Меми) али заправо географски, народносно, национално или етнички незападњачког изворишта (Карипска острва, Сјеверна Африка, Блиски исток, Индијски потконтинент), припадају англо-америчком односно англофоном и англистичком књижевнокритичком и културолошком простору.<sup>5</sup> За овакав статус, једноставно говорећи, поред револуционарних друштвених и политичких процеса у бившим колонијама, заслужна је свеукупна књижевно-научна клима на западњачким универзитетима од друге половине двадесетог вијека наомамо, промјена истраживачке парадигме узрокована такозваним „лингвистичким“ и „културалним“ или „културолошким обртима“, преплитање и образовање популација из бивших колонија у метрополитанским центрима, те коначно, давање на значајну истраживањима аналитичара попут Франца Фанона, Едварда Саида и Гајатри Чакраворти Спивак. Као што ћемо видјети, радови критичара палестинског односно индијског поријекла у америчким и британским образовним и истраживачким институцијама од пресудног су значаја за развој овог истраживачког комплекса на англоамеричком културном простору. Појава такозваног постколонијализма у Западном хуманистичком дискурсу, са свим консеквенцама овог појма, идејне и методолошке природе, директно је везана за, саидовски говорећи „преклапајућа искуства“ односно неевропско поријекло водећих теоретичара (пост)структурализма и постколонијалне критике као што су Жак Дерида [Jacques Derrida], Луј Алтисер [Louis Althusser], Емануел Левинас [Emmanuel Levinas], Франц Фанон, Едвард Саид, Гајатри Спивак, Хоми Баба, Елен Сиксу [Hélène Cixous], Марија Тодорова, Цветан Тодоров и др.<sup>6</sup>

Несумњива је чињеница, као што ћемо настојати да покажемо, неразвијености постколонијалних истраживања под овим именом и дисциплинарним оквиром изван англистичког академског простора. Стога у највећем дијелу нашег рада, када говоримо о постколонијалној критици као специфичној појави, под појмом Запада (универзитета, академије, културног простора) мислимо, ако не искључиво на англо-амерички, а оно заправо на англофони културни простор: Велику Британију, Сједињене Америчке Државе, Ирску, Канаду, Аустралију и Јужноафричку Републику. Колико нам је познато, на романским, германским и словенским

<sup>5</sup> О поријеклу овако хибридног корпуса текстова, као и отвореном проблему „постколонијалних географија“ заправо дефинисању појединих друштава као постколонијалних биће више говора у другом дијелу нашег истраживања.

<sup>6</sup> Није ли на сличан начин формирана и савремена америчка компаратистичка школа/парадигма преко „досељеника“ или изгнаника (миграната или експатрида) Ауербаха, Шпицера и Велека? Аргумент је то у прилог неопходног контекстуалног приступа феноменима књижевности и књижевне критике у цјелини.

језичким просторима постколонијална критика егзистира углавном посредно и ослоњена на англо-америчке изворе, док, блискоисточне и далекоисточне културе (осим индијске) као и посебно занимљива Јужна Америка још увијек остају велике непознанице за постколонијалну критику и њезина „теоријско-методолошка“ настојања.<sup>7</sup>

### 1.1.2. Colonial discourse analysis, postcolonial studies, postcolonial theory, postcolonial criticism

У литератури о постколонијалним истраживањима постоји велика сагласност у готово равноправном кориштењу три сродна, дјелимично или сасвим синонимична термина: постколонијалне студије, постколонијална теорија и постколонијална критика [postcolonial studies, postcolonial theory, postcolonial criticism]. Неки од иницијалних назива кориштених за опис такозване прве фазе постколонијализма, седамдесетих и осамдесетих година прошлог вијека, анализа колонијалног дискурса [colonial discourse analyses] или теорија постколонијалног дискурса [colonial discourse theory], релативно брзо су замијењени наведеним облицима (Aschroft et. al. 1989, Aschroft et. al. 2007). Начине њихове употребе и фреквентност усмјеравају и детерминишу првенствено савремена књижевно-теоријска значења термина *студије*, *теорија* и *критика*. Најкраће, то су разумијевања термина *студија* као истраживања и предавања, *теорије* као књижевно-културолошког усмјерења, односно како би рекао Џонатан Калер [Jonathan Culler] као жанра који окупља „неограничен скуп текстова о свему и свачему под капом небеском“ (Kaler 2009: 13), али која је и „сила која је у основи многих институција“ (139); и *критике* у значењу најближем дневној актуелној књижевној и културној критици, заправо критичара као онога који истражује и суди (за неке тек практикује теорију), и са већ традиционалним али живавим значењем појма књижевне критике у смислу бављења књижевношћу као умјетношћу (Velek, Voren 1991, Petrović 2003).

Као што се може примјетити већ из наслова и поднаслова нашег рада, ми готово досљедно користимо облик *постколонијална критика* сматрајући га најподеснијим како за опис цјелокупног постколонијалног књижевног и културолошког дискурса тако и јединог који успијева значењски објединити различите начине функционисања термина постколонијална теорија, постколонијалне студије и постколонијална критика.<sup>8</sup> Равноправно уз термин постколонијална критика користимо и облик *постколонијална истраживања* те у нешто ширем смислу, када се мисли на идејну и методолошку формацију или правац, израз *постколонијализам*.<sup>9</sup> Разлози за то су како теоријске тако и практичне природе.

---

<sup>7</sup> Случај и контекст Јужне Америке (и Средње Америке заправо) као континента у потпуности обиљеженог „искуством колонијализма“ чак и самој постколонијалној критици још увијек је готово непознат простор. И поред карипских извора постколонијалне критике и познавања појединих аутора са ових простора попут кубанског писца Ретамара [Roberto Fernández Retamar] или уругвајског публицисте Едуарда Галеана [Eduardo Galeano] један од императива хуманистике, и њеног англистичког простора као тренутно најдоминантнијег, јесте „давање гласа“ или укључивање и упознавање са савременом критичком продукцијом јужноамеричког континента. Призивамо на овом мјесту други јужноамерички књижевни бум, али овај пут на толико на пољу белетристике колико на пољу књижевне и културне теорије и критике. Можда преко савремене друштвене теорије и радова аргентинско-америчког семиотичара Валтера Мињола [Walter Mignolo], перуанског социолога Анибала Кихана [Anibal Quijano] или мексичког филозофа и историчара Енрикеа Дусела [Enrique Dussel].

<sup>8</sup> Зашто предност дајемо појму „критике“ над „теоријом“ или „студијама“, имајући на уму историју појма али и српски језички и књижевно-научни контекст биће говора у трећем дијелу нашег рада у расправи о ситуирање постколонијалне критике у оквирима науке о књижевности.

<sup>9</sup> Настојимо, при томе, мислити о изразу *постколонијалност* у смислу развијене критичке свијести за суштинске проблеме савремене хуманистике на које су управо писци из деколонизованих култура, нација и држава први

И поред тога, поготово у овом првом дијелу нашег рада посвећеном опису термина постколонијалних студија, теорије и критике али и дисертацији у цјелини, да би смо избјегли могуће неспоразуме, настојимо што јасније пренијети изворне термилошке облике којима се служе поједини аутори, посебно на мјестима на којима је то од пресудног значаја за разумијевање разматране проблематике. Дакле, како би то нараторологи рекли, по питању термилошких облика инсистирамо на разликовању нашег приповједачког гласа (склоног облицима *постколонијална критика* или *постколонијална истраживања књижевности и културе*, а када имамо на уму цјелокупан корпус текстова и истраживачких пракси *постколонијализам*) и других гласова и термилошких облика. Коначно, ако се нестабилност термина може тумачити као симптом отворености дисциплине чини се да постколонијална критика има још доста тога да понуди.

### 1.1.3. Деколонијација, глобализација и њихове књижевнотеоријске посљедице

Сумирајући резултате структуралистичких дјелатности друге половине двадесетог вијека, у свом препознатљивом ироничном маниру, Тери Иглтон [Terry Eagleton] примјећује како је постколонијална теорија један од најживљих истраживачких праваца и тренутно можда и једини који успијева да одговори на изазове савремености. При томе Иглтон мисли на одбијање нарцисоидности у коју је највећи дио савремене Западне теорије и студија запао и бављење озбиљним питањима класних и социјалних разлика на глобалном нивоу. „Попут дискурза рода и сексуалности, ти су студији најбољи досези теорије културе“ (Eagleton 2005: 15). У кратком приказу постколонијалне теорије Иглтон издваја неколико важних значајки, смјештајући појаву постколонијализма у период обиљежен неуспјехом земаља такозваног Трећег свијета да скроје своју судбину, односно у вријеме у којем се јављају „прва свјетлуцања оног што у данашње доба зовемо глобализацијом“ (17). У општијем смислу најзначајније позитивно обиљежје постколонијалне теорије јесте повратак и изоштравање смисла за историју који није пуки „историцизам“ (15-20). Коначно, оптимизам према интенцијама постколонијалних истраживања<sup>10</sup> Иглтон темељи на увиду о недовољностима постструктурализма који је, према његовом мишљењу, омануо управо у темељним питањима као што су морал и метафизика, љубав и зло, револуција и истина и сл. (90).

Тери Иглтон је, сада већ далеке 1983. године, у закључном поглављу своје *Књижевне теорије* под називом „Политичка критика“, састављајући списак од четири кључне теме и садржаја којима би се требала бавити савремена књижевна теорија (дословно „теорија културе“), забиљежио како „значање културе у животу народа који се бори за ослобођење од империјализма неспојиво је са значењем оне културе коју нам нуде рекламне странице недјелних новина“ (Eagleton 1987: 230) јасно фаворизујући контекстуална истраживања књижевности и културе. Иглтон на овом мјесту скицира простор културне разлике између метрополе и периферије односно потиче расправе о културним, материјалним и политичким узроцима и посљедицама доминантног односа западњачке према незападњачким културама. „Империјализам није само искориштавање јефтине радне снаге, сировине и лако освојивих тржишта, већ и искорјењивање језика и обичаја; он није само присилно увођење туђинске војске, него и наметање страних облика искуства“ (230).

---

скренули пажњу стварајући предуслове за конституисање постколонијализма као релевантног контекстуалног приступа књижевности и култури.

<sup>10</sup> Није на овом мјесту ријеч о апсолутизовању домета постколонијалне теорије. Иглтон веома озбиљно критикује оне интенције постколонијалне теорије које избјегавају расправу о нацији, те су тако, према његовом мишљењу превиђали и расправу о класи, понекад скрећући у погрешно контекстуализоване расправе о етничности. Више о томе говорићемо у четвртој и петом дијелу нашег рада.

На сличном трагу је и Џонатан Калер када постколонијалну теорију са аспекта студија културе види као једну од критичких пракси, која се, уз нови историзам, сврстава у „историјски оријентисане студије културе“ (Kaler 2009: 139). Калер за постколонијалну теорију сматра да „представља покушај да се схвате проблеми до којих је дошло услед европске колонизације, и њених последица“ наглашавајући како „на овом задатку, постколонијалне институције и искуства, од идеје о независности нације до идеје о независности саме културе, нераскидиво су повезане са западним дискурзивним праксама“ (148-149). Од осамдесетих година прошлог вијека расте број текстова који се баве хегемонијом западњачког дискурса и могућностима пружања отпора „као и питањима успостављања колонијалног и постколонијалног субјекта: хибридног субјекта који се развио из сукоба са наметнутим језицима и културама“ (149). Према америчком теоретичару постколонијална теорија представља покушај да се утиче на успостављање и редефинисање културе и знања, а за интелектуалце из постколонијалних друштава отворена је могућност да напишу историју коју су до сада други писали.

Холандски књижевни критичар Ханс Бертенс [Hans Bertens] главне предуслове за настанак и развој постколонијалне критике и теорије [postcolonial criticism and theory] види у чињеници истовременог и укрштеног процеса културног и политичког осамостаљивања који је захватио бивше колоније. Жеља за културним самоодређењем односно културном независношћу покретачка је снага књижевности и књижевне критике која долази од аутора из деколонизованих земаља шездесетих и седамдесетих година (Bertens 2001: 194). У том периоду, како примјећује Бертенс, јављају се и прве критике са аспекта колонизованих култура попут критике појма универзалног у Западној евроцентричној хуманистичкој парадигми Нигеријца Чинуге Ачебеа (чланак „Колонијалистичка критика“ из 1974) или тезе кенијског писца Нгутија ва Тионга да континуирана употреба језика колонизатора није друго до облик самоизазваног неоконизовања (Bertens 2001: 194-195).

Историјски развој постколонијалне критике и теорије, према Бертенсу, водио је преко преиспитивање суштине такозваних студија Комонвелта конципираних на политичкој идеји Комонвелта. У студијама о књижевности Комонвелта аутори из бивших колонија третирају су искључиво као аутори енглеске књижевности односно књижевности енглеског језика, што је отворило проблем даљег наметања идеје европске хуманистичке супериорности или евроцентризма.<sup>11</sup> Стога је и једно од стално отворених питања које је утицало и на конституисање постколонијалних студија, питање начина на који треба читати писце који пишу на европским језицима, док географски а често и етнички, нису Европљани. Ријеч је, на примјер, о афричким писцима који пишу на енглеском или француском језику; карибским писцима који стварају на енглеском, француском, холандском и шпанском; или пак, индијским и пакистанским писцима енглеског језика и слично. Било да и даље живе у својим земљама било да су преселили у метрополитанске центре, историјски и теоријски гледано њихов „случај“ је мјесто на којем се, осамдесетих година прошлог вијека, отвара широко истраживачко поље, касније именовано за постколонијалне студије.

„Постколонијална теорија и критика наглашавају постојање напетости између метрополе и бивших колонија (...) усредоточују се на културно искорјењивање и његове последице по личне и друштвене идентитета (...) радикално преиспитују насилни експанзионистички империјализам колонијалних сила, а

---

<sup>11</sup> „Енглески критичари заинтересовани за књижевност која долази из бивших колонија развили су идеју „књижевности Комонвелта“: књижевност на енглеском језику из бивших колонија које са Великом Британијом као центром чине такозвани Комонвелт нација или Британски Комонвелт (...) али на студијама књижевности Комонвелта веома ће се ријетко експлицитно рећи да су енглеска књижевност и енглеска критика ти који успостављају стандарде“ (Bertens 2001: 195).

посебно систем вриједности који је у основи империјализма и претпоставку да је он још увијек доминантан унутар Западног свијета“ (Bertens 2001: 200).

Поред дјелимично амбивалентних изворишта у студијама књижевности Комонвелта и радовима постколонијалних писаца попут Едварда Бретвајта [Edward Brathwaite], Вилсона Хериса [Wilson Harris], Чинуе Ачебеа [Chinua Achebe] и Волеа Шојинке [Wole Soyinka], постколонијалне студије као академска дисциплина почињу се конципирати у свом савременом теоријски и културолошки оријентисаном облику прије свега *Оријентализмом* (1978) Едварда Саида као и радовима Гајатри Чакраворти Спивак и Хомија Бабе. Саидова анализа западњачких виђења Блиског истока, посебно исламског, одвела га је закључцима да је оријентализам као склоп увјерења и представа о европском „Другом“,<sup>12</sup> традиционално служио у двије сврхе: легитимизовању западњачког експанзионизма и империјализма у очима Западних влада и њихових гласача, и увјеравању тзв. домородаца да је Западна култура представљала универзалну цивилизацију (Bertens 2001: 204).

За разлику од Едварда Саида, Хоми Баба заинтересован је за актуелизовање Фанонових концепција колонизатора и колонизованог, односно постављање питања шта се заиста дешава у културној интеракцији између њих (206). Бабине анализе воде закључку да ова интеракција утиче на обје стране јер ни колонизатор не може избјећи сложене и парадоксалне односе са колонизованим. Умјесто да буде самодовољан у смислу конструисања властитог идентитета, колонизатор макар дијелом успоставља властити (нестабилни)<sup>13</sup> идентитет у интеракцији са колонизованим. Примјери овог сложеног односа у књижевности и култури наводе Бабу да осмисли појам *мимикрије* као „увијек помало чудан и искривљен начин на који ће колонизовани, било својевољно или под принудом, понављати манире и дискурс колонизатора. Путем мимикрије колонизатор себе види у огледалу које незнатно али ефектно изопачује његов лик – што суптилно и узнемирујуће „подрива“ његов властити идентитет“ (Bertens 2001: 208). Други значајан термин конструисан од стране Хомија Бабе је *хибридност*. Насупрот Саиду незаинтересованом за психоаналитичку анализу интеракције колонизатора и колонизованог Баба говори о „колонијалном хибриду“ као фузији културних форми ове интеракције, које с једне стране, потврђују моћ колонијалног присуства сигнализирајући његову „продуктивност“, али с друге стране, као облик мимикрије, симултано уздрмавају подражавалачке и нарцисоидне захтјеве колонијалне моћи (209).

Према Бертенсу, али и готово свим осталим релевантним „историчарима“ савремене књижевне и културне критике, Гајатри Спивак прва скреће пажњу на подређеност [subaltern] или двоструко колонизовање жене у колонизованим и патријархалним културама као што је индијска. Упркос заједничким постструктуралистичким потицајима, Саид и Баба, за разлику од Спивакове, занемарују проблем разлике између мушкараца и жена, док Спивакова, развија склоност за разлику или хетерогеност, чак и унутар самог феминизма. Проблем друштвених класа, према Бертенсу, једна је од њених главних аналитичких категорија. Најистрајније се бави појмом подређености<sup>14</sup> као, дословно, категоријом оних најнижих у друштвеној хијерархији, бескућника,

---

<sup>12</sup> Базиран на, како на то и Бертенс подсећа, Фукоовом појму *дискурса* као система изјава и тврдњи које успоставља поље знања и преко којих се то „знање“ и конструише а да је увијек заправо у дотицају са управљањем и моћи, те грамшијевском појму *хегемоније* као начина на који владајућа класа продужава са угњетавањем других класа уз њихову очигледну сагласност – Саидов методолошки модел и даље је један од најпоттицајнијих у савременим студијама књижевности и културе које се могу назвати постколонијализмом.

<sup>13</sup> Развијање Лаканове тезе о „другости“ и суштинској нестабилности људске личности и идентитета послужиле су Хомију Баби да развије ове тезе.

<sup>14</sup> Термин посуђен од Грамшија за опис нижих слојева колонијалног и постколонијалног друштва.

незапослених, безземљаша, надничара и сл.<sup>15</sup> Ханс Бертенс преноси мишљења уобичајено у академским приказима постколонијане критике:

„Спивакова комбинује марксистички приступ, нагласак на класи као диференцирајућем фактору, са деконструктивистичким приступом тексту и идентитету. Бавећи се колонијалистичким текстовима настоји показати на који начин одржавају кохерентност конструишући лажне опозиције између претпостављеног центра и једнако измишљене маргине и како на безброј начина њихов језик деконструише кохеренцију коју настоје успоставити“ (213).

Проблеми савремене постколонијалне теорије и критике, према Бертенсу, крећу се по веома тешком терену, преосталом од постструктурализма, базираном на два пара супротности: антихуманизам (фукоовски и марксистички) према ревизионистичким формама хуманизма; и, тотална разлика (или тотална истост) према облицима разлика прожетим истошћу (или облици истости прожети разликама). Препознајући ово збуњујуће стање ствари, постколонијалне студије, генерално гледано, наглашавају плуралитет, различитости и хибридноћ без преувеличаних тотализујућих ставова којима је била обиљежена ранија фаза (214).<sup>16</sup>

#### 1.1.4. Дефинисање *постколонијалног*

##### *Империја отписује ударац: од постколонијалних књижевности до постколонијалне теорије*

Припремање могућности за наведене синтетичке описе из прве деценије двадесет и првог вијека трајало је нешто више од двадесет година. Осамдесетих година прошлог вијека било је говора прије свега о постколонијалним књижевностима или постколонијалном писму [postcolonial literature, postcolonial writings] те у најбољем случају о анализи и теорији постколонијалног дискурса.

Прва студија која тежи конституисању постколонијалних студија као засебног истраживачког усмјерење је књига аустралијских критичара Била Ешкрофта [Bill Aschroft], Герета Гриффитса [Gareth Griffiths] и Хелене Тифин [Helen Tiffin] под фигуративним, и сада већ антологијским насловом, *Империја отписује ударац. Теорија и пракса постколонијалне књижевности* [The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literature]. Ова књига, први пут објављена 1989. године, како то аутори кажу, бави се књижевношћу народа колонизованих од стране Британије, али су многа од ових питања од значаја и за земље које су биле колонизоване од других европских сила (Aschroft et. al. 2002: 1).

„Користимо термин пост-колонијално [‘post-colonial’] сматрајући га обухватним за све културе захваћене империјалним процесима од тренутка колонизовања до данас (...) мишљења смо да је овај термин најподеснији и за нову интеркултуралну критику која је претходних година у успону као и за дискурс кроз који је конституисана. У том смислу заинтересовани смо за стварност која је постојала у току и након периода европске империјалне доминације те за њене последице на савремене књижевности“ (Aschroft 2002: 2).<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Мишљења смо да се о (не)инсистирању на проблему класне природе (нео)империјализма у радовима Г. Ч. Спивак може расправљати, што и чинимо у полемичким дијеловима наше студије.

<sup>16</sup> Бертенсово осликавање постколонијалне теорије и критике, у најширим потезима гледано, парадигматично је за већину савремених „историја књижевних теорија“ управо у смислу традиционалног покушаја конципирања историје дисциплине. При томе је примјетна склоност ка свођењу потенцијално револуционарних тенденција на раван традиционалног књижевнонаучног дискурса.

<sup>17</sup> Ешкрофт и сарадници међу постколонијалне књижевности убрајају (пored књижевности афричких, карипских, јужнопацифичких земаља) и књижевности Аустралије, Бангладеша, Канаде, Индије, Малезије, Малте, Новог



Ситуирање термина постколонијално и постколонијализам од стране Ешкрофта и сарадника одвија се на неколико планова и данас важних у разумијевању предмета и метода постколонијалне критике. На првом мјесту изваја се језичка проблематика односно проблем писања на нематерњим језицима, језицима колонизатора као и сложени однос постколонијалних књижевности и студија енглеског језика и књижевности.<sup>18</sup> При томе, испољавају становиште да студије енглеског функционишу као политички и културни феномен у којем језик и књижевност по правилу не излазе из снажног загрљаја метрополског национализма (2). Друго поглавље студије под именом „Из-мјештање језика: текстуалне стратегије постколонијалног писма“ [Re-placing language: textual strategies in post-colonial writing] посвећено је анализи списатељских стратегија постколонијалних писаца са главном хипотезом да је круцијална функција језика као медијума моћи захтијевала да се постколонијално писмо самодефинише узимањем језика од центра и његовим измјештањем у дискурс у цјелости прилагођен колонизованом простору. То је, према оптимистичним виђењима Ешкрофта и сарадника, учињено путем два процеса: аброгације и апропријације (37).

Постколонијалне књижевности схваћене као књижевности некада колонизованих народа, развијале су се у неколико фаза које одговарају фазама националног и регионалног освјештавања и процеса изградње различитости у односу на центар империје.

„За цјелокупан пројекат постколонијалних студија од пресудног значаја је развој националне књижевности и критике. Без тог развоја на националном нивоу те без компаративних изучавања међунационалних традиција до којих претходни води, никакав постколонијални дискурс не би се појавио. (...) Студије националних традиција су прва и највиталнија фаза процеса одбијања захтјева центра за ексклузивношћу“ (Aschroft et. al. 2002: 16).

И поред слабљења британске државне и дипломатске моћи и јачања САД-а, европски књижевни канон чији је важан дио управо енглеска књижевност још увијек је једино мјерило укуса и вриједности, а преко прописаног енглеског језичког стандарда [Received Standard English] баласт прошлости наставља да доминира културном продукцијом у многим земљама постколонијалног свијета. На овај начин, сматрају аустралијски критичари, империјални образовни систем инсталира „стандардну“ верзију метрополитанског језика као норму, и маргинализује све „варијанте“ као нечисте.<sup>19</sup> Питање западњачке хегемоније остаје отворено јер осамостаљења бивших колонија у политичком смислу нису пребрисала проблем колонијалности те је и потребно, можда више него икада, да периферија империје отписује центру.

Према Ешкрофту и сарадницима међу главне преокупације постколонијалних књижевности спадају и питања простора, сеоба и миграција (размјештања) те посебно питање природе и кризе постколонијалних идентитета. Треће поглавље књиге *Империја отписује ударац* „Из-мјештање текста: ослобађање постколонијалног писма“ [Re-placing the text: the liberation of post-colonial writing] говори о напорима које постколонијални писци чине у покушајима

---

Зеланда, Пакистана, Сингапура, Шри Ланке, али и књижевност САД-а. Сматрамо неуспјелом компарацију процеса осамостаљивања америчке књижевности од енглеске као потенцијално парадигматичног и за савремене постколонијалне књижевности (уп. Aschroft 2002: 15) јер на овом мјесту аутори превиђају да је суштинска разлика између колонизатора и старосједилаца језичке и културалне природе.

<sup>18</sup> О самој проблематици језичког колонизовања веома инструктивна је студија Жан-Луј Калвеа (Kalve 1981), док је најбољи примјер тешкоћа и сложености овог проблема дао Нгуги ва Тионго [Ngũgĩ wa Thiong'o] књигом *Декolonизовање ума. (Језичке политике у афричким књижевностима)* [Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature (1987)] који је своју теоријску досљедност потврдио конкретним чином. Наиме, поменута студија је посљедња Нгуги ва Тионгова књига написана на енглеском језику, након које се служи искључиво „локалним“ матерњим језиком.

<sup>19</sup> О енглеском језику у колонијама и постколонијалној критици расправљамо у другом поглављу нашег рада.

растерећења властитих текстова од европског културног и књижевног наслијеђа и наслага подређености и колонијализма. „Битка коју ова настојања подстичу – из-мјештање постколонијалног текста – усредсређена су на њихов покушај да контролишу процесе писања“ (2002: 77).<sup>20</sup>

У четвртом поглављу названом „Раскршћа теорије: теорија старосједилаца и пост-колонијално читање“ [Theory at the crossroads: indigenous theory and post-colonial reading] описане су индијске књижевне теорије, афричке књижевне теорије (Negritude and `Black literature`), теорије у досељеничким колонијама (САД, Канада, Аустралија и Нови Зеланд) и такозване карипске теорије (в. Aschroft et. al. 2002: 116-152). Пето поглавље „Из-мјештање теорије: постколонијално писмо и теорија књижевности“ [Re-placing theory: post-colonial writing and literary theory] доноси покушај ситуирања такозваног постколонијалног писма у оквирима савремене књижевне теорије. Аутори запажају како се постколонијална књижевност/писмо и књижевна теорија укрштају на различите начине са појединим европским књижевнокритичким струјама као што су постмодернизам и постструктурализам као и са савременом марксистичком идеолошким критиком и феминистичком критиком (Aschroft et. al. 2002: 153). Синтетисање перспектива доприноси расвјетљавању неких од суштинских тема постколонијалних текстова али је постколонијални дискурс сам по себи конституисан у текстовима који му претходе или су чак потпуно независни. „Идеја о *постколонијалној књижевној теорији* произилази из неспособности европске теорије да се адекватно носи са сложености и вишеструкошћу културне провенијенције постколонијалне књижевности“ (11). Европске теорије „јасно функционишу као предуслов развоја постколонијалне теорије у њеној савременој форми и као одреднице доброг дијела њене садашње природе и садржаја“ (153). Разликовање постколонијалних књижевности као спецификаума те њихово опозиционирање европском теоријском итенирарију, одводе Ешкрофта и сараднике ка промишљању релација између: модернизма и колонијалног искуства; нове критике и постколонијалне теорије; постмодернизма и постколонијалног искуства; постколонијалности и савремене европске теорије; постколонијалности и теорије дискурса; постколонијалности и теорије идеологије; марксизма, антропологије и постколонијалног друштва; феминизма и постколонијализма.

У посљедњем поглављу, „Поновно промишљање постколонијалног: постколонијализам у двадесет и првом вијеку“ [Re-thinking the post-colonial: post-colonialism in the twenty first century], дописаном за друго издање књиге 2002. године, сумиране су дебате из протекле деценије и поновљено питање: *ко је постколонијалан?* У важнија теоријска питања убројена је тема отпора, ослањањем на критику политичке неефикасности постколонијализма коју је на трагу Фанона формулисала Бенита Пери [Benita Parry] 1987. године, затим питање језика којим се понајвише бавио Нгуги ва Тиого, те проблематика бројних дебата о превођењу.<sup>21</sup> Значајна је примједба да „упркос корисности по питању деколонизације, постколонијална теорија често изазива амбивалентне реакције од стране интелектуалаца из постколонијалних друштава“ које „страх од хомогенизујућих ефеката, и од доминације од стране метрополитанских критичара понекад води ка отворено израженом непријатељству“ (Aschroft et. al. 2002: 205). Ешкрофт и сарадници тако, почетком двадесет и првог вијека, констатују да је постколонијална критика у Јужној Азији добро прихваћена док у Африци постоји широк отпор према постколонијалном као категорији, закључујући да упркос отпорима „постколонијална теорија је понудила једну важну стратегију

<sup>20</sup> За кључни рад о овој теми наводе студију Цветана Тодорова *Освајање Америке* (1974) заступајући од Тодорова преузету тезу да пресудни фактори колонизаторске опресије нису језик по себи или контрола имовине и популације, већ *контрола над средствима комуникације*.

<sup>21</sup> Приједлози за нова постколонијална истраживања усмјерани су ка проучавању Чикано културе, историје афро-америчке популације и јужноамеричких искустава, могло би се рећи, даљем специјализовању дисциплине (Aschroft et. al. 2002: 200-202).

за постколонијалне интелектуалце да учествују у глобалном дискурсу, анализама својих властитих деколонизујућих култура“ (205).

Амбивалеција и хибридна као два најконтроверзнија појма савремене постколонијалне теорије, једнако су значајна када се односе на постколонијални свијет колико и на метрополу. „Ови појмови су једноставно кључни за постколонијалну критику упроштених, бинарних дефиниција отпора и књижевности отпора“ (205). Ешкрофт и сарадници се ослањају на Шохатину [Ella Shohat] критику појмова синкретизма и хибридности усредсређену на проблем слављења синкретизма и хибридности самих по себи, који као такви, уколико нису исказани у склопу питања хегемоније и неоколонијалних односа моћи, ризикују да сакрализује свршени чин колонијалног насиља.

Коначно, поред положаја жене као колонизованог субјекта, проблема маргинализованих група, такозваног расног питања и репрезентације уопште, Ешкрофт и сарадници посебно су заинтересовани за термилошко-дисциплинарно засновану анализу опостколонијализма и постмодернизма.

„Термилошки проблем, проблем релације термина постколонијализам и постмодернизам, лежи у чињеници да су оба термина, на различите и културално одређене начине, дискурзивне елаборације постмодерне, баш као што су империјализам и филозофија провијећености биле дискурзивне елаборације модерне. Релација између постколонијализма и постмодернизма је интерпретирана на различите начине али наш приступ наставља да наглашава њихове дистинктивне различитости“ (2002: 208).

У рјечнику кључних појмова постколонијалних студија [*Postcolonial Studies. The Key Concepts*] из 2000, односно 2007. године, исти аутори (Ешкрофт, Грифитс и Тифинова) дају историјски засновану дефиницију термина према којој се „постколонијализам/постколонијализам“<sup>22</sup> описује као бављење ефектима колонизовања култура и друштава. Након Другог свјетског рата, у синтагмама попут *постколонијално стање*, имао је чисто хронолошко значење означавајући период након ослобађања. Овај термин по себи прво је служио да означи културну интеракцију унутар колонијалних друштава у књижевним круговима. Касних шездесетих година извршен је покушај да се фокусирају и да се политизују теме истраживачког поља попут студија књижевности Комонвелта и студија такозваних нових књижевности на енглеском језику. Термин је, према Ешкрофту, био нашироко кориштен да опише политичка, лингвистичка и културна искуства друштава која су била бивше европске колоније.<sup>23</sup> Од краја 70-их – од Саидових анализа начина контролисања моћи представљања у *Оријентализму* које су одвеле ка нечему што је у раду критичара попут Спивакове и Бабе названо теорија колонијалног дискурса (*colonial discourse theory*) – књижевни критичари користе термин постколонијализам за расправу о бројним културним ефектима колонизације (Ashcroft et. al. 2007: 168). Према Ешкрофту сам термин постколонијално (*post-colonial*) није ни кориштен у тим раним студијама, а Спивакова први пут користи овај термин у зборнику интервјуа *Постколонијални критичар* из 1990. година (уп. Spivak 1990).

У истој публикацији Ешкрофт, Тифин и Грифитс запажају како је предмет истраживања доживио експанзију како по питању утицаја и значаја тако и по питању ширења на различита

---

<sup>22</sup> На овом мјесту не улазимо у расправе о префиксу пост- и цртици иза префикса не само зато што звуче помало софистички и декадентно већ и зато што смо мишљења да је о проблематици коју дотичу – проблем хомогенизовања постколонијалног критичког дискурса и различитих колонијалних контекста – могуће говорити из других перспектива на много боље начине. Ријеч је о заправо застарјелој расправи и добијеној бици.

<sup>23</sup> У истом рјечнику Ешкрофт и сарадници издвајају још неколико термина са префиксом пост-: пост-колонијално тијело, постколонијално стање, пост-колонијална читања, а међу бројним обрађени су и термини глобализација и глокализација, центар и периферија, еуроцентризам, национализам, хегемонија, модернизам и др. (Ashcroft et. al. 2007).

поља и теме попут глобализације, заштите животне средине, транснационализма, прешавши пут од питања сакралног у култури и економских тема до политичких тема попут ширења неолиберализма. Посебну пажњу посвећују контроверзама самог правца које се ситуирају око термина „пост-колонијално/постколонијално“, као и питањима која произлазе под утицајем стања у постколонизованим друштвима у „глокално“ доба [`glocal` age] у којима су се постколонијалне анализе показале кориснима. Освртом на деведесете видљив је значај хуманистике уопште, те постколонијалног дискурса посебно, у развијању новог језика и терминологије за анализу проблема глобалне културе и односа између локалних култура и глобалних сила. „Од стране постколонијалних анализа империјалне моћи постављена су и настављају бити постављана бројна питања и отворени проблеми у вези са глобализацијом (мјесто „глокалног“; функција локалних процеса под притиском глобалних сила; улога империјализма у глобализацији; везе између империјализма и неолибералне економије)“ (Ashcroft et. al. 2007: vii). Ипак, аутори упозоравају на опрез према тенденцији лажног прописивања постколонијалне теорије као панацеје, те да треба имати на уму стабилно утемељење постколонијалног дискурса у историјском феномену колонијализма јер је поље постколонијалних студија осигурало корисне стратегије за шире поље глобалних анализа. Постколонијална књижевна и посебно културна производња, према мишљењу аутора *Рјечника кључних појмова постколонијалних студија*, не престаје да демонстрира упорну природу локалних дјелатности, дјелатности које су способне за једноставан дуалистички приступ и локалном и глобалном.<sup>24</sup>

### Постколонијална критика у академском канону

Академски успјех и статус постколонијалне критике на Западу може се поуздано мјерити и заступљеношћу у главним приручницима англо-америчке књижевне критике. Нортонова антологија теорије и критике из 2001. године (*The Northon Anthology of Theory and Criticism*), књига канонских аспирација и карактера, под главним уредништвом Винсента Лича [Vincent V. Leitch] увид у постколонијализам доноси преко текстова неколико кључних аутора постколонијалне критичке провенијенције. Од постколонијалних критичара, изводима из текстова, заступљени су Франц Фанон, Чинуа Ачебе, Едвард В. Саид, Нгуги ва Тионго [Ngugi wa Thiong`o] и Табан Ло Лијонг [Taban Lo Liyong]. Постколонијална критика обрађена је у поглављу „Постколонијалне, расне и етничке студије“ [Postcolonial studies and race and ethnicity studies] те је дефинисана као „интердисциплинарно поље истраживања глобалног утицаја европског колонијализма од његових почетака у 15. вијеку до данас“ (Leitch et. al. 2001: 25). Главни циљеви истраживања су опис колонијалне моћи, оживљавање искључених или маргинализованих управо подређених [subaltern] гласова и теоријско промишљање сложености колонијалних и постколонијалних идентитета, националне припадности и глобализације. Нортонова антологија,

---

<sup>24</sup> Осим описаних радова Ешкрофта, Тифинове и Грифитса још једна конституишућа књига постколонијалне критике јесте књига *White Mythologies. Writing History and the West* [1990] историчара Роберта Јанга [Robert J. C. Young] вјероватно и најзначајнијег истраживача историје колонијализма. Роберту Јангу повјерено је и писање Оксфордског увода у постколонијализам [*Post-Colonialism. A Very Short Introduction* (2003)]. Након увода названог Монтажа, постколонијализам је у овом приручнику презентован у седам тематских јединица: Субалтерно знање, Историја и моћ, Одоздо и одозго, Простор и земља, Хибридно, Постколонијални феминизам, Глобализација из постколонијалне перспективе. Јанг је и аутор *Историјског увода у постколонијализам* [*Postcolonialism. An Historical Introduction* 2001] у којем је појмовно обрадио појмове: колонијализам, империјализам, неоколонијализам, постколонијализам. Поред тога говори о европском антиколонијализму од а) Ла Касаса до Бентама, б) либерализма 19. вијека ц) Марксовим тезама о колонијализму и империјализму. Пише о интернационалим покретима антиимперијалистичке провенијенције те о конкретним борбама за слободу од Кине до Кубе. Поменимо на овом мјесту и Јангову културолошки оријентисану студију *Kolonijalna žudnja. Hibridnost u teoriji, kulturi i rasi*. 2012 [1995].

конципирана према хронолошком принципу, сврстава постколонијалну критику у ред главних савремених Западних приступа у проучавању књижевности – књижевних теорија.<sup>25</sup>

Постколонијална критика заступљена је и у деветој књизи Кембрицове историје књижевне критике из 2008. године (*The Cambridge History of Literary Criticism 9, Twentieth-Century Historical, Philosophical and Psychological Perspectives*) коју су уредили Криста Нелвулф [Christa Knellwolf] и Кристофер Норрис [Christopher Norris]. Конципирајући историју књижевне критике према критерију методолошке оријентисаности, аутори разликују историјску, филозофску и психолошку перспективу у књижевној критици двадесетог вијека, а постколонијалној критици посвећују засебно поглавље под именом „Колонијализам, постколонијалност, нација и раса“ [Colonialism, post-coloniality, nation and race]. Чине га три рада „Пост-колонијална теорија“ [Post-colonial theory] Фирдусе Азим [Firdous Azim], „Афро-америчка књижевна историја и критика“ [African American literary history and criticism] Симона Ли-Прајса [Simon Lee-Price] и „Антрополошка критика“ [Anthropological criticism] Брајана Коатеса [Brian Coates] (в. Knellwolf, Norris 2008).

У *Раутлецовом приручнику за постколонијалне студије* из 2007. године [The Routledge Companion to Postcolonial Studies], под уредништвом Џона Меклеуда [John McLeod], учињен је покушај историографског и књижевноисторијског описа постколонијалних студија. Прво је понуђен опис колонијалних царстава, потом постколонијалних простора, те су дате четири методолошки различито засноване дефиниције појма постколонијалног: постструктуралистичка, културалистичка, материјалистичка и психологистичка формулација. Симптоматична је управо убеничка дефиниција постколонијалних студија коју аутор нуди. „Постколонијалне студије су сличне другим облицима академских истраживања, у смислу да постављају одређену врсту питања о одабраним аспектима стварности“ (MacLeod 2007: 5). Овако уопштена, аполитична и деидеологизована дефиниција допуњена је, чини се још испражњенијом формулацијом: „Укратко, постколонијалне студије имају потенцијал да повежу нове заједнице и мреже људи окупљене око сличног политичког и етичког опредјељења за преиспитивање пракси и последица доминације и потчињености“ (6).<sup>26</sup>

Ширег историјског, антрополошког, политичко-економског и културолошког захвата је *Историјски водич кроз постколонијалне књижевности* [A Historical Companion to Postcolonial Literatures - Continental Europe and its Empires] из 2008. године који су уредили Прем Подар [Prem Poddar], Раџив Патке [Rajeev S. Patke] и Ларс Јенсен [Lars Jensen]. У овој књизи могуће је пронаћи абеледно посложен (од Белгије до Шпаније) детаљан опис историјата европских империјалних посједа, почев од првих година колонизовања до борби за деколонизовање, те информације о главним феноменима специфичним за мијешања појединих култура као последице колонијалних освајања.<sup>27</sup>

### 1.1.5. Проблемски оријентисане студије и издања

Након иницијалних синтетички усмјерених студија, књижевних критичара Била Ешкрофта и сарадника (1989) те историчара Роберта Јанга (1990), у првим деценијама двадесет и првог вијека, јавља се и велики број проблемски оријентисаних зборника и студија које нуде

<sup>25</sup> Једна је то од првих антологија која доноси и књижевнотеоријске текстове аутора сврстаних у постколонијалне, феминистичке, афро-америчке заправо расне и етничке студије те студије геј-лезбијске оријентације.

<sup>26</sup> Примјер је ово потпуно „неутрално“ приступа опису једног контекстуалног истраживачког правца (појмовно и методолошки) што је само по себи већ непримјерено и говори о статусу саме дисциплине у датом периоду.

<sup>27</sup> Књига је обогаћена предговором аргентинско-америчког семиотичара Валтера Мињола [Walter Mignolo]. Ова књига се, с обзиром на историографску потку, може поредити са Јанговим *Историјским уводом у постколонијализам* (уп. Young R. J. C. 2001).

нешто другачији увид од самих појмовника и приручника постколонијалне критике. И поред великог распона у значају и квалитету ових радова, све оне схваћене као корпус, у доброј мјери говоре о ширини поља на које се постколонијализам распростире те проблемима и дебатама које су обиљежиле овај период.<sup>28</sup>

Материјалистичку критику постколонијалних студија исписује Бенита Пери [Benita Parry] и то управо „изнутра“ као аутокритички осврт на проблеме дисциплине. Њена најзначајнија књига *Материјалистичка критика постколонијалних студија* [Postcolonial Studies. A Materialist Critique] из 2004. године остала је у сјенци радова Едварда Саида, Гајатри Спивак и Хомија Бабе. Чине је есеји објављивани у периоду од 1987. до 2003. дакле у вријеме пуног методолошког, термилошког и дисциплинарног утврђивања постколонијалне критике.

Испитујући утврђене правце и слијепе улице постколонијалних студија, приступом заснованим на материјалистичким, историјско-социолошким претпоставкама, јужноафричка критичарка Бенита Пери тежиште властитих теза заснива на увјерењу да су суштински мотиви колонијализма (експлоатација људског рада, физичких ресурса и институционална репресија) предуго остајали изван критичког домета теорије колонијалног дискурса. Перијева је критична према теоријама Саида и Спивакове које, према њеном мишљењу, често не излазе изван интерпретације књижевног текста. Према Перијевој, теоријски рад мора у већој мјери потицати историјско памћење, критиковати савремено стање остајући непомирен према прошлости и критичан према садашњости. У том смислу најзначајнији је есеј (датира из 1987. године) „Проблеми у савременој теорији колонијалног дискурса“. У другом, аналитичком дијелу књиге Перијева се и сама бави књижевним дјелом Радјарда Киплинга [Rudyard Kipling], Џозефа Конрада [Joseph Conrad], Херберта Џорџа Велса [Herbert George Wells] и Едварда Моргана Форстера [Edward Morgan Forster]. Бавећи се интерпретацијама књижевности или, како каже, анализама империјалног или империјалистичког имагинарија, јужноафричка теоретичарка се заправо понајвише бави детектовањем стереотипних представа о неевропским културама у Киплинговим и Конрадовим дјелима. И поред строге и директне антиимперијалистичке оријентисаности, у закључном дијелу *Материјалистичке критике постколонијалних студија*, Бенита Пери позива на отворени теоријски дијалог и његовање културе помирења и сјећања (уп. Parry 2004).

Студија *Колонијална и постколонијална књижевност* из 1995. године, још једне јужноафричке критичарке, Елеке Бимер [Elleke Boehmer], полази од разматрања односа империјализма и текстуалности те расправа о аспирацијама колонијалиста, новом национализму, метрополитанцима и њиховим подражаваоцима, затим разматра процес стицања независности у колонијама, а студију завршава описом појма постколонијализам. Бимерино истраживање засновано је на разликовању појмова *колонијалне* [colonial], *колонијалистичке* [colonialist] и *постколонијалне* [postcolonial] књижевности у оквирима енглеског језичког, империјално-географског опсега. Бимерова под појмом *колонијалне књижевности* мисли на литературу која се тиче колонијалног искуства и перцепције, писану у периодима колонизовања, углавном од стране метрополитанаца али и од стране старосједилачких (indigenous, aboriginal) народа колонизованих земаља. *Колонијалистичка књижевност*, према овој ауторки, она је која се посебно бавила колонијалном експанзијом. То је књижевност о колонизованим неевропским земљама писана од стране европских колонизатора за „домаће“ тржиште и као таква отјеловљује колонијалистички поглед на свијет. У основи је стереотипна и усмјерена ка величању европске супериорности над колонизованим земљама и народима. Не ослањајући се сасвим на хронолошку димензију и чињеницу деколонизовања, *постколонијалну књижевност* види као суштински

---

<sup>28</sup> На овом мјесту помињемо само неке од њих које смо сматрали довољно симптоматичним за стицање увида у основна истраживачка усмјерења и преокупације постколонијалне критике. Класично филолошко обухватање тешко је оствариво у савременој књижевнаучној пролиферацији текстова.

критичку и субверзивну према колонијалним односима. Постколонијалност би се, према томе, могла дефинисати као стање у којем се колонизовани народи боре за своје мјесто под сунцем, силом или на друге начине, као учесници историјског процеса у свијету нарастајуће глобализације (Boehmer 2005: 1-12).

Барт Мур-Гилберт [Bart Moore-Gilbert], британски оријенталиста рођен у Танзанији, један је од ријетких теоретичара који инсистирају на разликовању термина постколонијалне критике и постколонијалне теорије видећи их као два различита типа анализе. Образлажући ту дистинкцију у књизи из 1997. године *Постколонијална теорија: контексти, праксе, политике* [*Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics*] у постколонијалну теорију сврстава текстове Едварда Саида, Гајатри Спивак и Хомија Бабе, јер су у већој или мањој мјери настали под утицајем методолошких премиса такозвана „француске високе теорије“ односно Жака Дериде, Жака Лакана [Jacques Lacan] и Мишела Фукоа [Michel Foucault]. У постколонијалну критику би, према Мур-Гилберту, осим постколонијалне теорије били сврстани сви остали текстови којима се тематизују релације између колонијалних и колонизованих култура, а посебно они из групе такозване „примијењене“ критике или интерпретације књижевности (Ачебе, Шојинка и др.).

Барт-Мур сматра да би било погрешно закључити, упркос великим институционалним пројектима, да је постколонијална критика чврсто утврђена и сасвим препозната попут неких старијих и престижнијих облика културалне анализе као што су феминистичка и психоаналитичка критика или постструктурализам (Moore-Gilbert, 2000: 11). Постколонијална критика може се сматрати самосвојном читалачком праксом ако се при томе разумије као дјелатност заинтересована за анализу културних појава које посредују, изазивају и преиспитују односе доминације и подређености (економске, културне и политичке) између (а често и унутар) нација, раса или култура, које имају своје коријене у модерној европској колонијалистичкој и империјалистичкој историји, а настављају да буду видљиве и у садашњој ери неоколонијализма (12).

У *Критичком уводу у постколонијалну теорију* [*Postcolonial Theory. A critical introduction*] из 1998. године, Лила Ганди [Leela Gandhi] нуди широку перспективу и увид у постколонијалну теорију или постколонијализам као савремену истраживачку праксу. Гандијева полази од историјског контекста колонијализма, идеја Махатма Гандија [Mahatma Gandhi] и Франца Фанона и теоријских концепција „кратке интелектуалне историје“, марксизма, постструктурализма те проблема хуманистике. Гандијева нуди анализу радова Едварда Саида и његових критичара. Посебну пажњу придаје анализи односа постколонијализма према феминизму и питању нације и национализма. Критички дискутује о визији такозваног постнационализма, једног свијета, односно појмовима глобализације, хибридности и дијаспоре, а у закључном дијелу студије расправља о постколонијалним књижевностима и ограничењима постколонијалне теорије.

Главне претпоставке Гандијиног приступа базиране су на увјерењу да је постколонијализам, уз постструктурализам, психоанализу и феминизам, у протеклим деценијама завриједио мјесто једног од водећих критичких дискурса хуманистике. Међутим, и поред огромног броја произведених специјалистичких академских текстова подведених под категорију постколонијализма, сам постколонијализам остао је распршен и магловит термин. Методолошко конципирање постколонијализма Гандијева ишчитава на два плана. Постструктуралистичка критика западњачке епистемологије и теоретизовање културалне разликовности неизоставан је сегмент постколонијалне теорије, док је марксистичка филозофија опскрбила постколонијализам неопходним оруђем за политичка читања.

Питање конституисања постколонијализма, заправо његов актуелни статус, индијско-британска теоретичарка је описала као испуњавање академских потреба у смислу реформисања интелектуалне и епистемолошке ексклузивности и омогућавања незападним критичарима

смјештеним на Западу да представе своје културно наслијеђе и знања. Овакво стање, према Гандијевој, и поред добрих намјера доводи до ситуације у којој постколонијализам наставља да се према незападним културама и знању односи као према „Другом“ у односу на нормативно „ја“ Западне епистемологије и рационалности (Gandhi 1998: ix-x).

Једна од значајнијих студија теоријског и прегледног карактера, увелико заступљена и референтна књига је и *Колонијализам/Постколонијализам* [Colonialism/Postcolonialism] из 1998. године, чија је ауторка још једна америчка критичарка индијског поријекла, Ања Лумба [Ania Loomba]. Лумба се у овој студији бави историјским и идеолошким аспектима колонијализма, односом колонијалног дискурса и књижевности, изазовима које пред колонијализам постављају антиколонијални дискурси и савремени развој постколонијалних теорија. Посебно су акцентована питања сексуалности и колонијализма, укрштања феминистичке и постколонијалне мисли те проблеми глобализације и постколонијалне критике. У периоду између првог и другог издања ове студије (од 1998. до 2005. године), према свједочењу ауторке, постколонијалне студије су прошле пут још јачег институционализовања у академским круговима. С обзиром да је опрезна према процесу институционализовања, једно од главних питања које занима Лумбу јесте да ли су постколонијална истраживања благоглагољива и сувишна у новом свијету у којим доминира савремени амерички империјализам (Loomba 2005: 1). Отуда до посебног изражаја долазе напори ове критичарке да се путем расправа датих у књизи *Колонијализам/Постколонијализам* постколонијалне студије што јасније ситуирају и одреде према процесима које доносе глобализација и нови облици империјализма (213-228).<sup>29</sup>

Од бројних приручника и студија из „области“ постколонијалне критике исписаних током претходне двије деценије<sup>30</sup> поменућемо на овом мјесту и књигу индијско-америчког историчара Дипеша Чакрабартија [Dipesh Chakrabarty] *Провинцијализовање Европе* [*Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*] из 2000. године. Чакрабарти настоји деконструисати европску идеју историје и историографије, а преко њих и европског универзализма, и то путем марксистички засноване анализе односа постколонијалности и вјештачког или договорног појма историје. Његова теза се заснива на тврдњи да су апстрактне универзалистичке идеје на којима се заснива европска хуманистика у супротности са реалном материјалном и историјском праксом те се при анализи овог односа (идеологије и реалности) користи искуствима марксистичких анализа појмова рада и капитализма. Конципирајући идеју да је потребно „провинцијализовати Европу“ на исти идејни и идеолошки начин на који се она односила према колонизованом „остатку“ планете, Чакрабарти се првенствено ослања на индијска искуства колонијализма. У предговору за друго издање *Провинцијализовања Европе* Чакрабарти појашњава своје методолошке и идејне премисе: „Провинцијализовати Европу значило је управо сазнавање на који начин и у којем смислу су европске идеје које су биле

---

<sup>29</sup> Лумба успоставља историјско-појмовну релацију, којој смо у нешто измијењеном облику и сами склони, говорећи у нашем раду о постколонијалној критици као корпусу и дискурсу, а коју назива *од колонијализма до колонијалног дискурса*. (Loomba 2005: 22-42)

<sup>30</sup> Барбара Буш [Barbara Bush] супротставља појмове империјализма и постколонијализма приказујући појам империје од античког доба до данас и то у широком дијапазону од економске, политичке, социјалне и културне перспективе (Bush 2006). Односом деконструкције и постколонијалне критике односно постколонијалности као филозофског појма, дакле теоријом постколонијалне критике, бавио се Мишел Сиротињски [Michael Syrotinski] *Deconstruction and the Postcolonial. At the Limits of Theory* (2007). Међу доступнијим студијама налази се и књига Џоан Шарп [Joanne P. Sharp] *Geographies of Postcolonialism. Spaces of Power and Representation* (2009). Ауторка разликује појмове *колонијализми*, *пост-колонијализми* и *постколонијализми*. У првом од три поглавља студије расправља о (пост)колонијалним начинима разумијевања свијета, знању као моћи и „пејзажима“ моћи. У другом о новим порецима, глобализацији и културном империјализму. У трећем поглављу понавља Спивакино питање могу ли подређени да говоре те расправља о постколонијалној култури и интелектуалном конформизму.



универзалне, бијаху и у исто вријеме извучене из веома конкретних интелектуалних и историјских традиција које се не могу позивати не било какве универзалне вриједности“ (Chakrabarty: 2007: xiii).

Колико је постколонијална критика као књижевнотеоријски и културолошки метод истраживања везана за историјски и географски контекст говоре и студије такозваних транснационалних тенденција. Грејем Хјуган [Graham Huggan] аутор је студије из 2007. године под називом *Аустралијска књижевност. Постколонијализам, расизам, транснационализам* [Australian Literature. Postcolonialism, Racism, Transnationalism]. Хјуган се у овој књизи, на примјерима из аустралијске књижевности, бави истраживањем и преиспитивањем такозваних расних културних политика [the cultural politics of race] за које сматра да су најмање теоретизовани аспекти постколонијализма.<sup>31</sup>

### Зборници и проблемски избори текстова

Бил Ешкрофт, Герет Грифитс и Хелена Тифин, поред тога што су аутори неколико издања рјечника постколонијалне критике те бројних студија које улазе у оквире и интересовања постколонијалне теорије и критике (аутори су већ помињане студије *Империја отписује ударац*) значајни су и по приређивању избора постколонијалних критичких текстова које сматрају антологијским [The Post-colonial studies reader], објављеном 1995, односно 2003. године. Избор и структурисаност ове хрестоматије говори о облику конституисања и канонизовања постколонијалних студија на Западном литерарном и академском простору. Скица коју приређивачи при томе нуде може се сматрати релевантним узорком академског простора англо-америчке постколонијалне критике, како према избору аутора, тако и према ширини тематског распона и идејних перспектива отворених под окриљем постколонијалних истраживања.

Радови водећих постколонијалних критичара и неколико критичара који су има претходили, разврстани су према тематским и проблемским одређивањима које ишчитавамо у насловима поглавља: „Универзалност и разлика“, „Приказивање и отпор“, „Постмодернизам и постколонијализам“, „Национализам“, „Хибридности“, „Националност и аутохтоност“, „Феминизам и постколонијализам“, „Језик“, „Тијело и представа“, „Историја“, „Мјесто“, „Образовање“ и „Производња и потрошња“. Од аутора, између осталих, заступљени су Гајатри Спивак, Хоми Баба и Бенита Пери; Чинуа Ачебе и Ајџаз Ахмад; Томас Меколи [Thomas Macaulay], Едвард Саид, Џамејка Кинкејд [Jamaica Kincaid], Хелен Тифин, Стивен Слемон [Stephen Slemon], Сара Сулери [Sara Suleri]; Кваме Антонио Апија [Kwame Anthony Appiah], Симон Дјуринг [Simon During], Линда Хачион [Linda Hutcheon]; Франц Фанон, Тимоти Бренан [Timothy Brennan]; Кирстен Холст Петерсен [Kirsten Holst Petersen] и Ана Рутерфорд [Anna Rutherford]; Стјуарт Хол [Stuart Hall], Герет Грифитс, Марџери Фи [Margery Fee]; Чандра Талпаде Моханти [Chandra Talpade Mohanty], Трин Мин-Ха [Trinh T. Minh-ha]; Нгуги ва Тионго, Бил Ешкрофт; Хозе Рабазе [José Rabasa], Дипеш Чакрабартти; Гаури Вишванатан [Gauri Viswanathan], Барбара Кристијан [Barbara Christian] и др.

Један од боље конципираних проблемски оријентисаних приручника о постколонијалној критици, под називом *Пре-окупација постколонијалних студија* [The Pre-occupation of Postcolonial Studies], из 2000. године, уредили су Фавзија Афзал-Кан [Fawzia Afzal-Khan] и Калпана Сешадри-Крукс [Kalpana Seshadri-Crooks]. О идејној и методолошкој усмјерености овог избора текстова најбоље свједочи један од цитата изабраних за мото уводног рада, ријечи Барбаре

<sup>31</sup> О термину постколонијалне дијаспоре и његовим потенцијалним апликацијама читамо у зборнику *Поредџи постколонијалне дијаспоре* [Comparing Postcolonial Diasporas, 2009] који су уредили Мишел Кион [Michelle Keown], Дејвид Марфи [David Murphy] и Џејмс Проктер [James Procter].

Джонсон [Barbara Johnson] из есеја „Nothing Fails Like Success“: „Истог тренутка када нека радикално иновативна идеја постане –изам, њена оригинална револуционарна снага испарава, нараста њен историјски значај, њени сљедбеници теже упрошћавању, догматици, коначно и конзервативизму, и тада њена моћ постаје више институционална него аналитичка“ (Seshadri-Crooks 2000: 3). Есеји првог дијела избора дати су под насловом „Питања постколонијалних студија: знање и институционалне политике“ [The Occupation of Postcolonial studies: Knowledge and Institutional Politics] и говоре о постмодернизму, културним политикама, постокцидентализму, постколонијалности, постсубалтерној рационалности, границама и мостовима, а радове испишују Р. Радакришнан [R. Radhakrishnan], Валтер Мињоло, Али Бехдад [Ali Behdad], Нгуги ва Тионго, Ела Шохат и др. Радови у другом дијелу овог избора „Преокупације постколонијалних студија: Модерност-изам, сексуалност, нација“ [The Preoccupations of Postcolonial studies: Modernity, Sexuality, Nation] баве се историјом и садашњошћу Индије, Израела, арапског свијета, Палестине и Сједињених Америчких Држава. Зборник затвара интервју са Хомијем Бабом.

Наставак постколонијалне проблематике којом се бавила у књизи *Колонијализам/Постколонијализам* Ања Лумба проширује и на зборник радова објављен 2005. године са групом колега, под именом *Постколонијалне студије и након њих* [Postcolonial studies and Beyond]. Радови су усмјерени разматрању перспектива постколонијалне критике у периоду интензивних глобализацијски тенденција које, судећи према наслову првог дијела избора текстова „Глобализација и помрачење постколонијалног“ [Globalization and the Postcolonial Eclipse], и нису тако оптимистичне. У други дио књиге под именом „Неолиберализам и постколонијални свијет“ [Neoliberalism and Postcolonial World] укључени су радови који се баве анализом односа неолиберализма и постколонијалног свијета, питањем такозваног поновног краја историје, те питањима слободе и слобода, декомпоновања модерности и сл.

Посебно поглавље, „Послије националних држава (и назад)“ [Beyond the Nation-State (and Back Again)] посвећено је расправама које се баве проблемом националних држава и постколонијалних студија. На овом мјесту налазе се есеји који тематизују питања са различитих географских подручја од такозваног Црног Атлантика, Латинске Америке, питања мултикултурализма те проблем односа Израела и Палестине. Коначно, у посљедњем дијелу овог избора „Постколонијалне студије и дисциплине у трансформисању“ [Postcolonial Studies and the Disciplines in Transformation] налази се неколико есеја који преиспитују однос постколонијалних студија и сродних дисциплина које су у одређеној трансформативној фази. Расправља се, прво, о проблемима хибридности и отпадништва, еугеничне жене, семиколонијализма, колонијалног модернизма и проблему постколонијалне теорије, потом и о друштвеној заснованости постколонијалних студија, односу постколонијалних студија и студија историје те о политикама постколонијалистичке модерне. Приређујући зборник радова *Постколонијалне студије и након њих* Лумба и сарадници су предност дали млађој генерацији постколонијалних критичара, компаратиста и културолога у коју се убрајају и Али Бехдад [Ali Behdad], Тимоти Бренан [Timothy Brennan], Елизабета Повинели [Elisabeth Povinelli], Нил Лазарус, Роб Никсон [Rob Nixon] и др.

Мултидисциплинарни приступ постколонијалној књижевности и виђење постколонијалности као историјске и епистемолошке категорије практикују и Ширли Чу [Shirley Chew] и Дејвид Ричардс [David Richards] приликом уређивања *Приручника за постколонијалну књижевност* [A Concise Companion to Postcolonial Literature] из 2010. године. Велики број аутора заступљених у овом зборнику нуди изузетно широк распон тема и питања које обједињује, управо за постколонијалну критику, изузетно важна одредница географског мапирања. Распон понуђених анализа креће се од интерпретације Фанонове теорије колонијалног идентитета Дејвид Ричардса [David Richards], феномена усмене и писане књижевности у Индији и Јужној Африци

Данкана Брауна [Duncan Brown], проблема превођења, нације и национализма Сузан Баснет [Susan Bassnet] и Џона Меклода [John McLeod], до феминистичких анализа Нане Вилсон-Таго [Nana Wilson-Tagoe], преиспитивања појмова маргиналности, подређености и расе Стивена Мортонa [Stephen Morton] и др. Ријеч је о релевантно успјешним покушајима критичког осврта на постколонијализам те примјене постколонијалне критичке терминологије на такозвану постколонијалну књижевност и ауторе поријеклом од Кариба, преко Африке до Индије, при чему су у средишту пажње управо различита контекстуална обиљежја појединих култура и националних историја.

### 1.1.6. Франкофона постколонијална критика

За један од парадокса Западне књижевне и културне критике може се сматрати и чињеница да иницијални и кључни радови за конституисање англо-америчке постколонијалне критике настају на француском језику (Албер Меми, Еме Сезер, Франц Фанон и др.), а да ни након пола вијека овај критички дискурс не налази своје мјесто на француским хуманистичким студијама. Ипак, у посљедње вријеме јављају се такве интенције од којих је најзанимљивији покушај успостављања франкофоних постколонијалних студија од стране британских романиста.

Чарлс Форсдик [Charles Forsdick] и Дејвид Марфи [David Murphy], уредници *Критичког увода у франкофоне постколонијалне студије* [*Francophone Postcolonial Studies. A critical introduction*], објављеног 2002. године, расправљају о томе како је главни проблем постколонијалних студија ослањање искључиво на британско колонијално искуство, то јест чињеница да су постколонијалне студије искључиво англофоне. Аутори сматрају изузетно важним истражити упоредни или паралелни развој франкофоних студија [Francophone Studies] и постколонијалних студија [Postcolonial Studies] у посљедње двије деценије двадесетог вијека. У самој Француској постколонијалне студије остају маргинализовано поље активности унутар одсјека за француску књижевност, често су бивале „изгуране“ на одсјеке за компаративну књижевност, а њихов развој је понајвише зависио од преданости индивидуалном истраживачком раду који је често веома изолован. Многи од ових истраживача, при томе, одбијају да прихвате епитет постколонијалних критичара бавећи се, на примјер, субсахарском афричком књижевношћу, карипском књижевношћу или представама других култура у француској књижевности (Forsdick, Murphy 2003: 9-10). Форсдик и Марфи тврде да се протеклих неколико година француска критика озбиљно окреће према постколонијалној теорији.<sup>32</sup>

У овој књизи сазнајемо и о некој врсти пионирских постколонијално-критичких радова код Француза. Истраживање Жан-Марка Муре [Jean-Marc Moura] из 1999. године представља значајан напредак јер је омогућило франкофоним критичарима први увид у ново истраживачко поље. Жаклин Бардолф [Jacqueline Bardolph] у кратком осврту на постколонијалну теорију из 2001. године, понудила је још јаснији преглед потенцијала за дијалог између англофоне и франкофоне критике. Форсдик и Марфи износе мишљење да су одсјеци за француски у англофоном свијету постигли много више по питању отварања према нехексагоналним „француским“ културама у протекле двије деценије од својих француских колега. Исти је случај и са англофоним критичарима франкофоних култура који су отворенији од франкофонаца. За један од разлога наводе и ограничен приступ постколонијалним текстовима у француском преводу (Forsdick, Murphy 2003: 10). Сматрајући да је добар индикатор заступљености постколонијалне теорије на основним студијама француског управо поређење доступности приручника и хрестоматија на енглеском односно француском језику, Форсдик и Марфи

<sup>32</sup> О постколонијалном писму франкофоне Африке писала је и Весна Цакелјић (уп. Cakeljić 2012).

примјећују да је број ових публикација објављен на француском језику неупоредиво мањи од приручника о постколонијалној критици објављених на енглеском језику.<sup>33</sup>

Закључак *Критичког увода у франкофоне постколонијалне студије* Чарлса Форсдика и Дејвида Марфија гласи да не постоји још увијек велики корпус текстова који истражују проблематику „постколонијалности“ унутар франкофоних студија. За пионире се сматрају добрим дијелом сјеверноамерички критичари Емили Аптер [Emily Arter] и Франсоаз Лионе [Françoise Lionnet]. У Британији и осталим англофоним земљама нараста интерес за франкофоне постколонијалне студије па тако Алек Харгривс [Alec Hargreaves] и Марк Мекини [Mark McKinney] окупљају сјеверноамеричке и британске професоре у истраживању постколонијалних тема које су у вези са савременом француском културом.

Своју књигу Форсдик и Марфи виде као наставак истих напора и отварање према још ширем распону истраживања, од Алжира, Канаде, Хаитија до Индокине. Намјера аутора је тек да мапирају територију и сугеришу правце будућих истраживања, уз наглашавање тезе да у будућности франкофоне постколонијалне студије морају ући у дијалог или тећи упоредо са радовима осталих постколонијалних традиција. „Активнију промоцију компаратистичке димензије постколонијалне критике сматрамо логичним развојем“ (12).

### **Компаратистика и могућности франкофоне постколонијалне критике**

Заступајући тезу да је франкофона постколонијална критика могућа једино у компаратистичкој перспективи, а трагајући за, рекли бисмо, претечама оваквог приступа, Форсдик и Марфи подсећају на Саида као на примјер компаратисте под изузетним утицајем материјала писаног на француском језику. Сузан Баснет [Susan Bassnett] била је једна од првих који су презентовали постколонијализам као савремени аватар упоредне књижевности, а Франко Морети је у најмању руку, говорио о компаратистици која излази изван оквира традиционалног евроцентричног усмјерења (Forsdick, Murphy 2002: 12-13). Компаративистички пројекат је тај који баца свјетло на сврховитост франкофоних постколонијалних студија, јер овакав позив не поставља саму дисциплину у противрјечје са постколонијалним студијама или са монолингвалним потпољем те дисциплине, док би аспирације франкофоног постколонијализма стајале „као изазов сваком ексклузивном дефинисању постколонијалности“ (13). Тако би истраживачки увиди потенцијалне франкофоне постколонијалне критике омогућавали одржавање пажње на неевропским културним контекстима и производима који су произашли из француског империјализма. Охрабрили би се у исто вријеме и преиспитивање материјала који бијаше сматран искључиво метрополитанским, а такође би омогућавали упоредно посматрање различитих колонијалних традиција, смањујући опасности уопштавања и осигуравајући утемељење постколонијалних осврта у појединачним ситуацијама (13). На крају овог готово програмског текста аутори понављају апел за постколонијалним студијама које морају имати компаративистички, интердисциплинарни, те отворен карактер. Дакле, једном од поддисциплина постколонијалне критике могле би се назвати и франкофоне постколонијалне студије под условом да се интензивније развијају.

Компаратиста који се фокусира на истраживање франкофоних афричких култура Доминик Тома [Dominic Thomas], у књизи *Црна Француска (Колонијализам, имиграција и транснационализам)* [Black France. Colonialism, Immigration and Transnationalism] из 2007. године, промовише концепцију „трансколонијалног контекста“ анализирајући однос Француске као империје према сјеверу Африке. Тома каже да овом књигом настоји разобручити афричке,

<sup>33</sup> Према Форсдику и Марфију међу најбоље приручнике постколонијалне критике спадају Вилијамсов и Кризманин (Williams, P., Chrisman, L., Colonial Discourse and Post-colonial Theory, 1993), Бирмерин (Boehmer 1995), Мур-Гилбертов (Moore-Gilbert 1997), те Јангов (Young R. J. C. 2001), што се у великој мјери подудара и са нашим избором.

франкофоне и постколонијалне студије усвајајући *трансколонијални* теоријски модел, а то би био онај који инсистира на виђењу субсахарске афричке књижевности у историјској перспективи прије него социокултурни производ симболично демаркиран у колонијалне и постколонијалне категорије стицањем политичке независности 1960. године. *Црна Француска*, према ријечима свог аутора, истражује билатерализам и трансферзалну природу афричких и француских релација. Увиђа центрираност Париза, али такође проширује и децентрира симболичку територију ка провинцијалним мјестима симултано побијајући свако поимање културне хомогености које би могло бити сугерисано или примијењено од стране таквог дијаспоричног простора. „Црна Француска нас подсећа на то како мит о окциденталном универализму те културној супериорности делује као унутрашња компонента експанзионистичког пројекта и како је иницијално распрострањен путем колонијалног образовања“ (Thomas 2007: xxi).

О постојању отпора према методологији постколонијалне критике у франкофоном културном ареалу свједочи и ауторка студије из 2007. године *Француска димензија постколонијалности* [*Postcoloniality. The French Dimension*] британска критичарка Маргарета Мајумдар [Margaret Majumdar]. Ослањајући се на тезе Жан-Марка Муре, пресудне разлоге игнорисања постколонијалне критике на француском академском простору види у наглашеним политичкој и идеолошкој димензији расправа о постколонијализму те њеном англо-америчком и англофоном поријеклу (Majumdar 2007: 251-258). Студија о француској димензији постколонијализма поставља тезу о специфичностима француског империјализма у контексту глобалног капиталистичког империјализма анализирајући прије свега такозвани француски идеолошки империјалистички дискурс и његове антиимперијалистичке облике.

Судећи према литератури доступној на енглеском језику статус постколонијалне критике као засебног истраживачког књижевнокултуролошког правца једнако је неразвијен и на другим постимперијалним језичким и књижевним подручјима попут шпанског, португалског или холандског.<sup>34</sup>

## Русија, Балтик и Балкан

Посебна област постколонијалне теорије развија се протеклих година преко радова америчких историчара и слависта које предводи Марк фон Хејген [Mark von Hagen], а који настоје проширити „методологију“ и утицај постколонијалне критике и на просторе совјетске Евро-Азије (в. Varkey, Hagen 1997; Burbank, Hagen, Remnev 2007; Lohr et. al. 2014). На њих се надовезују и настојања Гајатри Спивак за ширењем теорије према истоку (уп. Spivak, Condee, Ram, Chernetsky 2006). Начелно гледано, оно што може бити проблематично у оваквим истраживачким покушајима јесте потенцијална једностраности постколонијалног англо-америчког приступа,<sup>35</sup> јер је готово немогуће замислити релевантну расправу о датим темама без учешћа, или узимања у обзир, изузетно богате руске и совјетске историографије и књижевне историографије.<sup>36</sup>

Још једно свједочанство савремених настојања за ширењем постколонијалног дискурса изван англо-америчких (пост)колонијалних географија јесте и зборник о такозваном балтичком постколонијализму из 2006. године, који је уредила Виолета Келертас [Violeta Kelertas] пуног назива *Балтички постколонијализам. На граници два свијета. Идентитет, слобода и морална*

<sup>34</sup> Поред франкофоних интенција за развијање постколонијалне критике примјетни су и напори за испитивање холандске (пост)колонијалне историје (в. Gert Oostindie 2011).

<sup>35</sup> Тема је то о којој ће бити више ријечи у контексту српске књижевности у петом поглављу нашег рада.

<sup>36</sup> Милан Суботић настоји размотрити могућности кориштења метода Едварда Саида при тумачењу руске империјалне прошлости истражујући „проблем (не)постојања „руског оријентализма““, те измјене и уопштавања Саидовог појма империјализма на примјерима тумачења посебног статуса европских региона као што су „Источна Европа“ и „Балкан“ (в. Суботић 2013).

*имагинација на Балтику* [Baltic Postcolonialism. On the Boundary of Two Worlds. Identity, Freedom, and Moral Imagination in the Baltics]. У овом зборнику радова, група литванских истраживача, односно америчких компаратиста и културолога балтичког поријекла, улаже напоре за контекстуализовање постколонијалних теоријских истраживачких модела при истраживањима књижевности и културне историје балтичких народа.

Потколонијална критика, тачније говорећи Саидов *Оријентализам* (1978) одиграо је значајну улогу и при отварању простора и за један нови вид текстуалних истраживања Балкана, критику балканистичког дискурса, иницијално реализовану у студији бугарско-америчке историчарке Марије Тодорове *Имагинарни Балкан* из 1997. године. На ову студију надовезују се радови Милице Бакић-Хејден (Bakić-Nayden 2006), а сада већ и респектабилан корпус текстова који развијају такозвану балканску проблематику и перспективу са акцентом на размонтажу стереотипних представа о „другом“. Тенденцијама прожимања балканолошког и постколонијалистичког дискурса у широј теоријској перспективи припада и рад бугарског критичара Александра Кјосева познатог по увођењу појма културног аутоколонизовања, и доприносу у развоју такозваних балканистичких студија (в. Kiossev 2002, Kiossev 2011).<sup>37</sup>

### 1.1.7. О постколонијалној критици код нас

Српска научна јавност упозната је са постколонијалним струјањима преко преведених књига Франца Фанона *Презрени на свијету* (1973, 2017) и *Црна кожа, беле маске* (2015), Еме Сезера *Крсташки ратови тишине* (1976), Саидових студија *Оријентализам* (1999, 2000) и *Култура и империјализма* (2002), Спивакине *Критике постколонијалног ума* (2003), збирке есеја *Смештања културе* (2004) Хомија Бабе, до позних превода књига Албера Мемија *Портрет колонизатора и портрет колонизованог* (2015) и Сезерове *Расправе о колонијализму* (2015).

Поред спорадичних превода објављиваних у часописима, упознавању наших читалаца са неким од кључних одређења овог истраживачког правца допринио је и темат часописа „Теме“ (2005), под називом „Појмовник постколонијалне теорије“ који су приредили Адриана Захаријевић и Предраг Шарчевић.<sup>38</sup> Темат садржи изводе из радова млађе генерације постколонијалиста, којима припадају Депика Бахри [Deepika Bahri], Амбер Бојд [Amber Boyd], Пол Гилрој [Paul Gilroy], Намита Госвами [Namita Goswami], Ато Квајсон [Ato Quayson], Елизабет Лараги [Elizabeth Laragy], Скот Незбит [Scott Nesbit], Пит Новакоски [Pete Nowakoski], Реиланд Рабака [Reiland Rabaka] и Данијела Серед [Danielle Sered]. „Појмовником“ се настоје обухватити кључне терминолошке одреднице постколонијалне теорије, односно сада већ релативно стабилни термини: постколонијализам, постколонијалне студије, анализа колонијалног дискурса, оријентализам, транснационализам, глобализам, дијаспора, хибридноста, идентитет и друге. Поред тога, инструктиван може бити и темат часописа „Поља“ (јул-август 2008) посвећен Едварду Саиду, који поред превода Саидових текстова „Размишљања о изгнанству“ и „Предговор *Моби Дику*“, доноси и радове о овом критичару написане од стране Валери Кенеди [Valerie Kennedy], Тимотија Бренана [Timothy Brennan], Мустафе Бен Т. Маручија [Mustapha Marrouchi], Лиле Ганди [Leela Gandhi] и Владимира Гвоздена.<sup>39</sup>

<sup>37</sup> О балканистичком дискурсу и његовим критичарима биће више ријечи у петом и посљедњем поглављу нашег рада, приликом покушаја довођења у везу постколонијане перспективе са српском књижевношћу и културом.

<sup>38</sup> „Појмовник“ је од стране Адријане Захаријевић иницијално приређен за емитовање на Трећем програму радио Београда (октобар 2004. – јануар 2005).

<sup>39</sup> У часопису „Поља“, између осталог, објављени су и српски преводи Спивакиних текстова „Политика превођења“ (2009: 73-90) и „Могу ли подређени да говоре“ (2011: 91-132), а у Летопису Матице српске превод трећег и посљедњег поглавља књиге *Смрт дисциплине* под називом „Планетарност“ (2013: 510-536). Интервју са Хомијем

У новијим српским књижевним рјечницима и приручницима, као и оним преведеним на српски језик, постколонијална критика углавном се позиционира у оквиру сада већ школског или енциклопедијског описа.<sup>40</sup> *Речник књижевних термина* (2007) Тање Поповић посвећује готово једнако простора термину *постколонијална критика* [postcolonial studies] као и „сусједним“ терминима постмодернизам и постструктурализам. Постколонијална критика дефинисана је као пракса која „обједињује широко постављене, врло разноврсне књижевне и културолошке постструктуралистичке студије, којима је заједничко проучавање додира и међусобних утицаја културе империјалне Европе и њених бивших колонија“ (Поповић 2007: 555), те се констатује да упркос непостојању јединствене методологије „свим варијантама овог приступа заједничко је оспоравање представа које су колонизатори створили о колонизованим културама“. Дат је и опис развоја постколонијалне критике из такозване књижевности Комонвелта и студија Трећег свијета. За родоначелнике се наводе Франц Фанон и Едвард Саид, а година објављивања Саидовог *Оријентализма* (1978) узима се за почетак проучавања утицаја „колонијализма у франкофоној и англофоној Африци и Карибима, Индији и југоисточној Азији, као и утицајем европских досељеника на аустралијске Аборигине“ (556).

Одлика постколонијалне критике је интердисциплинарност, интерес за друштвена и културолошка питања, питања обликовање националног идентитета, раскринкавања дискурзивних чинилаца и бинарних опозиција кроз које се успоставља слика „Другог“. Попут слике Запада према Оријенту изграђене на опозицији разума према емоцијама. „Као одговор на такву представу јавља се *отписивање* (writing back to the center), писање или описивање сопственог виђења историје и културе колонизованих, који користе језик колонизатора (најчешће енглески) да би саопштили своју истину“ (557). Од главних представника помињу се Гајатри Спивак, Хоми Баба и Х. Л. Гејтс [Henry Louis Gates]. Није пропуштено да се укаже на чињеницу да постколонијалну критику обиљежава укључивање других савремених теорија које често доминирају над постколонијалном критиком, попут марксистичке критике, теорије постмодернизма, психоаналитичке критике, анализе дискурса изведене из Фукоовог дјела, теорије идентитета, теорије деконструкције и сл.

У *Прегледном речнику компаратистичке терминологије у књижевности и култури* из 2011. године под термином *постколонијалне студије* (аутор Владимир Гвозден) израз постколонијална књижевност означава књижевне текстове који садрже реакције на дискурс колонизације. „Постколонијална критика је део шире категорије постколонијалних студија које, током последње три деценије, доживљавају велики успон, а баве се културом бивших колонија“ (Гвозден 2011: 305). Упознајемо се са опсегом термина *постколонијално* те са непостојањем јединствене методологије постколонијалних студија. Од значајних аутора и радова који су обликовали постколонијалне студије наведени су Фанон, Саид, Цветан Тодоров (*Освајање Америке* 1982), Ешкрофт и сарадници, те Гајатри Спивак и Хоми Баба. Помиње се и критика постколонијалне критике марксистичког критичара Ајџаза Ахмада дата у књизи *У теорији: класе, нације, књижевности* „који сматра да је теорија первертирала оно због чега је била пожељна“ (306), као и запажање Сузан Баснет да је ступање термина постколонијално на критичку сцену један од најзначајнијих догађаја за компаративну књижевност у двадесетом вијеку те да западајући у кризу на Западу дисциплина почиње да се развија у остатку свијета. Енциклопедијску јединицу *постколонијалне студије* Владимир Гвозден затвара констатацијом

---

Бабом Радојке Вукичевић објављен је такође у *Летопису* (2005: 218-225). Спивакина расправа „Реплика: са освртом на прошлост и погледом у будућност“ преведена је у бањалучком часопису *Филолог* (2010).

<sup>40</sup> Да је постколонијална критика као појам и термин релативно новијег датума свједочи и изостанак овог термина код аутора приручних књига старије генерације. *Речник књижевних термина* из 1985. године, гл. одг. уредника Драгише Живковића, под терминима са префиксом пост- доноси само одредницу *постхумно* (*Речник књижевних термина* 1985: 585).

да „бавећи се аналогијама, афинитетима, апропријацијама и разликама, постколонијална компаративна књижевност себе покушава да одреди кроз признавање другог и отварање према другом“ (307).

Начини на које постколонијалну критику представљају, Зденко Лешић у приручнику *Сувремена тумачења књижевности и књижевнокритичко наслеђе XX стољећа*, Владимир Бити у свом *Појмовнику сувремене књижевне и културне теорије* или Марковска и Бужињски у приручнику *Књижевне теорије XX века*, суштински не одступају од већ поменутих рјечничких описа постколонијалне критике. Лешић најчешће користи термин постколонијална теорија и критика (Lešić et. al. 2006: 530-548), Бити готово досљедно постколонијална теорија (Biti 2000: 389-394), док су термини Бужињске и Марковског преведени на српски језик као постколонијализам, постколонијална истраживања и постколонијална критика (Bužinjska, Markovski 2009: 603-621).

Осим преведених студија и чланака, рјечничких и приручничких обрада термина, о постколонијалној критици код нас исписана је обимом скромна, али углавном критички и теоријски оријентисана литература. Зоран Милутиновић у есејима „Културни идентитети после империја – изазов компаративној књижевности“ (2002) и „Како написати историју светске књижевности“ (2005), објављеним и у књизи *Сусрет на трећем месту* (2006), упознаје читаоце са постколонијалном књижевном критиком преко рада Едварда Саида. Проблематика дефинисања свјетске књижевности и питања компаративне књижевне методологије главне су теме Милутиновићевих радова. Ови радови спадају у шире и сложеније критичке приказе постколонијалне књижевне критике код нас, њене књижевне методологије и кључних проблема које она отвара, а упућују на специфичан статус једног истраживачког правца који га издваја из традиционалног компаратистичког дискурса отварајући нове перспективе (в. Milutinović 2006).

Студија *Нова компаратистика* Адријане Марчетић из 2015. године бави се анализом савремених компаратистичких оријентација и посљедица предложених „методологија“ на традиционалну књижевну херменеутику. Бављење постколонијалном критиком, теоријом и читањима тиче се понајвише расправа о тезама које промовише Гајатри Спивак у текстовима о заснивању такозване нове компаратистике. Марчетић при томе анализира савремене теоријско-методолошке процесе у књижевном науковању, преобликовање или нестајање традиционалне компаратистике изграђене на радовима Ауербаха, Шпицера и Велека, обиљежене трагањем за новим путевима у књижевности или изван ње и недостацима интерпретативних покушаја које нуде радови Паскал Казанове и Франка Моретија.<sup>41</sup>

У раду „Постколонијална теорија дискурса“ из 2008. године, Јелена Ђорђевић нуди широк појмовни опис постколонијалне теорије дискурса, како у дисциплинарном смислу у контексту других или сродних истраживачких оријентација, студија културе, феминистичке критике, тако и у ужепојмовном смислу, описујући варијације појмова хибридног и хибридне културе, империјализам, оријентализам, репрезентација и дискурс. Аријана Лубурић Цвијановић и Владислава Гордић Петковић уредиле су зборник, објављен 2012. године, *Нова лица светске књижевности (есеји о постколонијалној литератури и култури)*. Састављен је од девет есеја чија се тематика креће од терминолошких питања постколонијалне критике, преко есеја посвећених различитим постколонијалним географијама (лузофона, франкофона, аустралијска, канадска) па до интерпретација књижевних дјела у постколонијалном кључу.<sup>42</sup> Отварајући расправу о могућим посљедицама појединих аксиолошких одлика постколонијалних студија на савремену

<sup>41</sup> Студијама Зорана Милутиновића и Адријане Марчетић вратићемо се приликом расправе о односу постколонијалне критике и компаратистике у трећем поглављу нашег рада.

<sup>42</sup> Резултат је то дводневног скупа „Постколонијалне студије: ново лице светске књижевности“ одржаног у Београду 24. и 25. октобра 2011. године у оквиру Београдског међународног сајма књига чији је почасни гост био португалски језик.



српску књижевност и критичарску праксу, Слободан Владушић наглашава да управо „глобални статус постколонијалне критике нас обавезује да озбиљно промишљамо њене претпоставке као и њене реперкусије на српску књижевност“ (Владушић 2013: 487).<sup>43</sup> Жељко Милановић у есеју „Постколонијалне студије, постдемократије, књижевност“ нуди опис појмова колонијализма и постколонијалних студија не губећи из вида сву разгранатост ових термина, односно потенцирајући чињеницу раслојавања постколонијалних студија. При томе највећу пажњу посвећује Фаноновом пионирском раду односно интрепретацији Фаноновог рада од стране Жан-Пол Сартра и реинтерпретацији Хане Арент (в. Милановић, 2014: 425). Милош Јоцић пише обимну критику, 2013. године на српски језик преведеног приручника *Постколонијализам. Сасвим кратак увод* Роберта Јанга. Јоцић скреће пажњу на опасност да постколонијализам „постане униформисани наратив испричан од стране свезнајућих приповедача, наратив у који се не сумња, и који ће се увек препричавати на исте начине, све док се на крају, у екстремном случају, не буде у потпуности постао одвојен од стварности коју покушава да објасни и представи“ (Јоцић 2014: 440).<sup>44</sup> Јелена Арсенијевић Митрић је ауторка прве обимне књижевно-интерпретативне студије утемељене на антиколонијалној перспективи. *Terra amata vs. Terra Nulius: Дискурс о (пост)колонијализму у делима Б. Вонгара и Ж. М. ле Клезиоа* (2016) је компаратистичка студија која се бави анализом антиколонијалних перспектива у књижевном дјелу српско-аустралијско-аборицинског писца Сретена Божића (алијас Б. Вонгар) и француско-маурицијском писца и нобеловца Жан-Мари Ле Клезија [Jean-Marie Gustave Le Clézio]. Арсенијевић Митрић инсистира на Сезеру као заснивачу антиколонијализма и априорном одбацавању постколонијалне књижевне критике.<sup>45</sup>

У цјелини гледано, за непуне четири деценије, број текстова који се на директан или посредан начин баве појмом постколонијалног, постколонијалног културом, књижевношћу и критиком – било да је у њима ријеч о књижевностима бивших империја које тематизују колонијализам или се могу довести у везу са колонијализмом, било да читају савремене књижевности и критику која долази из бивших колонија, када преиспитују његове термилошке и методолошке конструкције или их користе у другим контекстима (историографском, политичком, економском, лингвистичком, феминистичком) – увећан је у толикој мјери да је данас готово немогуће са сигурношћу у строгом текстолошком смислу успоставити дефинитиван корпус текстова који би могли назвати постколонијалном критиком и теоријом.<sup>46</sup> Оваквом „смјештању“ постколонијане критике доприноси и наглашена мултидисциплинарност савремених књижевних и културних студија којој је допринијела и постколонијална критика, а суштинско је обиљежје савремене хуманистике у цјелини.<sup>47</sup> Да је хетерогеност једно од главних својстава постколонијализма као истраживачког правца мишљења је и Стивен Слемон [Stephen

---

<sup>43</sup> Наше виђење потенцијала за теоријско-методолошко синтетисање постколонијалне критике и српске књижевности понуђено је у петом поглављу.

<sup>44</sup> Јоцићево упозорење треба имати на уму и приликом ишчитавања овог нашег кратког и нужно непотпуног дисциплинарно-термилошког прегледа постколонијалне библиотеке.

<sup>45</sup> Ријеч је о прерађеној верзији докторске дисертације која је одбрањена 2014. године на Филолошко-уметничком факултету Универзитета у Крагујевцу.

<sup>46</sup> О квантитативној експанзији текстова који за тему или кључне ријечи имају појмове постколонијално и постколонијализам свједочи и претраживање JSTOR отворене онлајн базе академских текстова свих формата укључујући чланке, приказе, књиге и краће објављене текстове. Резултати претраживања путем ријечи „postcolonial“ дају 46.414 јединица, а преко ријечи „postcolonialism“ 5.698 јединица. ([www.jstor.org](http://www.jstor.org) Приступљено 04.04.2018. у 14,02 часова). О нарастајућој популарности постколонијалне критике свједочи и податак да приликом претраге публикација са кључним ријечима „postcolonial“ и „literature“ платформа Гугл академик (Google Scholar) даје 273 поготка за 1988. годину, 3290 погодака за 1998. годину, 11600 погодака за 2008. годину, и/а чак 23.700 погодака за 2018. годину.

<sup>47</sup> Покушају теоријског разматрања релација између постколонијалне критике и постмодернистичког схватања науке посвећено је четврто поглавље нашег рада.

Slemon] који примјећује да се термин *пост-колонијализам* користи у различитим пољима, и да се односи на запањујуће хетероген скупа истраживачких предмета, професионалих области и критичких подухвата (Slemon 2003: 45). При томе треба имати на уму да је обично ријеч о такозваним „вањским“ или контекстуалним, прецизније говорећи културно-идеолошки или културно-политички заснованим истраживањима књижевности и културе, мултидисциплинарног и интердисциплинарног карактера, у којима се данас обично подразумијева да је постколонијална критика, необавезно или све мање, и постколонијална књижевна критика.<sup>48</sup>

---

<sup>48</sup> Неке од приручних и инструктивних књига на које упућујемо на овом мјесту су и: Celia Britton, *Edouard Glissant and Postcolonial Theory*, 1999; Henry Schwarz, Sangeeta Ray, *A Companion to Postcolonial Studies*, 2000; Achille Mbembe, *On the Postcolony*, 2001; Laura Chrisman, *Postcolonial contraventions*, 2003; Philip Leonard, *Nationality between Poststructuralism and Postcolonial Theory*, 2005; S. Sugirtharajah, *The Postcolonial Biblical Reader*, 2006; Gill Plain and Susan Sellers, *A History of Feminist Literary Criticism*, 2007; Neil Lazarus, *The Postcolonial Unconscious*, 2011.

## 2. ПРОУЧАВАЊЕ КЊИЖЕВНОСТИ, ЈЕЗИК, КОЛОНИЈАЛИЗАМ И ПОСТКОЛОНИЈАЛНИ ИДЕНТИТЕТ(И)

Библиографско-таксономским прегледом и лоцирањем постколонијалне критике у академским и институционалним, али и географско-политичким и књижевно-историјским оквирима, понуђеним у првом дијелу рада, недвосмислено је потврђено да „смјештање“ постколонијалне критике у највећој мјери припада области савремених англо-америчких, прецизније речено, англофоних студија књижевности. Ријеч је, дакле, о једном од савремених истраживачких усмјерења у студијама књижевности и културе утемељеном у Сједињеним Америчким Државама, а потом Великој Британији<sup>49</sup>, Канади, Аустралији и Јужноафричкој Републици. Не треба занемарити претпоставку да је тематско али и дисциплинарно омеђавање постколонијалне критике – у широком и посредном смислу – детерминисано дјеловањем и посљедицама западњачког империјалног капитализма. Стога и наше увиде настојимо проширити анализом начина функционисања колонијалних подухвата, односно начина разумијевања колонијализма као друштвено-историјског феномена и његовог утицаја на хуманистичка истраживања.

Скренућемо на овом мјесту пажњу на двије чињенице које сматрамо важним јер су специфичне за постколонијалну критику и критичаре. Прва, процес успостављања постколонијалних истраживања на катедрама за енглески језик и на универзитетима у САД-у није тек уобичајена, увођењем нових методолошких модела потакнута књижевнонаучна појава или дјелатност. Друга, нераздвојна од прве, пресудну важност за конципирање и конституисање постколонијалне критике као корпуса и дискурса има управо незападњачко народносно и национално поријекло њених главних представника и специфичан начин самопоимања. Значај био-библиографских одређења при „методолошком“ али и идеолошком оријентисању критичара као и при покушају њиховог разумијевања, већи је од уобичајеног, поготово у поређењу са традиционалним друштвено-хуманистичким истраживањима. Експатридски или мигрантски карактер постколонијалне критике, чињенице али и стратегије дислоцирања, дијаспоричности и акомодације, могу бити схваћене и као својеврстан повратак историјски заснованим, „спољашњим“ или контекстуалним истраживањима књижевности и културе, али и као постмодерна верзија (нео)позитивизма.

### 2.1. Англофоне студије књижевности и културе (*English studies, US Academy*) као институционално средиште постколонијалне критике

Готово да постоји консензус у мишљењу да је терминолошки и дисциплинарни развој постколонијалне критике као књижевно-културолошке активности текао из неколико сродних али ипак различитих извора. Најважнији од њих су: проучавање књижевности Комонвелта (*Commonwealth Literature*), студије подређености (*Subaltern Studies*) историчара индијског поријекла Ранајита Гхе [Ranjit Guha] из шездесетих и седамдесетих година прошлог вијека,

---

<sup>49</sup> На овом мјесту користимо се колоквијалним називом Велика Британија умјесто званичног назива државе Уједињено Краљевство Велике Британије и Сјеверне Ирске (од 1927.) сматрајући га прикладнијим за нашу расправу управо због његове историјске димензије.

теорија колонијалног дискурса (Colonial discourse theory) из осамдесетих година,<sup>50</sup> и коначно, студије постколонијалних књижевности (Post-Colonial Literatures) из позних седамдесетих и осамдесетих година прошлог вијека. Заједничко свим овим истраживачким струјама хуманистичких и друштвених наука јесте англофона ситуираност без обзира на широку разноликост националног и географског поријекла њезиних твораца (Ashcroft et. al. 1989, 2000, 2002; Moore-Gilbert 1997; Gandhi 1998; Loomba 1998).

Студије енглеског језика, књижевности и културе, како примјећује и Тери Иглтон, традиционална су средишта културног национализма и обликовања националне идеологије, од Метју Арнолда [Matthew Arnold] до нашег времена (в. Eagleton 1987), с тога специфичан положај постколонијалне критике може бити тумачен, с једне стране као потенцијално конформистичке, а с друге стране као интенционално субверзиван. Потенцијали за конформизам и субверзивност се при томе не огледају тек у израженим методолошким новинама или тематском проширењу предмета истраживања условљеном и ширењем самог појма текста, што је уосталом обиљежје цјелокупне епохе такозваног постструктурализма (постмодернизма), већ понајвише у степену одређености за децентравање традиционалних идеолошких премиса западњачке културе као културе империјалног капитализма утемељеног на евроцентричним и логоцентричним методама и моделима обликовања знања. Тематизовање запостављених колонијалних историја унутар англистичког хуманистичког поља истраживања главно је дистинктивно обиљежје постколонијализма без обзира на домета, материјал и истраживачку методологију.

Није занемарива чињеница да водећи критичари такозване теорије колонијалног дискурса, касније главног тока постколонијализма, главне методолошке претпоставке црпе управо из такозване „француске теорије“<sup>51</sup>. Најједноставније речено, Саид ослањањем на Фукоа, Баба на Алтисера и Лакана, а Спивакова на Дериду. Ипак, чак и ако постколонијалну критику безусловно схватамо на начин на који је њеним главним представницима стало да буде схваћена – као књижевни и културолошки напор усмјерен ка разоткривању метода и посљедица западњачког материјалног и културног експлоатисања „остатка“ човјечанства – не можемо занемарити мање истицану чињеницу да она своје институционално ситуирање или смјештање остварује под окриљем англистике, у једном од средишта и самом епицентру за произвођење англо-америчке културне идеологије – студијама енглеског језика и књижевности.<sup>52</sup> Како примјећују Ешкрофт и сарадници „Студије енглеског су одувјек биле изразит политички и културни феномен, пракса у којој су језик и књижевност стављани у службу свеобухватно прожимајућег национализма“ (Ashcroft et. al. 2002: 2).

У којој мјери, на које начине и по коју цијену постколонијална критика функционише као субверзивна и истински критичка дјелатност једно је од тежишних питања и нашег рада. С обзиром да корпус текстова који је могуће посматрати као постколонијалну критику није

---

<sup>50</sup> Накнадном реконструкцијом и неминовним историзовањем дисциплине сазнаје се да постколонијална критика израња директно из анализе и теорије колонијалног дискурса зачете Саидовим *Оријентализмом* 1978. те из радова Хомија Бабе и Г. Ч. Спивак, иако сам термин није кориштен у њиховим радовима из тог периода. Г. Ч. Спивак је прва употребила термин *постколонијалан* [‘post-colonial’] у збирци интервјуа и мемоарских текстова из 1990. [*The Post-Colonial Critic*]. Прије тога је термин постколонијално употребљаван да означи културну интеракцију у књижевним круговима унутар колонијалних друштава (в. Ashcroft et. al. 2007: 168-173).

<sup>51</sup> Назив увријежен на англоамеричком академском простору а односи се на радове француских филозофа и теоретичара (Жака Лакана, Жака Дериде, Ролана Барта, Мишела Фукоа и др.) који су увелико утицали на промјену хуманистичке истраживачке парадигме седамдесетих година прошлог вијека у САД-у.

<sup>52</sup> О компаратистичкој димензији постколонијалне критике у дисциплинарном и теоријском смислу расправљамо у потпоглављу 3.2.

тематски, методолошки нити дисциплинарно сасвим јединствен,<sup>53</sup> нити се постколонијална критика, посматрана као дискурс или продукт идејно-политичких увјерења, може издвојити као сасвим хомогена цјелина, интензитет оваквих тендеција није и не може бити једнак. Разлике квантитативне и квалитативне природе могуће је пратити прије свега компаративним појмовним приступом те истовременим увођењем и држањем у расправи радова и идеја неколико група аутора, које је према хронолошком и развојном критерију, дакле условно, могуће раздвојити на: а) претече постколонијализма – антиколонијалне писце (Еме Сезер, Франц Фанон, Албер Меми), б) водеће критичаре (Е. Саид, Г. Ч. Спивак, Х. Баба) и, коначно, в) уџбенички и службено етаблирани дискурс о постколонијализму (постколонијалној критици). Оваквог интерпретативног приступа смо се настојали држати највећим дијелом нашег рада, али не и сасвим ригидно, дајући ипак предност проблемском и појмовном над библиографско-периодизацијским приступом.

### 2.1.1. Енглески језик и књижевност у колонијама

Први видљиви учинци и ефекти западноевропског империјализма и колонијализма тичу се директног утицаја империјалних система на стварање представа и знања о колонијама и на самим колонизованим просторима: од иницијалног религијског католичког мисионарства започетог португалским и шпанским колонијалним походима у петнаестом вијеку, преко савременог научног и енциклопедијског мисионарства етаблираног Наполеоновим освајањима Египта почетком деветнаестог вијека (Saïd 1999: 95-118), до студија енглеске књижевности у колонијама (Индија, „Западна Индија“ тј. Кариби, Африка) у деветнаестом вијеку. Уопштено гледано, резултати такозване „цивилизаторске мисије“ западњака водили су потискивању и истребљењу старосједилачких народа и њиховог начина живота. Изучавање енглеског језика као привилеговане академске дисциплине у деветнаестом вијеку текло је упоредо и из истих извора као и успостављање империјалне британске доминације. Текстом лорда Томаса Меколија [Thomas Macaulay], тада намјесника британске круне у Индији, „Минута о индијском образовању“ [„Minute on Indian Education“] из 1835. године, позвано је на реформу образовања у Индији у смислу потпуног преласка на енглески језик чиме је означен почетак систематског брисање старосједилачких језика и култура Индије. „У овом тренутку морамо дати све од себе да обликујемо класу која може бити посредник између нас и милиона којима управљамо; класу људи, Индијаца по крви и боји коже, али Енглеца по укусу, мишљењу, моралу и по интелекту“ (Macaulay 2003: 430). Одговорност студија енглеске књижевности за обликовање идеолошких садржаја развијених у колонијалном контексту, а потом и за посљедице по старосједилачке културе далеко је од занемариве. Напротив, како примјећује Гаури Вишванатан [Gauri Viswanathan] „Британски колонијални управитељи, потакнути од стране мисионара с једне стране, и страха од непослушности старосједилачког становништва с друге стране, под плаштом либералног образовања, пронашли су у енглеској књижевности савезника и подршку за одржавању контроле над домороцима“ (Viswanathan 1987: 17 према: Ashcroft et. al. 2002: 3). Иста ауторка пореди наставу књижевности у Енглеској са наставом у Индији у деветнаестом вијеку, указујући на чињеницу да је управо Индија изњедрила представу о енглеској књижевности као доминантном предмету. Док су у Индији под колонијалном управом силабуси конципирани тако да се инсистира на изучавању и развијању склоности према енглеском језику и књижевности, у

---

<sup>53</sup> И сама помисао о постојању некаквих „програмских начела“ изазвала би поругу у постструктуралистички и постмодерно оријентисаној критици. Односом постмодернизма и постколонијализма више ћемо се бавити у четвртом поглављу.

истом периоду у Енглеској, у систему формалног основног образовања, њихови вршњаци још увијек се више баве класичним дјелима и религијским темама (Desai 2005: 524).

Студије енглеског језика и књижевности (базиране на претпоставкама постојања једног, унификованог и општеприхваћеног национално утемељеног знања) као политички и културни феномен у колонијалном контексту (понајвише Индије и Африке) више су него проблематично оруђе контроле, асимилације, као и утврђивања представа о другом као дивљем и примитивном по принципу искључивања свега што се не уклапа у прописани канон изврности или „енглескости“ [englishness]<sup>54</sup>. Према Ешкрофту и сарадницима, наметањем *стандардне* варијанте метрополитанског језика за норму, империјалистички образовни систем маргинализује све *варијанте* као нечисте (Ashcroft et. al. 2002: 7). Начелно говорећи, на идеолошком, пропагандно-политичком и коначно културном нивоу увођење енглеског језика и књижевности у колоније као официјелних образовних категорија једно је од важних узрока глотофагије и антропофагије. Старосједилачке културе бивају осуђене на брисање властитих коријена и развијање комплекса инфериорности на такозваној расној и националној основи као процеса са неповратним дејством (уп. Fanon 1973, 2015). Међу свим такозваним постколонијалним нацијама, укључујући просторе Кариба и Индије, спој моћи коју чине књижевност, језик и доминантна британска култура показује велику отпорност на покушаје да их се размонтира. Канонска природа и неупитност статуса енглеске књижевне традиције и вриједности које оне собом носе остају веома плодноне у културним формацијама и идеолошким институцијама образовања и књижевности (Ashcroft et. al. 2002: 4).

### 2.1.2. Постколонијална критика на катедрама енглеског језика и књижевности и универзитетима у Сједињеним Америчким Државама

Имајући претходно наведено на уму јаснија је и умјесност синтагме о „отписивању империји“ [*The Empire Writes Back*]<sup>55</sup> као списатељском узвраћања ударца метрополитанском и колонизаторском средишту од стране колонизоване периферије. Појава и развој истраживања такозваног колонијалног дискурса (будућа постколонијална критика) на англо-америчким хуманистичким студијама сматра се првим утицајним отписивањем империји на њеном терену. Ипак, како примјећује још један предавач на студијама енглеског у САД-у индијског поријекла Гаорав Дезај [Gaurav Desai], у есеју „Преиспитивање англистике: постколонијалне студије енглеског?“ [’Rethinking English: Postcolonial English Studies?’] процес институционализовања постколонијалне критике на катедрама за енглески језик и књижевност није текао несметано. Дезај отвара питања положаја постколонијалне критике на одсјецима енглеског у САД-у, тврдећи како су такозване политике „акомодације“ биле кључне за утврђивање онога што називамо постколонијалном критиком, сматрајући их потенцијално упитним. Проблеме „акомодације“ постколонијализма лоцира у његовом поријеклу у студијама енглеске књижевности у колонијама.

„Ако је *техничко* познавање енглеског језика од стране дијела старосједилачке елите послужило као инструмент у комуникацији колонијаних управитеља са остатком популације, студије *књижевности*, управо преко оног најбољег из енглеске књижевне традиције, употребљене су за давање лекције

<sup>54</sup> „Енглескост“ је појам којим неки аутори настоји описати и преиспитати империјални карактер енглеског језика и културе из чега се изродио завидан корпус текстова (в. Gikandi 1996, Chrisman 2003).

<sup>55</sup> Ешкрофт и сарадници је преузимају од англоиндијског писца и дисидента Салмана Руждија [Salman Rushdie] присвајајући и алузију на један од наставака популарног холивудског филмског серијала „Ратови звијезда“ (*Star Wars: Episode V – The Empire Strikes Back* 1980), започетог крајем седамдесетих година, сценаристе и редитеља Џорџа Лукаса [George Lucas].

повлаштеној класи о моралности, уљудности и идеалном друштву. На овај начин, као што примјећује Вишванатан, подучавање енглеске књижевности је постало маска која прикрива терор колонијализма“ (Desai 2005: 524).

Описујући процес увођења постколонијалне критике на универзитете у САД-у, Хенри Шварц [Henry Schwarz] сматра да је ријеч о „немогућој мисији“ [„Mission impossible: introducing postcolonial studies in the US Academy“] (в. Schwarz 2005: 1-20). Шварц указује на чињеницу да се постколонијална критика нашла у парадоксалном положају на универзитетима у САД-у јер се у њеним оквирима не изучава америчка колонијална историја. Домаћом колонијалном историјом се поред америчких студија [American studies] баве различити правци такозваних етничких студија [Ethnic studies], у које спадају афро-америчке студије [African American], америчке старосједилачке студије [Native American], азијско-америчке [Asian American] и латино или хиспано студије [Latin or Hispanic Studies], али не и постколонијална критика. У прилог објашњењу овог парадокса Шварц нуди неколико друштвено-историјских аргумената. Прво, водећа академска парадигма (као уосталом и цјелокупна културна и политичка идеологија САД-а) утемељена је на идеји о „америчкој посебности“ [American exceptionalism] у политичкој и друштвеној историји (Schwarz 2005: 8-9), а постколонијална критика на том пољу није успјела направити никакав помак. Односно, остала је без утицаја и могућности преиспитивања доминантних америчких културних концепција и политика са идејних и методолошких позиција постколонијализма. У сржи идеје о „америчкој посебности“ и „америчким вриједностима“, лежи идеја о моралној супериорности САД-а као државе и друштва базираног на принципима правде, демократије и равноправности, чврсто утврђена историографским идеализовањем националне прошлости и његовањем савремене америчке митологије.<sup>56</sup> На универзитетима у САД-у, према Шварцу, постколонијалне студије се у иницијалној фази развоја приликом академског етаблирања обично смјештају у контекст такозваних регионалних студија [Area Studies] чији је предмет бављење „остатком свијета“, а никако САД-ом.<sup>57</sup> Друго, разлози оваквог стања, поред доминације идеје о „изузетности Америке“, у образовним и културним круговима, а ријеч је о периоду седамдесетих година прошлог вијека, јесу хладноратовска идеологија и отварање посебног простора за прилив талентованих научника из свих дијелова свијета које су потакнуле званична политика и одлуке администрације САД-а. Придошлице обично потичу из богатијих средњих слојева постколонизованих друштава и деколонизованих држава (10-11).

Стиче се утисак да је академски простор Сједињених Америчких Држава, отварајући се према постколонијалној критици као приступу који преиспитује природу, учинке и посљедице западноевропског и англоамеричког колонијализма на народе и просторе Индије или Кариба, Средњег Истока или Африке, затворио простор контекстуализацији њезиног приступа на историју и културу сјеверноамеричког континента. За питања колонијалне историје бијелих европских досељеника, будућих отаца и мајки САД-а, робовласничке историје према црној и хиспано популацији, задужени су „домаћи“ академски дискурси. Примјетна је интенција да се положај новоформиране нације и државе након добијених ратова против Британске круне (иако неспорно досељеничке и у пуном смислу ријечи колонизаторске) контекстуализује као постколонијалан (уп. Moore-Gilbert 1997). На овај начин умјесто наглашавања разлика, културне разлике се бришу и унификују, потискује се историја колонизовања сјеверноамеричког континента од стране Европљана/будућих Американаца, мигрантско узима примат над

<sup>56</sup> У средишту америчке митологије леже прије свега идеализоване интерпретације Америчке револуције (1776) и Америчког грађанског рата (1861-1865) у којима се по правилу пренебрегава чињеница дубоке класне и расне утемељености новог америчког друштва и државе.

<sup>57</sup> Шварц прави дистинкцију између евро-америчке постколонијалне критике (скраћено EURAM) и аустралијско-канадске школе (OZCAN) (Schwarz 2005: 13-14).

старосједилачким, а мелтинг пот поставкама релативизује се чињеница почињеног насиља, те продужава вијек идеологији америчке изузетности у историјско-економском, друштвено-политичком и коначно хуманистичком контексту и смислу. Занимљиво је да, колико нам је познато, ни потоња истраживања веома утицајне Гајатри Спивак, изузетно заинтересоване за ширење постколонијализма као методе или макар интерпретативног модела и предавачке технике, на различите гео-историјске „просторе“, нису ишла у правцу изучавања сјеверноамеричке историје већ у правцу Русије (в. Spivak et. al. 2006; Onyshkevych et. al. 2007). Упркос томе што су неки од Спивакиних учитеља, према њеном свједочењу изнесеном у студији о компаративној књижевности *Смрт дисциплине* [Death of a Discipline, 2003], били управо афроамерички интелектуалац Ду Бојс [W. E. B. Du Bois] и кубански револуционар и писац Хосе Марти [Jose Martí] (Spivak 2003: 92- 93).<sup>58</sup> Да ли постколонијална критика, према старим буржоаским обичајима, станарину за своје дисциплинарно смјештање плаћа немијешањем у политику станодавца? С обзиром да смо у овом дијелу нашег рада још увијек далеко од одговора на комплекснија питања, задржавамо се на поузданим чињеницама, а једна од њих гласи да управо на катедрама за енглеску књижевност у Сједињеним Америчким Државама, постколонијална критика стиче своје пуно академско и институционално афирмисање у радовима и именима критичара експатрида, твораца аутентичног интелектуалног (пост)колонијалног искуства, Едварда В. Саида, Гајатри Чакраворти Спивак и Хомија К. Бабе.

### 2.1.3. Едвард В. Саид, Гајатри Чакраворти Спивак и Хоми К. Баба: Кратке био-библиографске напомене

Будући да три кључне личности академског постколонијализма представљају управо парадигматичне примјере постколонијалног академског критичара, за наставак излагања и пуније разумијевање комплекса који називамо идентитетским питањима критике потребан нам кратак је увид у поријекло, социјални статус и каријере ових критичара.

Едвард Вади Саид [Edward Wadie Said] (1935-2003) био је универзитетски професор на Универзитету Колумбија у Њујорку (САД) од 1963. године. Предавао је енглески језик и упоредну књижевност. Рођен је у Јерусалиму, тадашњем британском протекторату, у богатој палестинској хришћанској породици. Саидов отац Вади био је амерички држављанин и имућни трговац који се бавио пословима везаним за штампу [stationery business]. Отац је био ветеран америчке војске из Првог свјетског рата, а сину је дао име по британском Краљу Едварду VIII. У кући се углавном говорило енглеским језиком. Образован је у Викторија колеџу у Каиру (1947), који су тада похађали и будући јордански краљ Хусеин те будући глумац Омар Шариф. Године 1951. наставља школовање у, такође ексклузивном, Маунт Хермону [Mount Hermon] у Масачусетсу, када стиче држављанство САД-а. На Принстону стиче диплому бечелора умјетности 1957, а на Харварду брани магистарску (1960) и докторску тезу (1964). Дисертација о Џозефу Конраду [„Joseph Conrad and the Fiction of Autobiography“] објављена је 1966. године, означивши почетке Саидовог бављења оним што ће се касније, називати постколонијализмом или постколонијалном теоријом и критиком. Као гостујући професор упоредне књижевности, истраживач и предавач хуманистичких наука радио је, између осталог, и на универзитетима Харвард и Станфорд. Међу најзначајније академске студије спадају *Оријентализам* (1978) и *Култура и империјализам* (1993), те *Представе о интелектуалцу* [Representations of the

<sup>58</sup> Номиналним исказима постколонијалних критичара приступамо са опрезом. Спивакине тврдње о угледању на дјела Ду Бојса и Хосе Мартија нисмо успјели потврдити увидом у њене радове, напротив, као што ћемо видјети у трећем и четвртном поглављу нашег рада, метрополитанска и „новокомпаратистичка“ перспектива односе примат над „застарјелим“ хуманистичким премисама и антиколонијалним писмом.



Intellectual, 1994]. Поред академског, био је веома активан у друштвеном животу остављајући иза себе бројне књиге, чланке, предавања и интервјуе у којима је заступао права Палестинаца. О његовом раду већ је нагомилана читава библиотека која не престаје да расте.<sup>59</sup>

Гајатри Чакраворти Спивак [Gayatri Chakravorty Spivak] је универзитетска професорка на одјеку за енглеску књижевност и компаратистику Универзитета Колумбија у Њујорку (САД). Рођена је 1942. у Калкути (Индија), пет година прије индијског стицања независности од Британаца. Енглеску књижевност је дипломирала 1959. године на Универзитету у Калкути [Presidency College of the University of Calcutta], стекавши диплому која је у то вријеме била у равни са дипломама такозваног Оксбрица. Послије магистрирања енглеске књижевности на Корнелу (Cornell, САД) и стипендијске године на Гертен колеџу у Камбриџу (Girton College, Cambridge, UK), Спивакова преузима мјесто асистента на Универзитету у Ајови, истовремено завршавајући (1967) на Корнелу докторску тезу о Јејтсу под менторством Пола де Мана [Paul de Man]. Удаје се и разводи у САД-у задржавајући презиме бившег мужа Талбота Спивака под којим је почела објављивати. Пажњу шире академске јавности привлачи првим енглеским преводом Деридине књиге *О граматологији* (1976) увођењем дјела овог француског филозофа у англофони свијет (према Landry and Maclean ed. 1996: 1-2).<sup>60</sup> Једна је од најутицајнијих књижевних критичарки с краја двадесетог вијека, чији рад се понајвише веже за постколонијалну критику, феминистичку теорију, енглеску и упоредну књижевност, те студије културе. Од неакадемских жанрова посебно јој је близак интервју, без обзира на медиј. Најпознатији радови поред есеја „Могу ли подређени да говоре“ [„Can the Subaltern Speak“, 1988] су књиге: *У другим свијетима: есеји из политика културе* [In Other Worlds: Essays in Cultural Politics, 1987], *Постколонијални критичар* [The Post-Colonial Critic: Interviews, Strategies, Dialogues, 1990], нешто кохерентнија књига есеја *Учећа машина: споља ка унутра* [Outside in the Teaching Machine, 1993], предавање о „новој компаратистици“ *Смрт дисциплине* [Death of a Discipline, 2003] те најобимнија и најамбициознија монографија *Критика постколонијалног ума* [A Critique of Postcolonial Reason, 1999]. По компликованом списатељском стилу сушта је супротност Едварду Саиду. Флуидни стилем одбила је велики број читалаца, међу којима је најпознатији Тери Иглтон, као што је својим авангардним, управо деконструкционистички заснованим тезама и склоношћу ка реконструкцији традиционалних дисциплина привукла велики број присталица.

Хоми К. Баба [Homi K. Bhabha] рођен је у Бомбају/Мумбају (Индија) 1949. године. Професор је Харвардског универзитета на одсјецима за енглеску књижевност, упоредну књижевност и директор Центра за хуманистику. Прије преласка на Универзитет у Чикагу, а потом на Харвард, образован је на британским универзитетима. Дипломирао је на Универзитету у Бомбају, а магистрирао и докторирао на Оксфорду (УК).<sup>61</sup> У поређењу са Саидом и Спиваковом, његово дјело је невеликог обима. Међу утицајније Бабине радове, поред предговора првом енглеском издању Фанонове књиге *Црна кожа бијеле маске* [Black skin white masks, 1986], спадају књига компилираних есеја *Смештање културе* [The Location of Culture, 2004] и студија-предговор енглеском преводу Фанових *Презрених на свијету* из 2005. године [„Framing Fanon“]. Езотеричним стилем далеко је ближи Спиваковој него Саиду. Поред концептуализовања неколико термина који су дубоко заживјели у дискурсу постколонијализма, с обзиром на „тактичку“ недовршеност његових радова, његовим правим заслугама могло би се назвати популаризовања и ширења идеја и тема постколонијалне критике и теорије.

<sup>59</sup> Биљешка о аутору у: Said 1999: 439; <http://www.edwardsaid.org/> Приступљено: 18.01.2019. у 13,53; <https://www.britannica.com/biography/Edward-Said>. Приступљено: 18.01.2019. у 11,05.

<sup>60</sup> Према: <https://english.columbia.edu/people/profile/409>. Приступљено: 18.01.2019. у 15,13.

<sup>61</sup> Према: Huddart 2006; и <http://www.oxfordbibliographies.com>. Приступљено 18.01.2019. у 15,20.

С обзиром на велики значај који управо постколонијализам придаје питању контекста, усуђујемо се примијетити како су се Гајатри Спивак и Хоми Баба са необичном лакоћом интегрисали у америчко друштво и понијели терет успјеха у САД-у, као што је то уосталом био случај и са Едвардом Саидом, па их све троје тешко можемо сматрати апатридима, експатридима, још мање дисидентима, у правом и пуном смислу тих ријечи. Примарно објашњење претпоставке о високом степену акомодације и конформирања било би у њиховом поријеклу из више средње или чак више класе (пост)колонизованих држава и у потпуности западњачком образовању (уп. Viswanathan 1987, Desai 2005). У случају Саида, Спивакове и Бабе, категорије „расељавања“ или „избјеглиштва“, на којима видјећемо инсистирају бранећи легитимитет властитих „теорија“, везане су првенствено за универзитетско, државно или породично, стипендирање те јасну усмјереност ка развоју академских каријера, а никако за егзистенцијалну угроженост или политичку борбу. Носиоци су бројних почасних доктората, одликовања, награда са универзитета широм свијета и могу се сматрати интелектуалном елитом, научно-образовним „мејнстримом“ и истинским метрополитанцима.

За потпуније сагледавање природе постколонијалних интелектуалних искустава, експатридства, самопоимања постколонијалних критичара те последица једног оригиналног вида идентификовања по постколонијалну „методологију“, с циљем разумијевања главних преокупација постколонијалне критике, неопходним нам се чини и осврт на шири друштвено-историјски и културни контекст. У наставку рада расправљамо о проблемима колонијализма, образовних миграција те начинима идентификовања и артикулација „гласова“ антиколонијалне и постколонијалне критике. Настојимо, заправо, указати на суштинске везе између услове конструисања специфичних постколонијалних идентитета и идентитетских питања постколонијалне критике.

## **2.2. Колонијализам и формирање постколонијалних идентитета**

### **2.2.1. Постколонијални контекст или колонијализам као несвршена категорије**

Историја нововјековног империјализма и колонијализма, колонијалних освајања и заузимања до тада за експлоататоре непознатих територија, уз покоравање и потчињавање затечених старосједлачких народа и култура које је неријетко показивала интенције за њихово истребљење (путем расељавања, робовласништва, плантажног и досељеничког колонијализма), може се пратити од процеса започетих такозваним великим географским открићима и шпанским и португалским империјалним и колонијалним освајањима. За Европљане с краја XV вијека познати свијет био је евроазијски простор од Гренланда на западу до Кине и Индије на истоку, те цјелокупни сјеверни, источни и јужни али само приобални појас афричког континента, Блиски Исток и Арапско полуострво (Bush 2006: xxii). Шпанска империја, доминантна у XV, XVI и донекле XVII вијеку и прва у којој „сунце никада не залази“, повлачи се након верификовања британске превласти на морима, стечене почетком XIX вијека чувеном битком код Трафалгара. Том поморском побједом над Француском и Шпанијом 1805. године Британска империја учвршћује своје преимућство, иако је прије тога у Америчком рату за независност (1775-1783) изгубила сјевеноамеричке посједе. Највеће царство у историји цивилизације, Британска империја, је у пуном јеку експанзије укључивала у свој посјед највећи дио Сјеверне Америке, Индију, Аустралију и бројне прекоморске базе и острва средњоамеричког карипског појаса, јужноамеричког појаса, цјелокупну област источне и јужне афричке обале (од Египта до

данашњег ЈАР-а), неколико великих позиција на западној обали Африке (данашње Нигерију и Камерун) те бројна пацифичка острва. Многе од тих области, а данашње државе, на различите начине су и данас у зависности и под великим утицајем британских, француских, а посебно америчких (САД) неоимперијалних и неоколонијалних интервенција (Said 1999, Young 2001, Bush 2006).

О сразмјерама западне геополитичке и просторне доминације до прве половине XX вијека говоре и чињенице да је 1914. године готово 85% планете под управом тек неколико европских сила и народа, а да је 30-их година двадесетог вијека 84,5% земаљске кугле било под британским колонијалним управом и утицајем (Huddart 2006, Bush 2006). Историјска је чињеница да су оба свјетска рата првенствено потакнута и вођена империјалним и колонијалним мотивима, односно, намјерама и тежњама војно, привредно и технолошки најразвијенијих европских држава за новом прерасподјелом европских и свјетских територија и богатстава.

Процеси деколонизације, најинтензивнији након два свјетска рата и распада европских традиционалних империјалних царстава, произвели су на десетине нових независних држава и формално слободних народа готово на свим континентима свијета (осим Сјеверне Америке и Аустралије). С тога се историјски и друштвено-политички период након свјетских ратова назива постколонијалним временом. Ипак, поготово од деведесетих година прошлог вијека па надаље, трају процеси поновног снажног колонизацијског дјеловања, при чему је заједички именоватељ за већину деколонизованих држава: економска неразвијеност, несигурност и одсуство стварног суверенитета и права на одлучивање у најважнијим питањима, попут, управљања и расподјеле природних богатстава, економије, трговине, политичких одлучивања, вођења културних политика. Опраштајући се од писања на енглеском језику 1987. године управо због његових империјалних атрибута, Нгуги ва Тионго бљежи „Империјализам је тоталан: он носи економске, политичке, војне, културне и психолошке посљедице за човјечанство данас. Он може одвести до холокауста“ (Ngugi wa Thiong'o 1994: 2). Реалност је, нажалост, посматрана историјски или перспективистички, много пута потврдила Ва Тионгово упозорење. Холокауст ни прије нацизма није био хипотетичка категорија, како је то много раније примијетио Еме Сезер, догодио се и догађа се не само у Европи већ много пута прије и изван Европе, заправо на свим континентима на које је крочила евро-америчка колонизаторска чизма.<sup>62</sup> Сасвим је друга ствар различито именовање идентичних историјских појава на различитим „географијама“ те су се појаве холокауста и истребљења читавих народа неевропског поријекла објашњавале и објашњавају као неизбежан дио процеса цивилизовања и „цивилизаторске мисије“ или пак у савремено доба као борба против различитих облика фундаментализма и тероризма (уп. Todorov 2010, Џомски 2008, Џомски 2010).

---

<sup>62</sup> „Најпре би требало истражити како колонизација *децивилизује* колонизатора, како га дословно *претвара у животињу*, како га деградира како у њему буди затомљене нагоне, похлепу, насиље, расну мржњу, морални релативизам, и показати да сваки пут кад се у Вијетнаму одсече једна глава или ископа једно око и кад у Француској то прихвате, кад неки Малгаш буде подвргнут мучењу и кад у Француској то прихвате, да онда једну тековину цивилизације притисне тај мртви терет, да уследи неко опште назадовање, отпочне нека гангрена, разбукти се неко жариште инфекције и да се на крају, после свих прекршених споразума, свих раширених лажи, свих толерисаних казнених експедиција, после свих везаних и „испитиваних“ затвореника, свих мучених родољуба, после свег подстицања расне гордости, после све необуздане хвалисавости, у вене Европе улива отров и континент споро али сугурно напредује ка стању дивљаштва“ (Sezer 2015: 35). „Хтели ми то или не: на крају ћорсокака који је Европа, хоћу да кажем Европа Аденауера, Шумана, Бидоа и неколицине других, стоји Хитлер. На крају капитализма решеног да сам себе надживи стоји Хитлер. На крају формалног хуманизма и затајивања филозофије стоји Хитлер“ (36-37).

Питање природе и функционисања капиталистичког империјализма<sup>63</sup> обично се, у савременом академском и политичком дискурсу, замјењује сегментираним и редукованим питањима демократског уређења, људских права и слобода и националног идентитета. Ова питања поготово у такозваним (полу)периферним контекстима неминовно попримају вишеструко искривљене обресе потврђујући, на погрешно конципираним премисама, традиционалне митове и стереотипе о недовољној „културној“ развијености материјално-технички слабије развијених и неразвијених народа, нација и држава. При томе се у доминантном политичко-административном и медијском дискурсу пренебрегава чињеница да су сами појмови демократије, слободе и једнакости (верификовани идејама Француске револуције), од својих модерних зачетака у перманентној и хроничној кризи. Понајвише, с једне стране, због неодустајања од класно односно буржоаски засноване организације западних друштва и, с друге стране, због неуспјеха социјалистичког друштвеног експеримента на истоку Европе. Тешко је не сложити се са Жоржом Батајем [Georges Bataille] када закључује да „није немаштина та која живој материји и човеку поставља њихове основне проблеме, већ њена супротност 'луксуз'“ (Батај 1995: 8). Западначки феудални, а потом и капиталистички империјализам и колонијализам су несвршене категорије и њихова се дејства и политике на различите, отворене или мимикрисане начине продужавају непуних шест стољећа. „Америчка доминација је једина од које нико не може умаћи. Хоћу да кажем, нико не може умаћи неоштећен“ (Sezer 2015: 69). У периоду друге половине двадесетог вијека до данас, у трансформисаном неоколонијалном контексту, хегемонијски и експлоататорски процеси настављају се путем либералног неокапитализма и процеса глобализације (в. Jameson, Miyoshi ed. 1998, Harvey 2003, Harvey 2005).

Појам постколонијализма, као друштвено-историјске категорије и обиљежја нечега што долази након периода колонијализма, веома је услован и непотпун јер посљедице колонијализма у материјалном, духовно-језичком, социјалном и културном смислу нису саниране нити правизиђене. Колонизацијске интенције и процеси нису заправо никада до краја обустављени. Могло би се рећи да су тек трансформисани у неоимперијалном и глобализацијском контексту. Не улазећи на овом мјесту у ширу расправу о глобализацији, савременом појму демократије и слободног тржишта као другим називима за неоимперијализам, глобалну природу савременог свијета утемељену на култури империјализма најлакше је уочити у широкој распрострањености западноевропских језика и религија изван саме Европе. Или пак чињеницом управо глобалне доминације енглеског језика и англо-америчке културе.<sup>64</sup> Глотофагија функционише упоредо и готово једнако погубно као и антропофагија. Луј Жан Калве је скренуо пажњу на ову тенденцију неоколонијализма називајући га језичким империјализмом и процесом обезвређивања потчињених језика. Отпор језичком империјализму није споредно питање већ је то „борба за човека, за његово право на постојање у окриљу властите културе, право на живот који сам бира“ (Kalve 1981: 14). Француски лингвиста нуди објашњење процедуре културног колонизовања „да би се колонијално освајање оправдало пред западном „културом“ и пред хуманизмом, којим су нам уши пробали, требало је заборавити на туђе постојање. Први антропофаг стигао је из Европе

---

<sup>63</sup> Упоредо са експанзијом западноевропских империјалних царстава текао је и трансформисао се и развој западначког друштва од феудализма ка капитализму. Отуда се чини разложним у уопштеним оквирима, односно када о појмовима империјализма и капитализма говоримо у дијахроној и синтетичкој перспективи, говорити о категоријама капиталистичког империјализма или империјалног капитализма и глобалном капиталистичком идеолошком дискурсу (О неким облицима терминолошке концептуализације империјализма в. Lenin 1947, Osterhammel 2002, Young 2004, Harvey 2003, Harvey 2005, Хард и Негри 2005, Wallerstein 2007, Münkler 2007).

<sup>64</sup> Данашња Француска Република има могућност саобраћања на цијелој планети (копененим и морским путем) а да при томе не излази изван оквира званичног француског административно-државног простора захваљујући мрежи својих прекоморских територија или департмана, Француски DOM-ТОМ или Прекоморска Француска (в. Majumdar 2007).

и „прогутао“ колонизованог човека. А што се тиче посебне области којом се бавимо, „прогутао“ је његове језике те је тако и *глотофаг*“ (14-15).

Извјесно је да је обликовање како западних империјалних култура (колонизатора) тако и представа о незападњацима (колонизованих) какве данас познајемо пресудно детерминисано бруталном и нехуманом колонијалном израбљивачком праксом. Хуманистика, као свеукупност културно-историјских канонизованих проучавања западног културног круга, нуди редуковану и уљепшану слику развоја људског друштва занемарујући сложеност односа и нераздвојивост властитог материјално-економског, техничког и културног развоја са разарањем и нестанком слабијих европских и неевропских народа, култура и језика, али и биљног и животињског свијета. Традиционална хуманистика, готово по правилу игнорише материјалне предуслове успостављања властитог статуса „стваралачки“ преузимајући од античке филозофије и средњовјековне теологије евроцентричне и логоцентричне премисе и мит о цивилизаторској мисији. У историјској пракси, еквивалент ових категорија је религијско и укупно културно, језичко колонизовање и подређивање, као и конципирање идеје о цивилизаторској мисији западних империјалних сила и нација. Све су то разлози због којих је префикс *пост-* у конструкцијама са појмовима империјализма и колонијализма неопходно веома условно схватати, а синтагму „велика географска открића“, у најмању руку, преокренути у „велика колонијална освајања“.

Истини за вољу, у протеклих неколико деценија исписан је велики број увјерљивих и аргументованих текстова на метрополитанским „релевантним“ језицима и са доминантно антиколонијалних становишта на којима се конституише и специфичан дискурс постколонијализма довољно снажан за укључивање у видљивије дебате. У најмању руку, како примјећује Едвард Саид, отварајући расправу о појмовима културе и империјализма „стигли смо до тачке када се у нашем раду више не могу занемаривати империје и империјални контекст“ (Said 2002: 45). И поред заступања тезе о империјализму и колонијализму као несвршеним категоријама, те субверзивном потенцијалу постколонијализма, остављамо отвореним питање у којој мјери је могуће поистовјетивање западних хуманистичких теорија са западњачком политичком праксом, док њихово излагање критици више је него потребно.

### 2.2.2. Образовне миграције

Једна од појава нераздвојних од широко схваћеног феномена колонијализма (јер га другачије и не можемо разумијети нити представити) и његова директна посљедица и продукт јесу расељавања или миграције. Могуће је заправо говорити о расељавањима као посебном феномену и директној посљедици „сусрета култура“, како академски и културолошки дискурс еуфемистично назива империјално-колонијалистичке процесе. Еме Сезер, пак, нимало романтичним није видио тај „сусрет култура“:

„...да ли је колонизација заиста *довођење у додир*? Или, ако нам је тако милије, да ли је она најбољи од свих начина успостављања додира? Мој одговор је *не*. Кажем да је растојање између *колонизације* и *цивилизације* бесконачно; да од свих намножених колонијалних предузећа, од свих брижљиво сачињених колонијалних статута, од свих отпослатих министарских циркулара није могла да настане ниједна једина људска вредност“ (Sezer 2015: 35).

У периоду британске доминације, поред неминовног насељавања новооткривених територија и континента Европљанима, за мигрантске процесе огромних размјера заслужни су

интензивно робовласништво и плантажни колонијализам. Потреба за бесплатном радном снагом резултовала је расељавањем поробљених афричких и азијских народа у друге дијелове империјалног царства у милионским размјерама. О томе свједочи и данашња језичка и етничка слика обје Америке, Кариба али и Европе. Чињеница је да и поред формалног али задуго само номиналног укидања ропства од стране империјалних сила, праксе колонијализма и експлоататорске политике нису се знатније мијењале до великих ратова (Young 2001, Krishna 2009).<sup>65</sup> Посебан вид расељавања у савремено вријеме јесте академским или образовним путем. Ако усвојимо уопштену али озбиљну аргументацију коју нуди кенијски писац Нгути Ва Тионго, између расељавања у сврху плантажног ропства односно традиционалних облика колонизовања и савремених глобализацијских облика образовних миграција, односно експлоатација људских потенцијала, могуће је повући увјерљиву паралелу:

„Ако у овим есејима критикујем афро-европски (или евроафрички) избор језичких пракси, не радим то да бих умањио значај талентованих и генијалних дјела написаних на енглеском, француском или португалском. Напротив, дижем глас над нео-колонијалном ситуацијом у којој нам европска буржоазија још једном краде таленте и генијалце као што нам је украла економске ресурсе. У осамнаестом и деветнаестом вијеку Европа је крала умјетничке драгоцености из Африке да би украшавала своје домове и музеје; у двадесетом вијеку Европа краде умно богатство да би обогатила своје језике и културе. Африци је потребно вратити назад њене економске ресурсе, њену политику, њену културу, њене језике и све њене патриотске писце“ (Ngugu wa Thiong`o 1994: xii).

Почеци онога што називамо образовним миграцијама могу се препознати у лику првобитних преводилаца, водича, чланова локалних заједница регрутованих од стране колонизатора ради бржег и једноставнијег сналажења на новоосвојеним територијама. Најзначајнији примјер систематског кориштења образовања у колонизаторске сврхе је већ помињана реформа индијског образовног система наметањем енглеског као јединог језика образовања колонијалне Индије (в. Macaulay 2003: 428-430). Специфичан облик образовних миграција настаје у такозваном постколонијалном раздобљу унутар империјалних култура, при чему се обично из средњег и вишег сталежа колонизованих народа и земаља регрутују будући истраживачи и научници, из нижих слојева техничари, војници и бирократе, а из најнижих најамни радници.<sup>66</sup> У цјелини гледано, антиколонијални и постколонијални интелектуалци попут Мемија, Сезера, Гуге, односно Саида, Спивакове и Бабе, због свог неевропског поријекла и евро-америчког образовања, али и активног учешћа у интелектуалном животу, могу бити перципирани у мигрантској и експатридској перспективи управо под категоријом образовних миграната.

Нешто другачији примјер образовних или интелектуалних миграција био је прелазак, углавном под притиском нацистичке и фашистичке идеологије, источноевропских и западноевропских („континенталних“) филозофа и књижевних теоретичара у САД током двадесетог вијека. Међу мигрантима интелектуалцима који су остварили несумњив утицај у новој

---

<sup>65</sup> Процеси са веома сличном генезом, морфологијом и посљедицама у нашој савремености називају се „мигрантским кризама“.

<sup>66</sup> Образовне миграције у општем смислу ипак нису потпуна новина и ексклузивитет савремене колонијалне историје. Могуће је повући, ипак непотпуну, паралелу са грчким културним колонизовање Рима које се обично тумачи као специфичан одговор на римску војно-административну надмоћ и империјално освајање. Ризикујући неумјереност у компарацији, питамо се у којој мјери, то јест каква је и колика разлика између грчког културног „колонизовања“ Рима и савремених образовних миграција. Или пак германског, англо-саксонског и романског реинсталирања и реновирања [re-inventing] грчко-римске традиције у епохама од ренесансе до модерног доба и антиколонијалних и постколонијалних писања и стремљења? Или између Римске империје и хришћанске теолошке науке и прихватања латинског језика за језик науке, учености и религије у које се укључују коначно и варварски народи са лимеса Римског царства, Германи, Келти, Саксонци и савремених тенденција у хуманистици у којој на глобалном нивоу преовлађују студије на енглеском језику, енглеском као *lingua franca* савремене хуманистике.

средини, пресађујући и даље развијајући филозофска, лингвистичка, књижевноисторијска и теоријска искуства са евроазијског на сјеверноамерички континент, налазили су се и Рене Велек [Rene Wellek], Роман Јакобсон, Ерих Ауербах [Erich Auerbach], Лео Шпицер [Leo Spitzer], Ханс Роберт Јаус [Hans Robert Jauss], Хана Арент [Hannah Arendt], носиоци такозване „франкфуртске критичке школе“ Теодор Адорно [Theodor W. Adorno], Макс Хоркхајмер [Max Horkheimer] и други. За обје групе миграната интелектуалаца које спомињемо, постколонијална и (међу)ратна филозофско-филолошка, заједничко је мигрирање и гравитирање ка тада политички стабилнијим, материјално-технички и економски развијенијим и моћнијим центрима културне, књижевне и научне производње. Поред тога што су расељени под пријетњом за егзистенцију, најзначајнија разлика је у томе што старији компаратисти мигрирају из Европе, па сасвим припадају европском, а потом и англо-америчком књижевном и културолошком обрасцу, надовезујући се на заједничку културну и епистемолошку основу. Њихов рад и утицај у том смислу може се посматрати више као надградња или ширење методолошких новина, мање као одступање од традиционалних приступа књижевности и култури, а никако као субверзија евроцентричних и логоцентричних критичких премиса.<sup>67</sup>

С једне стране, могло би се рећи да европска или евроамеричка хуманистика, као и њихови пратиоци империјализам и капитализам, по узору на римски империјализам, црпе своје најинвентивније интелектуалне снаге са периферије или сасвим тривијално говорећи са аспекта империјалне реторике „сви путеви воде у Рим“. С друге стране, овако конципирана слика, ипак, исувише је искључива јер пренебрегава чињеницу да је управо у средишту савремених империја, на њеним универзитетима, управо на темељу начела и идеја хуманизма и просветитељства, демократизације и отворености науке, макако нам оне данас изгледале подривене и изневјерене (у пракси заправо ексклузивно европске и у великој мјери класно детерминисане), отворен простор слободног истраживачког рада и мишљења, што за последицу, између осталог, има и појаву и могућност институционализовања савременог постколонијалног критичког правца. Савремени метрополитански центри, посебно универзитети као повлашћене оазе демократског и слободног мишљења, постају стјечиште амбивалентних струјања, јер се у њима, поред теорије и праксе доминантног културног дискурса империјалног карактера, отварају могућности слободније критике и субверзивног антиимперијалног и антиколонијалног дискурса. Постколонијална критика, као и савремена Западна хуманистика у цјелини, функционише управо на овако успостављеном амбивалентном контексту.

## **2.3. Идентитет критичара и идентитетска питања критике (О начинима идентификовања и артикулисања „гласова“ антиколонијалне и постколонијалне критике)**

### **2.3.1. Самосвијест (пост)колонијалног субјекта, постављање питања и стицање права на говор**

Питање колонијалног односно колонизованог субјекта као проблем одузимања права на слободу, одлучивање, изражавање и коначно на живот и егзистенцију одређеним групама људи, цјелокупним нацијама и народима, дакле проблем расне, родне и класне сегрегације постављен је много пута на увјерљиве начине и прије објављивања иницијалних радова постколонијалне критике. Међу почетним радовима постколонијализма издвајају се: есеј „Слика Африке: расизам

---

<sup>67</sup> Истој компарацији вратићемо се нешто касније, приликом расправе о Саидовом појму „интелектуалног изгнанства“ (2.3.3.), али и у трећем поглављу нашег рада (3.2.) у којем говоримо о постколонијалној критици и компаративној књижевности.

у Конрадовом *Срцу таме*“ [An Image of Africa: Racism in Conrad’s *Heart of Darkness*] из 1975. године, нигеријскоамеричког професора Чинуге Ачебеа, историјско-културолошка студија *Оријентализам* (1978) палестинско-америчког критичара Едварда Саида и есеј „Могу ли подређени да говоре?“ [Can the Subalter Speak?] индијско-америчке критичарке Гајатри Чакраворти Спивак из друге половине 80-их година XX вијека<sup>68</sup>. Пионирска и револуционарна природа ових радова огледа се не толико у тематици, увјерљивости или методолошкој иновативности (мада су неоспорно на високом нивоу), колико у контексту у којем настају и учинцима које производе. Први су то радови који у књижевнокритичком и књижевнонаучном миљеу отварају питања колонизованог субјекта на културноисторијској, социолошкој и психолошкој равни, утирући пут за све будуће критичаре, али, што је можда још и важније, скрећући поглед и на своје претходнике – писце колонијалне и антиколонијалне провенијенције.<sup>69</sup>

Ачебеова књижевно-критичка анализа Конрадовог романа *Срце таме* као књижевног текста са недвосмисленим расистичким конотацијама и виђењем свијета, један је од првих књижевнонаучних текстова на англистичком простору ове врсте. У есеју објављеном први пут на Универзитету у Масачусетсу, нигеријско-амерички критичар увјерљиво доводи у везу расистичке предрасуде и увјерења ишчитана из Конрадовог романа са савременим предрасудама о афричком народу и култури са којима се сретао у свом свакодневном раду на америчком универзитету. Ачебе у закључку есеја предвиђа отварање широке расправе о природи и посљедицама колонијализма и расизма која и јесте услиједила под именом постколонијалне критике.

„Иако се посао поправљања који је неопходно обавити чини сувише обесхрабрујућим, вјерујем да ће убрзо доћи вријеме да се с тим и почне. Конрад је видио и осудио зло империјалистичке експлоатације, али је био необично несвјестан расизма на којем империјализам изоштрава своје челичне зубе. Жртве вијековног расистичког опаљкавања које морају живјети у баштињеној нехуманости морају то далеко боље знати него повремени посјетилац, чак и када је опскрбљен даровитошћу једног Конрада“ (Achebe 2010: 21).

Саидовим *Оријентализмом* који је имао за циљ, како сам аутор каже, „истраживање начина на које власт, ученост и уобразиља двије стотине година старе традиције у Европи и Америци мотри Средњи Исток, Арапе и ислам“ (Said 1999: 409) инициран је настанак читавог комплекса радова и студија о западњачким представама о другима као идеолошким производима дискурса моћи. Овим радом Саид је понудио увјерљиву и документовану анализу механизма стварања и креирања представе о другом као пријетњи и мање вриједном, али и

---

<sup>68</sup> Прва комплетна верзија Спивакиног чувеног есеја објављена је 1988. у зборнику радова *Марксизам и интерпретација културе* (в. Nelson, Grossberg 1988: 271-313). Раније верзије овог есеја објављиване су у склопу других текстова и 1985. и 1986. године (в. Spivak 2011: 65). Детаљна анализа Спивакиног текста захтијевала би много простора и текстолошког напора јер се у случају ове ауторке не може говорити о уобичајеним проширењима или ревидирањима аргументације. У различитим издањима текст „доживљава“ трансформације које су дијелом и контекстуалне природе, оставарујући везе са непосредном савременошћу, контекстом, временом и преокупацијама критичарке у тренутку новог исписивања. Мишљења смо да је то обиљежје цјелокупног дјела ове ауторке, њеног разумијевања писања и критике као отворене и недоречене активности и један од узрока „неразумљивости“ њезиних радова.

<sup>69</sup> Претеча анализе колонијалног дискурса касније постколонијалне критике, према свједочењима Гајатри Спивак, сасвим сигурно је Франц Фанон. Спивакова паралелно „чита“ Хозе Мартија и Ду Бојса [W. E. B. Du Bois]. Вилијам Едвард Бергард Ду Бојс за Спивакову донио је „први окус“ студија колонијалног дискурса, па чак и назнаку оног што им је услиједило – постколонијалне критике, postcolonial criticism. У ову групу спада и нешто млађи англоиндијски историчар Ранајит Гуа [Ranjit Guha, рођ. 1923] зачетник Студија подређености који је у периоду од 1982. до 2005. уредио 6 од 12 објављених у том периоду историографских зборника базираних на тзв. „историји одоздо“ [history from below]. (в. Spivak 2003b: 92-97).



критику академског дискурса оријентализма као културне конструкције дубоко утемељене на идеолошким империјалистичким премисама и политичкој идеологији и пракси.

Појам подређених [subaltern] жена као двоструко колонизованих, у контексту расправе о индијској традицији спаљивања удовица, једна је од првих и главних тема Гајатри Спивак, чиме је Саидовим студијама расне и, у скромној мјери класне подређености, придодана категорија „родне подређеност“. Есејем „Могу ли подређени да говоре?“ указано је на ограничене способности западњачког културолошког дискурса за интеракцију са различитим културама, као и на чињенице које сугеришу да се ова ограниченост тек дјелимично може превазићи. Ипак, оваквим увидима у вишеструку колонизованост незападног субјекта на примјеру Индије створени су предуслови за широку и видљиву расправу у области књижевних и културолошких студија на универзитетима САД-а.

Поменути радови, посебно Саидов *Оријентализам* и Спивакин есеј, вјероватно су најутицајнији радови постколонијалне критике са веома раширеним дејством на бројне и различите хуманистичке и друштвеноисторијске научне дисциплине попут историје, антропологије, социологије, књижевне критике, феминистичке критике, родних студија, студија културе и др. Из данашње перспективе гледано, може се тврдити да је њихов академски успјех трасирао пут гласовима интелектуалаца из земаља такозваног Трећег свијета или периферије у културни простор такозваног Првог свијета или метрополе и то из два разлога. Прво, јер поријекло аутора доказује да незападњаци умију да говоре; друго, јер се баве питањима подређености, односно уводе у средиште метрополитанског академско-критичког дискурса управо проблем хегемонијске природе западњачке културне праксе. С обзиром на чињеницу да је традиционални хуманистички дискурс до средине двадесетог вијека успостављан једнострано, односно искључиво на евроцентричним и логоцентричним премисама, улога критике која у обзир узима ставове и мишљења интелектуалаца такозваног Трећег свијета чини се ситуационо сасвим новом и посебном. Незападни субјект добио је прилику да говори, да буде саслушан и да његова аргументација буде укључена у расправу. Истина, за почетак само на англофоном академском простору и универзитетима у САД-у. Стицајем околности, радови антиколонијалних писаца франкофоног су поријекла и пријетило им је да буду сасвим потиснути и заборављени, као што је то донекле случај и са кумом франкофоног антиколонијалног писма Жан-Пол Сартром.<sup>70</sup>

### 2.3.2. Претече постколонијализма отписују метрополи (знање, моћ и хегемонија)

Снажну и готово седиментну подлогу будућој постколонијалној критици у идејном, идеолошком, појмовном и укупном текстолошком смислу представљају и изузетно надахнути текстови антиколонијалних писаца. Погубна колонијална историја разматрана је у тренуцима њеног демонтажа од стране истинских свједока и саучесника револуција. За интелектуалце, пјеснике и државнике попут Махатме Гандија (1869-1948), Леополда Седара Сенгора (1906-2001), Еме Сезера (1913-2008), Албера Мемија (1920), Агостиња Нетоа (1922-1978) или Франца Фанона (1925-1961) империјални капитализам и колонизација са својим вијековним посљедицама јесу ствар пуке реалности. Империјална историја је у пуном замаху, а они су активни учесници у борбама против империјалне управе и неметнутих система вриједности. Они су становници (стварни или духовни) колонија које вапе за револуционарном отпором и политичким осамостаљењем и деколонизовањем. Њихово идентификовање са колонијалним историјама потлачених и угњетаних народа и култура је аутентично, изворно и потпуно. Сезер и

<sup>70</sup> Подсјећамо на овом мјесту на Сартров скрбнички однос према антиколонијалним интелектуалцима и борцима документован, између осталог, и његовим надахнутим предговорима за прва издања Мемијевих и Фанонових дјела (в. Меми 2015, Fanon 1973).

Фанон су Мартиничани афричког поријекла, потомци робова расељаваних у Карибе углавном за потребе плантажног колонијализма. Њихове биографије су биографије образованих људи, али и политичких бораца и учесника оружаних сукоба.

Мартиникански пјесник афрички коријена Еме Сезер (1913-2008) педесетих година XX вијека, док широм планете трају незаустављиви процеси деколонизације праћени бројним оружаним сукобима (Алжир, Вијетнам), исписује свој антиколонијалистички манифест *Расправа о колонијализму* (1950). У кратком и надахнутом спису Сезер расправља о људским, материјалним, културним, духовним и моралним аспектима и посљедицама колонијације афричких народа. У средишту његове критике је сам појам Европе, европске цивилизације и европских вриједности. Према Сезеровим увјерењу, Европа која своју будућност базира на насљеђу колонијалне историје осуђена је на пропаст у моралном смислу.

„Цивилизација која се покаже неспособном да реши проблеме изазване сопственим функционисањем декадентна је цивилизација. Цивилизација која одлучи да затвара очи пред својим најважнијим проблемима је болесна цивилизација. Цивилизација која користи своје сопствене принципе да би обмањивала и подваљивала је цивилизација на самрти. Чињеница је да такозвана „европска цивилизација“, „западна“ цивилизација какву су уобличио два века буржоаске владавине није способна да реши два велика проблема која су проузашла из њеног функционисања: проблем пролетаријата и колонијални проблем; да та Европа не може да се оправда ни пред судом „разума“ ни пред судом „савести“; и да све више прибегава лицемерју које је утолико одвратније што све теже успева неког да превари. Европа је неодбрањива... Страшно је то што је „Европа“ морално, духовно неодбрањива“ (Sezer 2015: 33).

Сезер нема двојби у погледу погубних посљедица империјалног капитализма и колонијације по колонизоване народе. Колективно лицемјерје скупа са хришћанском педантеријом створило је, како каже, „нечасне једначине“ према којима се хришћанство изједначава са цивилизацијом, а паганство са дивљаштвом. Расправа о колонијализму усмјерена је разарању таквих дискурзивних поредака, указујући на погубно дјеловање такозване цивилизацијске мисије, како на колонизоване народе тако и на културу и етику колонизатора које именује једноставним именом Европе.

„На мене је ред да поставим једначину: *колонијација = постварење*. Већ чујем олују. Говоре ми о напретку, о „постигнућима“, о излеченим болестима, о расту животног стандарда какав нико није могао ни да сања. Ја говорим о друштвима која су исцеђена до непрепознатљивости, говорим о згаженим културама, поткопаним институцијама, убијеним религијама, уништеном уметничком благу, сасеченим изванредним могућностима. Бацају ми у лице чињенице, статистику, километраже путева, канала и железничких пруга. Ја говорим о хиљадама људи који су жртвовани железници Конго-Океан. (...) Говорим о милионима људи који су лукаво усађивали страх и комплекс ниже вредности, дрхтање, клечање, очајање, слугерањство“ (Sezer 2015: 42).

Сезер руши и мит о великој историјској трагедији Африке јер је, према званичној историографији, касно ступила у додир са осталим свијетом. За њега није проблематично вријеме већ начин који је тај додир остварен, односно материјална и експлоататорска природа тог контакта. Несрећна околност лежи у чињеници „да је Европа почела да се „шири“ у часу када је пала у шаке најбескрупулознијим финансијерима и индустријалцима; да је наш зао удес био то што смо на свом путу срели управо ту Европу; и да је Европа одговорна пред људском заједницом за највећу гомилу лешева у историји (...) да је колонизаторска Европа накалемила модерну злоупотребу на древну неправду; гнусни расизам на стару неједнакост“ (43-44). Критику расних и класних мотива и предуслова империјалних пројеката у колонијама Сезер продубљује сасвим

у марксистичком кључу налазећи у европској буржоазији главног кривца за пустошење колонија али и за морално посртање Европе.<sup>71</sup>

„Моралисти ту ништа не могу. Свиђало се то некоме или не, буржоазија као класа осуђена је на то да преузме одговорност за све варварство у историји, за средњовековна мучења као и за инквизицију, за логику силе и хушкање на рат, за расизам као и за ропство, укратко, за све оно против чега се бунила незаборавним говорима у време кад је, као класа која напада стари режим, отеловљавала људски напредак. Моралисти ту ништа не могу. Постоји један закон *постепене дехуманизације* и, с њим у складу, на дневном реду буржоазије убудуће неће – не може – бити ништа друго до насиље, корупција и варварство. Заборавих мржњу, лаж и самозадовољство“ (61).

Европски појмови науке, хуманистике и нације дјелују сасвим подривеним и изневјереним из перспективе антиколонијалног интелектуалца.

„Заиста, још од викторијанског Енглеца нико није приступао историји са тако спокојном савешћу која није помућена ни облачком сумње. Његово учење? Заслуга његовог учења јесте то што је једноставно. Да је Запад открио науку; да само Запад зна да мисли; да на границама Западног света почиње сумрачно краљевство примитивног мишљења које, пошто њиме влада појам партиципације, пошто је неспособно за логику, оваплоћује погрешно мишљење“ (62).

Отворено остаје питање да ли је Сезеров рад остао добро скрајнут чак и од стране постколонијалне критике управо због своје радикално марксистичке, али и антиевропске утемељености и позива на истински хуманизам.

„Не, на кантару знања тежина свих музеја света никад неће превагнути над искрицом људског саосећања.“ (...) На то да Запад никад није био даље од истинског хуманизма (у време кад том речи стално испира уста), да никад није био мање способан да живи истински хуманизам – хуманизам по мери света.“ (...) Једна од вредности које је некад буржоазија измислила у распростраила по свету била је *човек*, хуманизам – видели смо шта је од тога постало – а друга је нација. Нема сумње: *нација* је буржоаски феномен...“ (65-66).

На идентичном идеолошком, мисаоном и интелектуалном фону пише још један мартиникански интелектуалац. Афричких коријена и Сезеров ученик, писац са највећим утицајем на потоњу постколонијалну критику је Франц Фанон (1925-1961). Психијатар и активни учесник алжирске револуције у свом кратком животу и раду оставио је неколико изузетних увида у психолошке и социолошке аспекте колонизације. *Презрени на свијету*, студија објављена први пут неколико мјесеци послје Фанонове смрти, бави се погубним посљедицама европског колонијализма на афричке народе и културе. Насиље, оружана борба против колонијализма и капитализма, уз јачање националне али и револуционарне и социјалне свијести за Фанона су неопходни инструменти у иницијалној фази деколонизације која је ступила на снагу педесетих година XX вијека.

„Сваки је нараштај дужан, тапкајући кроз релативну таму, открити своје послање, испунити га или изневјерити. У неразвијеним земљама пријешње су се генерације морале истодобно одупријети капитализму, који их је разједињавао, и припремати сазријевање данашње борбе. Ми, који се сад налазимо

---

<sup>71</sup> Успон новог империјализма са сједиштем у САД-у Сезер је могао сасвим поуздана наслутити по тада већ бројним војним интервенцијама широм свијета. „Да одем корак даље: не прикривам своје уверење да је, у овом тренутку, варварство западне Европе достигло изузетно висок степен, степен који је надмашило – додуше, далеко надмашило – само варварство Сједињених Држава“ (Sezer 2015: 45).

у срцу борбе, морамо напустити своје старе навике да обезвредњујемо дјело отаца и да се претварамо као да не схваћамо њихову шутњу и пасивност“ (Fanon 1973: 121).

Студиозно бављење психолошким аспектима колонизације, поништавањем идентитета колонизованих, конкретним психијатријским проблемима произведеним колонијалним и ратним насиљем на тлу Алжира одводе Фанона до уопштавања теоријског карактера. „Будући да је колонијализам систематско негирање другог, безумна одлучност да се други лиши свакога људског својства, присиљава колонизованог да се непрестано пита: „Тко сам ја заправо?“ (Fanon 1973: 153). Проблему разорених идентитета колонизованих црнаца у потпуности је посвећена ранија Фанонова студија, и несуђена докторска дисертација, *Црна Кожа, бијеле маске* (1952). Фанон јасно изражава циљеве свог интелектуалног рада формулишући тезу ријечима: „Сматрамо да је суочавање беле и црне расе створило масован психоегзистенцијални комплекс. Анализирајући га, намеравамо да га уништимо“ (Fanon 2015: 29). Црнаштво како психосоцијална идентитетска категорија, односно, стољетним насиљем (антропофагијом и глотофагијом) изграђени комплекс ниже вриједности, средишње је мјесто Фанонових преокупација. Као и код Сезера, и за Фанона су идентитетска питања колонизованог субјекта, али и колонизатора, нераздвојна од друштвено-историјског и научног контекста. „Постоји једна драма у оном што се обично назива хуманистичким наукама. Да ли би требало да постулирамо типичну људску стварност и опишемо њене психичке модалитете, узимајући у обзир само несавршености, или би пре требало да неуморно стремимо конкретном и увек новом разумевању човека?“ (37). Раскол између европске хуманистичке идеологије и империјалне управљачке политике Фанон приписује интелектуалном отуђењу европског буржоаског друштва, позивајући на директан обрачун и револуционарну акцију и побуну и у интелектуалном смислу.

„Нисмо толико наивни да верујемо да позивање на разум или поштовање човека могу да промене стварност. За црнаца који ради на плантажама шећерне трске у Роберу [општина на Мартинику Д.Д.] постоји само једно решење: борба. (...) С тим у вези бих рекао нешто што сам већ проналазио код многих других: интелектуално отуђење је творевина буржоаског друштва. А буржоаским друштвом називам свако друштво које се окамењује у одређеним формама, забрањујући сваку еволуцију, свако кретање, сваки напредак, свако откриће. Буржоаским друштвом називам затворено друштво у којем није добро живети, у којем је ваздух загушљив, а идеје и људи труле. И мислим да је човек који устане против тог умирања у извесном смислу револуционар“ (Fanon 2015: 191).

Антиколонијални писци свјесни метрополитанских конструкција и механизма оличених у институцијама знања и језика као најснажнијих културних инструмената моћи, тамнопути ученици Маркса, Грамшија и Фројда, исписују прве беспоштедне критике савременог империјалног капитализма. Антиколонијално писмо Сезера и Фанона, као и бројних других савременика,<sup>72</sup> отвара пут критичком преиспитивању природе и посљедица европске колонијалне историје на равни друштвено-политичких, економско-привредних, научно-хуманистичких и социјално-психолошких те укупних културних односа. Данас је већ сасвим извјесно да је артикулисање питања и проблема разарања старосједилачких народа у егзистенцијалном, али и језичком и идентитетском смислу, ако не дубоко уткано и на предложене начине развијено, а оно макар послужило као мотивацијски и тематски подстрек за потоње радове постколонијалне критике.

---

<sup>72</sup> Један од утицајнијих свакако је и Албер Меми, посебно његова објашњења и портретисања начина функционисања колонијалног система те појмова колонизатора и колонизованих у студији *Портрет колонизатора и портрет колонизованог* из 1956. године (в. Меми 2015).

### 2.3.3. Идентитетско позиционирања постколонијалних критичара: својевољно експатридство, дијаспоричност и интелектуално изгнанство

„Свето тројство постколонијалне критике“ збирни је надимак за Едварда Саида, Гајатри Спивак и Хомија Бабу који им је, по свему судећи, недјенуо један од првих „историчара“ постколонијалне критике Барт Мур-Гилберт (в. Moore-Gilbert 1997). Академском пошалицом својственом за такозвани „острвски хумор“ маркиран је неприкосновени статус у оквирима дисциплине која је тада већ била увелико у формирању. Ауторитет Саида, Спивакове па чак и Бабе као ветерана и учитеља дисциплине могуће је ишчитати у готово свим потоњим приказима постколонијалне критике. Поред тога, на примјеру постколонијализма, а с обзиром на доступну грађу и њихова властита свједочења, може се рећи да су у средишту ових динамичних културних процеса управо личности самих критичара и интелектуалаца. Академски и научни ауторитет у случају постколонијалних критичара утемељен је на неколико наоко тешко спојивих чињеница. Поред доказане изврности на пољу књижевнонаучних и културолошких истраживања, методолошке инвентивности и тематске иновативности, чињеница експатридства/изгнанства у интелектуалном контексту САД-а даје посебну драж овој групи књижевних критичара.

Да сви интелектуалци у избјеглиштву нису једнаки биљежи, заправо говори, Едвард Саид, у серији предавања емитованим 1993. године у познатом Би-Би-Сијевом [BBC] серијалу Рајт предавања [Reith Lectures], а објављеним у форми студије већ идуће 1994. године под називом *Представе о интелектуалцу* [Representations of the Intellectual]. Пишући о појму интелектуалца и интелектуалном изгнанству [intellectual exile], Саид инсистира на тврдњи да постоји разлика између *интелектуалаца у избјеглиштву* или интелектуалаца експатрида [the intellectual in exile] ситуираних у центрима моћи и утицаја, а који су саставни дио нове империје Сједињених Америчких Држава, и *интелектуалних избјеглица* или интелектуалних експатрида [the *exilic* intellectual] осуђених на сталну нелагоду према тотализујућим системима уопште (в. Said 1994: 47-64). Разлика је то у најекстремнијој варијанти, ако смо добро разумјели Саида, између конформисаних технократа, директних учесника у креирању неоимперијалних политика, интелектуалаца експатрида попут Кисинџера [Henry Kissinger] и Бжежинског [Zbigniew Brzezinski] и интелектуалних експатрида Адорна и Хоргхајмера који његују једнак отпор према свим облицима тоталитаризма: нацизму, тоталитарном комунизму као и поствареној западној демократији.

Властити експатридски или дијаспорични статус Саид види као интелектуално изгнанство, а оваквог вида самоперцепције преточеног у „методолошке“ премисе, у великој мјери држе се и Спивакова и Баба, осигуравајући постколонијалним критичарима извјесну дистанцу према Западу те промовисање претпоставке о моралној, тако и „методолошкој“ супериорности. Постколонијалисти радо на себе преузимају улогу и ауторитет, речено Спивакином терминологијом, „аутохтоног информатора“ и то двоструко поузданог. Односно, поузданог по питању обитавања и идентификовања у двије или више култура истовремено, према искуству различитих култура, управо колонијалне културе и културе (де)колонизованих.<sup>73</sup> У предговору збирци есеја *Размишљања о изгнанству и други есеји* [Reflections on Exile and Other Essays, 2000] Саид дефинише властиту интелектуално-избјегличку ситуацију управо као интелектуално изгнанство.

---

<sup>73</sup> Да ли је диспозиција тек интелектуална фраза или поза која сама по себи осигурава моралну надмоћ? Прихватање Саидових теза о интелектуалном избјеглиштву свједоче и радови објављени постхумно у његову част (в. Ghazoul ed. 2007, Shohat ed. 2006).

„Тврдио сам да изгнанство може изазвати мржњу и кајање једнако као и изоштрену визију. Оно што остаје у позадини може се прежалити или може бити искориштено за стицање сасвим нових увида. С обзиром да готово по дефиницији изгнанство и памћење иду руку под руку, управо је оно што неко памти из прошлости и начин на који памти, оно што одређује и нечије виђење будућности. Надам се да ћу у овој књизи показати истинитост претходне претпоставке и да ћу своје читаоце обдарити истим задовољством које сам и сâм осјећао користећи положај изгнанника да бих се бавио критиком. Показаћу и како нема повратка у прошлост без извијесне дозе ироније или без осјећаја да је стварни повратак у отаџбину немогућ“ (Said 2000: xxii).

Саидово разумијевање појма интелектуалног изгнанства је далеко „креативније“ него што би се могло претпоставити уобичајеним разумијевањем синтагме *интелектуалац изгнанник* или *експатрид*, као лица принуђеног на изгнанство и често непомиреног са статусом изгнанника. На начин на који га Саид презентује, прихваћен добрим дијелом и од Г. Спивак и Х. Бабе, за интелектуално изгнанство је мање важно да је то формално-правна, просторна и временска одредница, а важније је да је ријеч о имагинарној и идеалистичкој категорији коју треба разликовати од појма интелектуалца у изгнанству. Саид веома вјешто дислоцира аргументацију из незгодне области у којој је на његовом примјеру тешко одржива, јер он сам је изгнанник у далеко мањој мјери него што је каријериста.<sup>74</sup> Ипак, оставимо то по страни и покушајмо разумијети на који начин је за Саида његово вишеструко држављанство и положај „изгнанника“ готово главни полемички предуслов и стваралачки потенцијал. У поменутој студији насталој из радио-предавања на Би Би Сију, посвећених управо појму интелектуалца, Саид детаљније развија своју концепцију, заправо своје интелектуално идентификовање и појам интелектуалног изгнанства [intellectual exile] (уп. Гвозден 2008: 115-121).

Прва од ствари које пресудно обиљежавају интелектуалног изгнанника је „стање међупозиционираниости“ [state of inbetweenness] или „пут унутра“ (Milutinović 2006: 61-62) које доноси когнитивну предност у стицању увида, али које према Саидовим упозорењима, и само може прерасти у строгу идеолошку позицију чија се неистинитост прикрива с временом, а на коју се лако може навикнути (Said 1994: 57-58). Саид благосиља двоструку перспективу коју избјеглиштво нуди јер „изгнанство види ствари и у смислу оног што је остављено иза себе, али и у смислу онога што је тренутно овдје и сада - отуда двострука перспектива која никад не види ствари у редукованом виду“ (60). Посебне категорије Саидове феноменологије интелектуалног изгнанства су изгнаничко дислоцирање [an exilic displacement] односно „стање маргиналности“ [condition of marginality] које ослобађају критичара уобичајеног терета каријере у којем бивање интелектуалцем значи неслијеђивање познатих и утврђених идејних и идеолошких путања.

„Изгнаништво је модел за интелектуалца који је у искушењу, па је чак опсједнут и преплављен даровима прилагођавања. Узвикује: Да! Насељава се. Не мора чак бити имигрант или експатрид, а и даље може да размишља као да јесте, да машта и истражује упркос баријерама, и увијек да се склања од средишњих ауторитета ка маргини јер тамо се могу уочити ствари непознате умовима који никада нису путовали изнад конвенцијалног и конформистичког. (...) *Интелектуални изгнанник* [exilic intellectual] се не приклања конвенцијалној логици већ изазову одважности да представља промјену, да се креће напријед а не да стоји у мјесту“ (Said 1994: 63-64).

С обзиром да је ријеч о етичком и моралном опредјељењу критичара за безусловно некомформистички и субверзиван рад, чини се да чињеница формалног експатризма и не мора играти улогу каква јој се Саидовом теоријом придаје. Познајући академски пут и статус постколонијалних критичара, о којем је већ било ријечи, тешко је без резерви прихватити овакав

<sup>74</sup> Релевантне критичке примједбе о идентитетском ситуирању постколонијалних критичара понудили су Ајаз Ахмад и Бенита Пери (в. Ahmad 1992; Ахмад 2014; Parry 2004).

вид самопредстављања и идеализовања, јер од нас тражи да заборавимо како њихово недисидентско поријекло, тако и њихов не баш аскетски или бунтовнички пут. Сасвим у духу, рекли бисмо амбивалентног поимања интелектуалног изгнанства, у интервјуу за израелске дневне новине *Ha-aretz* (августа 2000.) Едвард Саид, рођени хришћански Палестинац, активни борац за права палестинског народа, вишедеценијски држављанин САД-а и универзитетски професор, закључује расправу о дому, припадности и експатридуству изненађујућом, провокативном и ироничном објавом: „Ја сам посљедњи јеврејски интелектуалац (...) једини истински насљедник Адорна“, а појашњавајући додаје „Другачије речено: ја сам Јеврејски-Палестинац“ (Hochberg 2006: 47).

Постколонијални идентитет критичара у размишљањима Гајатри Чакраворти Спивак, близак Саидовом интелектуалном изгнанику, такођер је одређен полагањем права на двоструко искуство, дијаспоричност и позицију „маргиналаца“. При томе, Спивакова је веома свјесна да постколонијална критичарка мора увијек водити рачуна и о потенцијалној критици са простора такозваног Трећег свијета на који се дискурс постколонијалне критике, као дискурс дијаспоре, изгнаништва и маргине, по правилу управо и односи. У једном од својих одговора на примједбе о занемаривању гласова старосједилаца, које су изнесене од стране Бените Пери, идентитетско позиционирање постколонијалних критичара и критике покушава објаснити њиховом „деконструктивистичком позицијом“:

„Бенита Пери [Benita Parry] је критиковала Хомија Бабу [Homi Bhabha], Абдула ЏанМохамеда [Abdul JanMohammed] и Гајатри Спивак да су толико заљубљени у деконструкцију да не дозвољавају старосједиоцу да проговори. Она заборавља да смо и ми старосједиоци. Ми говоримо као Дефоов Петко, само много боље. Уосталом, прошло је три стотине година откада је Дефо измислио Петка. Територијални империјализам, тада у зачетку, уступио је мјесто неоколонијализму, а данас глобализацији. (...) Постколонијалне личности из својевремено колонизованих земаља способне су да комуницирају међу собом (и са становницима метрополе), да врше размену, да успоставе друштвене односе, зато што су имале/и приступ такозваној култури империјализма. Хоћемо ли зато тој култури приписати извесну меру „моралне среће“? Мислим да је одговор без икакве сумње „не“. То немогуће „не“ структуре коју критикујемо, али истовремено интимно настањујемо, јесте деконструктивистичка позиција, а постколонијализам је историјски пример за то. Неоколонијални антиколонијалиста још увек чезне за објектом савесне етнографије, понекад родно обележене за феминизам: „у којем су жене себе уписале као видарке, аскеткиње, певачице светих песама, занатлијке и уметнице““ (Spivak 2003a: 257).

Начелно говорећи, постколонијална критика и критичари издвајају се чињеницом дијаспоричности која је истовремено биографско-егзистенцијалног, географског, историјског, етичког и политичког карактера, а уз то је и релевантан дио теоријских преокупација њезиних главних представника. Дислоцирање или дијаспоричност је њихово идентитетско, лично, формално, али и теоријско одређење и избор. Свјестан је то избор стајања у „међупозицији“, „стању маргиналности“ као одредницама интелектуалног изгнанства и потенцијалне мисаоне слободе. Тактике идентификовања и идентитетског самопрезентовања постколонијалних критичара нису тек дио биографских забиљешки већ су уско и суштински везане за идентитетска питања постколонијалне критике и критике уопште као њихове иманентне области дјеловања. Увјерљивост и поузданост самог критичара као „аутохтоног информатора“, његова морална супериорност у односу на све оне без способности вишеструких идентитетских културних искустава, без истовременог искуства маргине и центра, у великој мјери зависи од предуслова и способности за постколонијално идентификовање и диспозиционирање. Ипак, оваквим концепцијама тешко је придавати начелни карактер.

Наглашена аутореференцијалност и самокритика једно је од специфичних обиљежја Спивакиног рада, можда и постколонијалног критичког дискурса гледано у цјелини. Пишући о отвореним питањима која је потребно изнова промишљати и рјешавати у постколонијалном критичком раду и студијама књижевности и културе у САД-у, Спивакова за главни задатак критичара види суочавање са „двоструким захватом евроцентричне ароганције или неиспитаног нативизма“ (Spivak 2003a: 236).

„Нужно отворен критички оквир подсећа нас да институционална организација историјског контекста није ништа више него *наша* неизбежна полазна тачка. Питање и даље остаје: уз ову нужну припрему, да поново цитирамо Сартра, како ће „европски“ – или, у неоколонијалном контексту, амерички критичар и професор хуманистичких наука – „обновити у себи пројекат Кинеза, Индијанца или Африканца?““ (237).

Ма колико уопштено схватили ове процесе, када говоримо о постколонијалној критици и њеним кључним носиоцима ријеч је прије свега о конкретним личности и њиховим приватним историјама, јавним и професионалним биографијама, држављанствима, животима и искуствима, а прије свега одређењима. Критичари су то чији је рад, без унапријед дефинисаног заједничког циља у виду пројекта или манифеста, стицао контуре заједништва и цјеловитости управо „у ходу“, „у настанку“, у сталном суочавању и сучељавању културних искустава и идентитета колонизатора и колонизованих, метрополе и периферије – да ли у крајњој линији у властитим искуствима као кључним преокупацијама? Незападњачко етничко и национално поријекло постколонијалних критичара и интелектуалаца, уз западно образовање, истраживачку обуку и професионалну ситуираност, дају им живи материјал и изворну аргументацију за идејну и теоријску супротстављеност доминантној европској културној парадигми, њеним хегемонизујућим и хомогенизујућим механизмима и културним предрасудама по питањима расе, рода и класе. Питања која су још увијек отворена гласе: у којој мјери се академски постколонијализам опире европским (евроцентричним) акомодационим импулсима дјелујући на англоамеричком простору и првенствено на енглеском језику, а у којој мјери је инструментализован од стране асимилационих политика западних образовних система? Другим ријечима, у којој мјери је постколонијална критика етички и епистемолошки субверзиван управо критички дискурс *у* и *према* доминантној европској културној традицији, глобализацији и американизацији, ако ову потоњу ишчитавамо управо у постколонијалистичком кључу, дакле као хегемонизујућу и хомогенизујућу силу и прву пратиљу (нео)империјалних пројеката? Да ли је ријеч о отписивању империји или поновном уписивању у империјални дискурс? (уп. Ahmad 1992, Ахмад 2014, Parry 2004, Chrisman 2003). Који су општи узроци и какве су најшире гледано посљедице специфичног новог, заправо постмодерног и новокомпаратистичког стања у савременим књижевно-научним истраживањима? На нека од ових питања настојимо пронаћи одговоре у наставку рада: увидом у положај постколонијалне критике у савременој књижевној науци (треће поглавље), њеним постмодерним изворима и апоријама (четврто поглавље) те покушајем „примјене“ постколонијалне критике у српском књижевном контексту (пето поглавље).

С обзиром да је ријеч о наглашено књижевно-идеолошким проучавањима књижевности и културе, чини се да би детерминисање истинске мјере постколонијалног *интелектуалног изгнанства* могло понудити и праву мјеру субверзивности или контра-дискурзивности њиховог критичког наслеђа. У најмању руку, чак и када Саидове и Спивакине појмовне конструкције попут интелектуалног изгнанника и аутохтоног информатора узимамо са резервом, овим ауторима је тешко до краја оспорити, лиотаровски говорећи, способност да креирају нове идеје.



### 3. НАУКА О КЊИЖЕВНОСТИ И ПОСТКОЛОНИЈАЛНА КРИТИКА

#### 3.1. Постколонијална критика у ужем књижевнонаучном контексту

Чак и када би се по питању актуелног статуса књижевности и науке о књижевности постигла нека врста консензуса, упркос томе што се сама постмодерна теорија утврђује управо на одбијању консензуса (Liotar 1978; Jameson 2002; Попов 2020), чињеница је да савремене англистичке хуманистичке процедуре и праксе интерпретације, углавном именоване за културологију или студије културе (cultural studies), увелико намећу облик и ритам књижевној критици, историји и теорији те хуманистичком образовању у цјелини.<sup>75</sup> Прихватили или не овакав опис и објашњење актуелног статуса књижевности и науке о књижевности, питања које се отварају, у позадини расправе о постколонијалној критици као дијелу науке о књижевности, могу гласити: Да ли је, ипак и вријеме невиности књижевности, књижевности схваћене искључиво као умјетности ријечи, као језичког и естетског феномена, далеко и неповратно, иза нас? Да ли су заправо, *in ultima linea*, књижевност и наука о књижевности оно што владајућа заједница зналаца, током своје владарске епохе, за њих тврди да јесу? (уп. Vart 1971: 251).

Такозвана „смрт теорије“ у ери њене жанровске доминације, симптом је неуспјелих пренаглашавања савремених тенденција насталих хиперинфлацијом постмодерних културолошких приступа књижевној умјетности. Када се осмотри макар дио савременог англистичког „метатеоријског“ корпуса стиче се утисак да „теорија“ жури за сопственим репом не желећи да призна дуг филолошкој и поетичкој традицији и умјесто потенцијала за трансформацију или реконструкцију (уп. Juvan 2011) радије се, декларативно, одлучује за властиту еутаназiju (в. Spivak 2003b). У конкретнијем смислу, ипак, суочавајући се са измијењеним статусом књижевности, метода и дисциплина у њеном истраживању, наука о књижевности у процедурама интерпретација и историзовања властитог дискурса, у доба антиумјетности, излаз налази у теоретизовању самог појма обрта, а континуитет задржава развојним описима парадигматских смјена и легитимним инаугурисањем кризе<sup>76</sup> за хронично стање књижевног науковања. Разлози су то и нагомилане групе текстова о такозваним кризама и обртима, крају теорије и историје у савременим књижевним проучавањима.<sup>77</sup>

Парадокси и апорије постмодернизма и савремене науке о књижевности и култури, на које ћемо детаљније скренути пажњу у четвртом поглављу нашег рада, нису у дословном и пуном

---

<sup>75</sup> Изузетак који сматрамо веома охрабрујућим кад је англистичка наука о књижевности и култури у питању, осим појединих аспеката постколонијалне критике што нас и мотивише на бављење овим истраживачким пољем, назире се и у повратку историјски заснованим, управо архивским, књижевним и културолошким истраживањима, које потиче рад прије свих Стивена Гринблата [Stephen Greenblatt] и методологија такозваног новог историзма и „поетике културе“.

<sup>76</sup> На заједнички коријен ријечи *критика* и *криза* подејећали су многи, попут Светозар Петровића, који при бриљантним терминолошким увидима примат даје термину књижевне критике као средишњем и оквирном у смислу који носи и термин науке о књижевности. Остављајући по страни Петровићеву склоност управо англистичком разумијевању овог термина, главну предност видимо у аутореференцијалној ноти, управо критичкој који би у основи свака хуманистичка дјелатност требало да претпоставља као иманентну.

<sup>77</sup> Крај прошлог и почетак овог вијека обиљежен је, нарочито на англо-америчком теоријском ареалу, и радовима које уз појам теорије носе придјев крај, смрт и сл., што је свједочанство периода преиспитивања, да ли и декаденције, појма и дисциплине (в. Knapp, Michaels, у gen. ed. Vincent B. Leitch 2001: 2460-2475, Butler, Guillory and Thomas ed. (2000), Patai, Corral ed. (2005), Rabaté (2002), Spivak (2003b), Olsen (1987), Epp (2010), Eagleton (2005), Луци (1999), Tomašević (2001).

смислу ријечи апорије и проблеми постколонијалне критике и поред заједничког духовно-историјског и методолошко-епистемолошког контекста (уп. Appiah 2003, During 2003). Према томе, пажљива расправа о постколонијалној критици, осим општег друштвено-научног контекста, мигрантског карактера критике и тежњи ка такозваном интелектуалном избјеглиштву, неминовно води и покушајима сагледавања овог истраживачког поља као спецификаума како по питању идејних премиса, предмета проучавања и методолошких модела, тако и према генеологији и дисциплинарном ситуирању и статусу. Постколонијализму, управо постколонијалној критици, теорији и студијама, у ужем књижевнонаучном контексту.<sup>78</sup>

### 3.1.1. „Мада баш није наука, представља неку врсту знања или учености“

„Мада баш није наука, представља неку врсту знања или учености“ (Velek-Voren 1991: 35) гласи чувена Велекова примједба о књижевним проучавањима (*literary studies*) којом један од водећих америчких<sup>79</sup> књижевних теоретичара, методолога и компаратиста, можда и не хотећи, релативно далеке 1948. године, у тренуцима конституисања најављује кризу дисциплине. Неки од узрока кризе касније су окарактерисани као лингвистички потом и културни обрти, а за главне кривце, као што је и сувише пута помињано, проглашени представници тзв. француске „високе теорије“ или краће постструктурализма. *Нека врста знања или учености*, код нас познатија под именом науке о књижевности, изградила је ипак властиту теорију, критику и историју које ће на англистичком академском простору послужити отварању и конституисању бројних савремених хуманистичких и друштвених истраживачких праваца.

Један од оних праваца који се директно ослањају на књижевно-научна искуства јесте и приступ у чијем средишту се налазе појмови колонијално/постколонијално (*colonial/postcolonial*) – вријеме, простор, књижевност, култура, стање, статус и др. Иако књижевност као умјетност није у средишту критичког интересовања постколонијализма, кључни термини овако заснованих истраживања и самим именовањем упућују на своје епистемолошко поријекло, а тиме и на методолошке специфичности, те би се могло устврдити како постколонијална теорија (*postcolonial theory*), постколонијална критика (*postcolonial criticism*) и постколонијалне студије (*postcolonial studies*) свој појмовни као и дисциплинарни опсег уписују у већ познате меандре науке о књижевности. УжETERМИНОЛОШКИ гледано, а имајући на уму прије свега англистички корпус радова, термином *постколонијална теорија* обично се означавају радови тзв. Светог тројства постколонијалних истраживања, Едварда Саида, Гајатри Чакраворти Спивак и Хомија Бабе (Moore-Gilbert 1997), потом и шира дискурзивна активност теоријског карактера настала на интерпретацији, критици или експлорацији њихових радова. Ово шире значење теорија дијели са опсегом термина *постколонијалне студије* који, даље, може бити схваћен и у смислу именовања специфичног вида академске наставно-научне праксе. *Постколонијална критика* као термин,

---

<sup>78</sup> Поменимо на овом мјесту још један не мање важан детаљ којем ћемо се у нашем раду вратити нешто касније. Наиме, у цјелини гледано, такозвани културолошки или политички обрт, окрећући савремена књижевна проучавања од књижевног умјетничког дјела истовремено одвраћају пажњу и од *књижевности као језичког умјетничког дјела* у до тада доминатном филолошком и лингвистичком, па чак и културолошком смислу ријечи. Од некадашње поетолошке и поетичке традиције преостају углавном културолошка (Саид) или „алегоријска читања“ (Де Ман, Спивак) и то као фигуре теоријског новоговора. Посљедице оваквог обрта, по цјеловитост и конзистентност постколонијалне перспективе схваћене за покушај повратка хуманистичким позицијама, видјећемо, далеко су од занемаривих.

<sup>79</sup> С обзиром на период проведен у САД-у, етаблирање и велики утицај на пољу књижевних истраживања, теорије књижевности и компаратистике, иако Чех рођен у Бечу и једно од водећих имена такозване Прашке лингвистичке школе, Велек се може без много устегања назвати америчким књижевним критичарем и компаратистом.

према нашем мишљењу, како на енглеском тако и на српском језику, иако са нижом фреквенцијом у изворној литератури од друга два термина, у могућности је да покрије готово све поменуте термилошке опсеге, али и најзначајнији, управо критички аспект културално усмјерених истраживања.

Разлози су то због којих се, при разматрању актуелног термилошког „постколонијалног стања“ и постколонијализма као цјелине, покушавамо изнова оријентисати путем значења које појмови критике, теорије и студија остварују унутар књижевнонаучног дискурса уз веома условне покушаје периодизације.<sup>80</sup> Уколико изузмемо термине постколонијална критика, теорија и студије, као најшире и најфреквентније унутар постколонијалног дискурса, и потом их изолујемо у контексту појмовника традиционалне науке о књижевности<sup>81</sup> долазимо до, како се то обично у статистичким и емпиријским истраживањима именује, двије истраживачке скале. На првој посматрамо постколонијална истраживања као *критику* и *теорију*, а на другој као *студије*, заправо као академску образовну праксу, оглушујући се, истина, оваквим „преводачким“ приступом на поједине аспекте енглеске иначе термина студије (*studies*), зарад стицања нешто ширег увида. Цјелокупно истраживачко поље које у свом инвентару за кључне ријечи носи колонијализам и постколонијализам, држећи се истовремено претходно заданог методолошког конструкта, али и друштвеноисторијских те научнокњижевних критерија, могуће је описати у три фазе или периода.<sup>82</sup>

*Антиколонијална књижевност и критика.* Период деколонизовања земаља такозваног „Трећег свијета“ и распада традиционалних империја након Првог и Другог свјетског рата, обиљежен је прије свега гласовима аутентичне антиколонијалне интелектуалне дјелатности. Ако овај период интензивне критике и отпора колонијализму подведемо под постколонијализам, са атрибутима револуционарног и друштвено ангажованог, можемо га детерминисати као аналитичку, критичку, али и теоријску и умјетничку дјелатност и временски одредити као период до седамдесетих година прошлог вијека. Општим квалификацијама може се констатовати да је антиколонијална књижевност друштвено ангажована, субверзивна према европском ексклузивном културном систему вриједности, историзму и начинима представљања других, снажно антиколонијално и добрано марксистички обојена, динамична, егзистенцијално и есенцијално детерминисана. Када имамо на уму писце, односно језике који су највише утицали на потоњи академски постколонијализам, за антиколонијалну књижевност и критику може се рећи да је у највећој мјери франкофона. Главне представнике могуће је наћи у личностима попут Мартиниканаца Едварда Глисана, Франца Фанон, Емеа Сезера, Тунижанина Албера Мемија, те француског филозофа Сартра заслужног за увођење мартиниканских интелектуалаца у европски културни простор, али и Махатме Гандија, Кубанаца Хосеа Мартија и Р. Фернандеза Ретамара. Овој групи сасвим равноправно припадају и афрички писци и државници Леополд Седар Сенгор,

---

<sup>80</sup> Важним нам се чини уочити да кључна терминологија постколонијализма показује да слабљење увјерења у могућности традиционалног опомљивања термина критике, теорије и студија књижевности не брише њихову методолошку и појмовну бременитост као ни потенцијал за функционализовање у новим истраживачким контекстима и околностима.

<sup>81</sup> При томе, под науком о књижевности или књижевним проучавањима мислимо на појам најближи значењу њемачког *Literaturwissenschaft*, руског *Литературоведение* односно енглеског *Literary history, theory and criticism* (уп. Velek-Voren 1991: 61–68; Markjević 1974).

<sup>82</sup> Сличан покушај описа постколонијализма у развојној перспективи, укрштањем појмовног и дисциплинарног контекста, изложили смо на скупу „Компаративна књижевност: теорија, тумачења и перспективе“ Филолошког факултета Универзитета у Београду 2014. године. Рад је објављен у зборнику истог назива (в. Драгомировић 2016 у Марчетић, Бечановић-Николић, Елез 2016: 171-180). Прилика је ово да се захвалимо колегама учесницима панела на корисним сугестијама и примједбама које су оставиле трага и на ову прерађену верзију текста инкорпорирану у нашу дисертацију.

Агостињо Нето, чилански пјесник Пабло Неруда, те афро-амерички писци и активисти Ду Бојс, Мартин Лутер Кинг и бројни други.

Иницијални радови постколонијализма не бирају методологију нити жанр, стога се може говорити о традиционалним списатељским историографским методама, интерпретацији политичке и друштвене стварности филозофске провенијенције, психоаналитичком приступу проблему колонизовања као и кориштењу марксистичких увида у природу и последице колонијализма путем студија, есеја, пјесништва и умјетничке прозе. Из данашње перспективе лако је, овом корпусу текстова, поред заједничке идејне и тематске усмјерености, учитати и оријентисаност ка интердисциплинарности, али о постколонијализму као књижевној критици у академском смислу ријечи још увијек не може бити говора. Као што не може бити ријечи ни о самом постколонијалном именовану. Ријеч је заправо о својеврсној антиколонијалној критичкој теорији друштва<sup>83</sup>, претечама и учитељима будуће постколонијалне критике.

Управо велики значај за савремену хуманистику носи насљеђе антиколонијалне књижевности и критике колонијализма, у смислу још увијек отворених процедура гомилање доказне аргументације као предуслова изградња постколонијалне критичке перспективе. Дистинкције попут Мемијевих и Фанонових о колонизатору, колону, колонизованима, појмови „националне револуције“ и „цијепања идентитета“ (Фанон); „црнаштва“ (Глисан), издвајања „дискурс о колонијализму“ као теоријске категорије (Сезер), „калибана“ Р. Фернандез Ретамара те „деколонизовање ума“ (Нуги ва Тионго) као неопходном излазу из империјалног и колонијалног начина мишљења и стања, у европски интелектуални дискурс, истина на мала врата, уводе расправу о до тада непознатим и прикривеним релацијама евро-америчке културе према старосједилачким (indigenous, aboriginal) колонизованим културама.

*Постколонијална књижевна и културна критика и теорија*, којом се понајвише и бавимо у нашем раду, може бити описана и као средишња, англистичка или друга фаза постколонијализма. Седамдесетих и осамдесетих година двадесетог вијека када академски радови Чинуне Ачебеа, Едварда Саида, Хомија Бабе и Г. Ч. Спивак, Бените Пери и бројних других интелектуалаца експатрида бивају примјеђени и признати на катедрама за књижевност Западних универзитета, истраживачка оријентација нешто касније именована за постколонијалну критику, теорију или студије, постаје релевантним дијелом књижевно-научних проучавања у превирању. Постколонијални критички текстови излазе упоредо са крупним друштвеним и интелектуалним дешавањима на западној хемисфери, студентским и антиратним демонстрацијама, и јаком љевичарском критиком капитализма која доживљава зенит крајем седамдесетих година. Постколонијална критика утврђује се за академску дисциплину стапањем идејних и теоријских искустава и сазнања антиколонијалне књижевности са савременим постмодерним или постструктуралистичким методолошким концепцијама у новом дисперзивном и „ненаучном“ контексту. Методолошки посматрано ријеч је о радовима модерне провенијенције ослоњеним на налазе савремене филозофије као и традиционалне историографије и политикологије, али и истовремено отворених новијих поља истраживања попут феминизма и студија подређености.

Креативна и „необавезна“ симбиоза грамшијевско-фукоовске заоставштине и анализа хегемоније и моћи ослонац су Саидовим радовима културолошке оријентације. Хоми Баба готово цјелокупан теоријски инвентара конструише на интерпретацији Фаноновог рада увођењем појма хибридности и амбивалентности култура у књижевну теорију; док Гајатри Спивак снагу црпи из методологије „студија подређености“ и такозване „историје одоздо“ земљака Раџанита Гуге, налазама афро-америчког теоретичара и антирасистичког писаца Ду Бојса, те, можда и прије свега, имплементирањем деконструкције и алегоријских читања са изразито феминистичким

---

<sup>83</sup> У истом периоду, односно након Холокауста, просветитељске и хуманистичке идеје изгубиле су на саморазумљивости те и европски филозофски дискурс пролази кроз фазу интензивне аутокритике у самој Европи, од радова Адорна, Бенјамина, Маркузеа и Вебера до Левинаса, Рикера, Хабермаса и Гадамера.

настојањима, имајући на првом мјесту за циљ анализу положаја колонизоване жене као двоструко подређене. Најкраће речено, опште одлике постколонијалне критике јесу селективно посуђивање и развијање идеја и теза антиколонијалне књижевности, схваћених више као појмовље и идеологемска подлога, те кориштење истраживачког простора отвореног постмодерним теоријско-методолошким тенденцијама. Као што смо већ говорили, све се одвија на катедрама енглеског језика и књижевности у САД-у.

*Постколонијалне студије.* Постколонијализам треће фазе, од деведесетих година надале, ситуиран је у периоду снажних реактивних неоимперијалних тенденција, поновног успона неолибералне идеологије и економије регановско-тачеровске ере. Могуће га је описати сљедећим атрибутима: академске, систематичне и синтетичне, репресивне, статичне, аутореференцијалне и, можда прије свега, институционализоване и управо дисциплиноване и када пледирају ка плурализму и отворености, те готово у потпуности англофоне. За почетне се могу узети година објављивања првих прегледних студија и приручника о постколонијализму као књижевности, критици и теорији *Империја отписује ударац* [The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literature] 1989. године, аустралијских аутора Била Ашкрофта [Bill Aschroft], Герет Грифитс [Gareth Griffiths] и Хелен Тифин [Helen Tiffin], или прве историографске студије о појму постколонијализма *Бјеле митологије* [White Mythologies. Writing History and the West] постколонијалног историчара Британца Роберта Јанга [Robert J. C. Young] која је објављена 1990. године.<sup>84</sup>

Упркос бројним академским дебатама којима је обиљежен „развој“ постколонијалне критике, попут расправа о хомогенизујућим ефектима термина постколонијализам или о тотализујућим ефектима такозваног дискурса о (пост)колонијализму (в. Aschroft et. al. 2007) који удаљавају постколонијална истраживања од иницијалних антиколонијално заснованих радова, тешко је констатовати кризу постколонијалне критике као истраживачког правца, мада истини за вољу у времену обиљеженом као крај теорије не недостаје ни оваквих покушаја (в. Gvozden 2013). На још једном плану термин постколонијално је предмет дебате. Управо због префикса *пост-* подијељена су мишљења о историјским односно временским па тако и појмовним донетима термина.<sup>85</sup> Наиме, како у потпуности прихватити значење префикса *пост-* у (полу)сложеници (пост)колонијално у смислу означавања времена после колонијализма имајући у виду несвршеност империјалног начина вођења државних и културних политика? С обзиром да у двадесетом вијеку европске империје смјењује доминација Сједињених Америчких Држава, те да империјалистички захвати и начини мишљења и конструисања стварности нису свршена категорија, сам префикс *пост-* у сложеници постколонијализам носи значење *ослобођења* (националног, економског, интелектуалног) у смислу потенцијала и прерогатива, активне и активистичке категорије, готово утопијске, али не и потпуног раскида са претходним стањем.

Која ограничења поставити у погледу темпоралног али и тематског опсега термина? Задржимо се на овом мјесту на потврђеним чињеницама. С једне стране тематски и идејно гледано „да се термин *пост-колонијализам* на начин који се користи у већини савремених приступа односи на истраживање процеса, ефеката и реакција на европски колонијализам од шеснаестог вијека па до садашњег нео-колонијализма“ (Aschroft et al. 2007: 169). С друге стране, методолошка интердисциплинарност постколонијалне критике овјерава примјену термина

---

<sup>84</sup> Периодизација на овом мјесту говори доста, иако неминовно упроштава ствари. У случају постколонијалне критике, сама термилошка разлучења понудиће недопустиво редуковану слику уколико не садрже основне идејне аспекте и премисе на којима је базиран овај квантитативно изузетно продуктиван истраживачки правац. Постколонијалном „перспективом“ бавимо се у наредном потпоглављу.

<sup>85</sup> На овом мјесту не бавимо се познатом расправом о префиксу, односно разликама између полусложеничког и сложеничког писања термина, коју сматрамо помало декадентном (в. Aschroft et. al. 2002).

постколонијализам у различитим пољима, при опису изузетно разноврсног скупа истраживачких предмета, професионалних области и критичких метода (Slemon 2003: 45).

Академско и англофоно ситуирање постколонијализма, као и методолошко интердисциплинарно структурисање, резултовало је актуелним стањем према којем је истраживачки опсег књижевних и културних теорија, а тиме и постколонијалне теорије и критике толико разуђен и разгранат да га је могуће детектовати на цјелокупном простору који се обично назива постструктурализмом или постмодернизмом, те књижевном и културном критиком и теоријом. Као тангетних, постколонијална критика дотиче се истраживачких праваца попут феминистике критике [Feminist Literary Criticism], еколошке критике [Eco-criticism], афро-америчких студија [African-American Studies], студија рода [Gender Studies], обласних студија [Area Studies], геј-лезбијских студија [Gay and Lesbian Studies], еколошке критике [Ecocriticism] и др., уз готово све могуће комбинације ових истраживачких праваца и њихових књижевнонаучних иначица.<sup>86</sup> При томе, корпус или предметни опсег постколонијалних истраживања креће се од књижевних класика до дневне штампе, од путописа и дневника па до административних аката и докумената, од историјских артефаката до усмене историје, дакле без строгих ограничења по питању избора истраживачког материјала. Отуда се подразумејева и упућеност постколонијалних истраживања на науку о књижевности (Literary Studies) и компаратистику (Comparative Literature) једнако као и културне или културолошке студије (Cultural Studies), али и на интердисциплинарност макар унутар друштвених и хуманистичких дисциплина, а посебно према пољима традиционално резервисаним за филозофију, историју, социологију, економију, политикологију, екологију и бројне друге научне области.<sup>87</sup>

Два питања намећу се приликом термилошки заснованих покушаја разлучења и периодизације *постколонијалне књижевне и културне критике*: прво, гдје престају *критика* и *теорија* а почињу *студије*, друго, која је цијена таквог „почетка“? Гдје је то мјесто издвајања и изоловања предмета проучавања, преласка из теорије као критике у теорију као школу. Одговор, за почетак можда и крајње поједностављен и звучи сасвим таутолошки: на катедрама, у институтима, истраживачким центрима и, коначно, уџбеницима. У процесима образовних миграција и интелектуалног изгнанства које смо настојали описати и у нашем раду. Ако дисциплиновање схватимо у искључивом смислу као супротност субверзији и отпору, тада би најлакше било ову фазу по инерцији назвати декадентном, међутим чак ни као таква она није нужно негативна.<sup>88</sup> Доласком на англистичке катедре, постколонијална истраживања – као књижевна и културна критика и теорија, управо под именом постколонијалних студија, освајају значајан, управо стратешки простор утицаја, и то на западним катедрама националних језика и култура, заправо енглеског језика, књижевности и америчке компаратистике. Постмодернистички парадоксално, једна од главних добити је у томе што традиционално супстанцијализовање и брисање гласова „Другог“ замјењује – макар у једном дијелу западног хуманистичког дискурса – уступање простора „Другом“. Чињеница је да постколонијалне студије на западним универзитетима већ неколико деценија образују своје слушаоце и снажно утичу на креирање универзитетских и истраживачких планова и програма рада. Спивакова, не без разлога,

---

<sup>86</sup> Надам се да је одустајање од оваквог синтетичког захвата оправдано само по себи. Иако, напомињем, да раздвајање појмова теорије и критике треба схватити сасвим условно и привремено.

<sup>87</sup> Са академске и дисциплинарне перспективе гледано директни пратиоци постколонијалне критике су поред науке о књижевности и/или компаративне књижевности [Literary theory, history and Criticism/Comparative Literature], студије подређености [Subaltern Studies], студије простора [Area Studies] те студије културе [Cultural Studies] прије свега у својим англо-америчким варијететима. Динамичан процес расправе и верификовања, рашчишћавања терена – било путем теоријских радова и конструкција, којима смо посветили нешто више пажње у нашем раду, илу путем квантитативно неухватљиве праксе постколонијалне књижевне критике – значајан је аспект постколонијализма.

<sup>88</sup> На дисциплинарној и могло би се рећи идеолошкој проблематици базирана је и најжешћа критика Едварда Саида изречена од стране Ајзаза Ахмада (в. Ahmad 1992; Ахмад 2014).

и у *Критици постколонијалног ума* (1999) константно позива на преиспитивање дисциплине или аутореференцијалне увиде,<sup>89</sup> односно како сама каже „упорну операцију чишћења“ као један од задатака критике. „Главни ток никада није бистар, а можда то и не може да буде. Део мејнстрим образовања обухвата учење како да се то, уз санкционисано незнање, апсолутно игнорише“ (Spivak 2003a: 21). Питање из данашње перспективе могло би гласити: како надаље образовати наставнике и васпитаче? У којој мјери, преузимајући институционалну позицију, постколонијална истраживања престају бити, не само књижевна већ и друштвена критика и која је заправо цијена ове конверзије? То би, у случају постколонијалне књижевне критике, морало бити и теоријско-методолошки, појмовно-историјски, биографско-библиографски, али можда и прије свега: естетички, етички и политички засновано питање.

Тешко је рећи да ли гомилањем приручних књига и избора текстова, дисертација о самом истраживачком правцу и најпопуларнијим представницима и ауторитетима,<sup>90</sup> расправама о статусу дисциплине у методолошком и епистемолошком смислу, а понајвише покушајима интерпретација колонијалне, европске и постколонијалне прозне књижевности у постмодерном кључу, функционализовањем термина хибридности, амбиваленције и „превођења“ у неухватљивом обиму текстова, постколонијална критика улази у декадентну фазу или показује живост, неопходну за превазилажење проблема изазваних властитим дјеловањем. Иако без усвојеног програма или теоријско-методолошког консензуса, у актуелном књижевнонаучном и дисциплинарном контексту постколонијална критика функционише као дискурс који полаже право на: дефиниције, синтетисање и систематизовање, цјеловитост и завршеност, правила и предају правила те на проскриптивна настојања за новом хуманистиком. Ријеч је о дубоко противрјечним облицима западне научне и културне дискурзивности чије је функционисање под именом знања/моћи условљено проблематичним појмовима евро-, лого- и свим другим центримима као потенцијалним симптомима и предусловима такозваног епистемолошког насиља, унутар којих је постколонијална критика принуђена да дјелује. Посљедице и резултати постколонијалног проповиједања и формулисања постколонијалне перспективе, путем нових и „интервенционистичких читања“ (Спивак) и истовременог покушаја повратка на хуманистичке позиције (Саид), видљиви су у чињеници да су идејни аспекти постколонијализма постали готово саморазумљиви у англофоном књижевно-критичком и културолошком академском кључу те као такви важе за равноправан дио савременог књижевнотеоријског инвентара. (в. Gandhi 1998; Loomba 1998; Afzal-Khan, Seshadri-Crooks ед. 2000; Boehmer 2005; Aschroft, Griffiths, Tiffin 2007; Chew, Richards (ed.) 2010).

С обзиром да се наука о књижевности у хроничној методолошкој и предметној кризи може фигуративно назвати и „колонизованом“ јер живи од позајмица (лингвистичких, филозофских, социолошких, психолошких, културолошких), постколонијална књижевна критика двоструко је „колонизована“ (позајмица позајмице) уз оно, као што ћемо видјети, највриједније за њен спецификум, а то је покушај повратка на хуманистичке позиције у епоси антихуманизма и антиумјетности, путем конструисања и легитимизовања постколонијалне књижевно-критичке перспективе, на англистичком метрополитанском академском простору. О паушалној заинтересованости постколонијалне критике за питања научности свједочи и Спивакин тек узгредно понуђен коментар, у завршном дијелу расправе *Смрт дисциплине* (2003), студије која за главни садржај има управо конструисање новог дисциплинарног научног поља.

---

<sup>89</sup> Дисциплинарно реконструисање једно је од главних обиљежја и интенција у раду ове критичарке. Видљиво је то не само у *Критици постколонијалног ума*, него, можда још јасније у књигама *Смрти дисциплине* и *Учећа машина: споља ка унутра*.

<sup>90</sup> Бројне су студије, зборници и избори радова посвећени прије свега Саиду и Спиваковој (в. Ghazoul (ed.) 2007, Shoshat (ed.) 2006; Narasym (ed.) 1990, Landry, Maclean (ed.) 1996, Morton 2003. Прву, и колико смо упознати, до сада једину докторску тезу о раду Хомија Бабе одбранио је Дејвид Хударт (Huddart 2006).

„Легитимисање хуманистичких наука тако што би се учиниле научним већ је покушано у крајностима симболичке логике и структурализма, које су у својим доменима дале корисне резултате. Наш северноамерички играч Нортроп Фрај и сам је показао значајан напор у покушају да књижевна проучавања обликује према моделу „природних наука“, иако је прихватио да ће „присуство некомуникабилног искуства у центру критике од ње увек правити уметност““ (Спивак 2013: 535-536).

Једнако је извијесно колико и прихваћено, чак и када оставимо по страни проблеме самог именовања и периодизације који претјерано уопштавају увиде, да је постколонијална критика дио савремених књижевних и културолошких истраживања у цјелокупној сложености која ове активности прати протеклих неколико деценија. Могло би се стога, прије преласка на расправу о смислу и значењу *постколонијалне перспективе* као културолошког и књижевнонаучног појма, а имајући на уму изражену интердисциплинарност и отвореност методолошких захвата те разуђеност предметног одређења, и за постколонијализам као цјелину, можда и великим словима, поновити оно Велеково „мада баш није наука, представља неку врсту знања или учености“.

### **3.1.2. Постколонијална перспектива у науци о књижевности и култури – покушај повратка на хуманистичке позиције**

Један од омиљених цитата Едварда Саида, кориштен за епиграф у студијама *Оријентализам* (1978) и *Култура и империјализам* (1994), огољава природу империјалних похода и идеологије којом се колонијална освајања интерпретирају и оправдавају те директно упућује на идејне и критичке прерогативе америчког књижевног критичара палестинског поријекла. Ријеч је о три реченице из романа *Срце таме* Џозефа Конрада (1857-1924) којима овај енглески романописац и вишеструки експатрид – поријеклом Пољак са простора Украјине, а тадашње царске Русије – ријечима морнара, скитнице и приповједача Марлоуа сабира властита амбивалентна и богата животна и умјетничка искуства:

„Освајање туђе земље, што најчешће значи отимачину од оних са другачијом бојом коже или нешто пљоснатијим носевима – није баш нека лепота када се мало боље погледа. Ту отимачину оправдава једино идеја. Идеја што стоји у њеној позадини; не чак ни сентиментална помпа, већ само идеја; и несечична вера у идеју – у нешто што ћемо подићи на пиједестал, чеми ћемо се до земље поклонити и принети жртву“ (према Said 2002: 7; уп. Конрад 2004: 13).

Саидов, мишљења смо, одмјерени и амбивалентни антиимперијалистички став, апстрахован из Конрадовог дјела у процесу књижевно-културолошке интерпретације, парадигматичан је примјер постколонијалне интерпретативне позиције и конструисања такозване постколонијалне перспективе. Одликује га, с једне стране, недвојбено поштовање према европској литерарној традицији, а с друге стране, недвосмислена свијест о материјалној, изабљивачкој и насилној природи империјалних подухвата, те уз инвестирање великог интелектуалног и интерпретативног напора, покушај разумијевања сложеног односа културе и империјализма, идеја и идеологија које стоје иза њих.

Конрадово дјело је за Саида истовремено и расистичко и антирасистичко, а сам писац и империјални и антиимперијални приповједач. „Конрадов геније омогућио му је да увиди како свеprisутна тама може бити колонизована или осветљена – дело *Срце таме* пуно је осврта на *mission civilisatrice*, на доброћудне а ипак окрутне планове да се местима и народима таме овог света донесе светлост путем воље и употребе силе – али Конрад је ипак схватио да се овој таме мора признати независност“ (Said 2002: 82). Међутим, оно што Саид – чини се и због



поистовјећивања са Конрадом у интелектуалном и идентитетском смислу (психоаналитичари би рекли либидиналне сублимације) – пропушта да нагласи, учинио је прије њега амерички писац и књижевни критичар нигеријског поријекла Чинуа Ачебе 1975. године. У есеју „Слика Африке. Расизам у Конрадовом *Срцу таме*“ [A Image of Africa: Racism in Conrad's *Heart of Darkness*] Ачебе такођер примјећује да је Конрад уочио и осудио зло империјалног изабљивања, али и да је сам писац *Срца таме* био „необично несвјестан расизма“ на којем је империјализам заснован, те да ће бити много укусније и примјереније када о посљедицама колонијализма буду биле у прилици да свједоче саме жртве (Achebe 2010: 22).

Изузетно драгоцјен и увјерљив увид у Саидов рад и сам појам постколонијалне перспективе даје српски компаратиста Зоран Милутиновић, нудећи чврст ослонац за разумијевање теоријских аспеката постколонијализма.<sup>91</sup> Описијући Саидово поступно ревидирање перспективе у периоду између објављивања *Оријентализма* и *Културе и империјализма* – експлицитно одустајање од покушаја да се Фукоова идеја дискурса искористи у анализи стања културних идентитета послје империјализма (већ у књизи есеја *Свет, текст и критичар*, 1983) накнадно се одлучујући за заступање теоријски мање опскурних теза попут оне о представљању империјализма као идеологије – Милутиновић финалне исходе Саидовог конципирања постколонијалне перспективе види у идеји пружања отпора „идеологији империјализма“ који би се састојао у „производњи знања о Истоку изван оријенталистичке перспективе и у дијалогу и расправи и уз узајамно признање – у „отписивању“ Западу, самопредстављању као почетку знања и разумевања до којег би требало да дође разменом“ (Milutinović 2006: 54). Милутиновић је мишљења да је на овај начин отклоњена опасност да се моћи/знању не може пружити никакав отпор и да је све што се може знати само дискурзивни рефлекс доминације, политике и стратегија моћи, управо фукоовска, рекли би смо деидеологизована генеалогичка дискурса. При томе Милутиновић сасвим оправдано упозорава да:

„Постколонијална теорија, рекли смо, није догма, већ интердисциплинарно поље у којем се препознају најразличитије методологије и теоријска становишта. Због тога не би требало извлачити далекосежне закључке само из становишта које је обликовао један од аутора активних у овом пољу истраживања. Али, будући да је Саид несумњиво најутицајнији критичар у оквирима постколонијалне теорије ваљало би приметити да се становиштем које је и имплицитно и експлицитно формулисао одговарајући на критике упућене *Оријентализму*, клатно теорије почело враћати из екстремног положаја у којем се затекло после неуспеле револуције из 1968. Тај положај, антихуманизам, на приближно једнак начин описују и Фукоово становиште „тамнице дискурса“ и Алтисерова реинтерпретација појма идеологије: нема излаза ни из дискурса, ни из идеологије, нема могућности отпора, па нема ни знања које не би било одраз интереса и моћи. Остаје да се види у којој је мери повратак на хуманистичке позиције вероватан“ (Milutinović 2006: 55).

Путем интерпретација европског романа као водеће европске књижевноумјетничке форме Саид настоји одговорити на питања улоге западне културе у империјалистичким подухватима и цивилизаторској мисији утврђујући, што је од пресудног значаја, у англистичком академском постколонијалном дискурсу, релевантност теме отпора.

„Саидову књигу *Култура и империјализам* од „реторике искривљавања“, која се тако често може видети на делу у *Оријентализму*, искупљује увођење теме отпора: једнако одговора колонизованих на колонијални дискурс као и инсистирања на противколонијалним тенденцијама у метрополи. Кључну

---

<sup>91</sup> Пратећи, прије свега, Саидове одговоре на критике *Оријентализма* и у том контексту постепено оградавање од интерпретације културе преко строго схваћеног фукоовског појма дискурса као непромјењивог поретка силе и моћи који је могуће описивати али не и пружити му отпор. Ревидирање које доводи до перспективе да је владајућем дискурсу ипак могуће пружити отпор и то управо „отписивањем“ од стране оних „који не могу себе да представљају“.

улогу у томе има управо контрапунктуално читање, тиме што у анализу уводи преклапање и пресецање различитих тачака гледања“ (Milutinović 2006: 60).

Ако су текстуалне творевине схваћене у ранијим Саидовим радовима као саставни дио моћи/знања, у *Култури и империјализму* ишчитава се њихова скромнија улога у империјалистичком подухвату, те су интерпретиране као структуре које правдају и снаже одржавање империје, и као симптом стања у којем је култура пропустила да се томе одупре и постаје саучесник империјално-цивилизаторске мисије. Виђена из постколонијалне перспективе, улога европског романа колонијалног периода огледа се прије свега у томе да „на дубљем нивоу консолидује ауторитет империје“, а „институционалне снаге модерних западних друштава обликовале су и ограничиле репрезентације подређених бића на такав начин да она и даље остану подређена. Имплицитно, у наговештају, у подразумевању, романескна традиција Запада прожета је метанарацијом империје“ (Milutinović 2006: 59). Према Милутиновићевим ријечима метанарацију модерне романескне традиције могуће је открити само такозваним контрапункталним читањима прожетим „истовременом свешћу о приповеданој историји метрополе, и о оним другим историјама против којих делује доминантни дискурс“ (59). Схваћене као пробитачан модел отпора, Саидове интерпретације корак су даље у разумијевању сложених и на хегемонији заснованих релација империјализма и култура, које урушавају саму идеју европске хуманистике и универзалности културе.

„Тако отпор постаје тема књиге равноправна оној о учешћу европске културе у империјалистичком подухвату...() ово више није студија о европским репрезентацијама Истока и конструисању европског културног идентитета, него књига о глобалној култури, о томе шта је историјска чињеница империјализма, пре свега културног, значила за данашње културне идентитете, за настанак и одржавање национализма и фундаментализма, и о томе како у тим условима уопште наставити читање и проучавање књижевности тако да се не понавља у бесконачност стари образац односа према Другом. Ту отпочињу одговори које постколонијална теорија, и Едвард Саид посебно, покушавају да пронађу за питање постављено у *Оријентализму*: „Може ли се поделити људска реалност, а она заиста изгледа сасвим подељена у препознатљиво различите културе, историје, традиције, друштва, чак расе, а да се консеквенце те поделе преживе на људски начин?“ (Milutinović 2006: 60).

Постколонијалне стратегије читања, према Милутиновићевом Саиду, поред јасних циљева нуде и јасан пут у отписивању империји. Требало би бити ријечи о, до сада, најдјелотворнијем облику отпора, поступној разградњи империјалног културног дискурса и отварању истински хуманистичке и универзалне перспективе, до које се долази, не револуционарном већ својеврсном еволутивном визијом будућности хуманистике. Трансформисање доминантног дискурса прихватањем књижевних форми колонизатора и конструисањем другачије реалности унутар њих представља најуспјешнију форму отпора. Отпор је заправо интервенција у процесу репрезентације која га преокреће, прекида или омета, тако да он почиње да ради у корист подређених.

„То је смисао синтагме *to write back*, која се налази у наслову једне од важнијих књига постколонијалне теорије. На тај начин ствара се амалгам различитих култура и зидови међу њима почињу да падају. *Пут унутра* је Саидов назив за овакво деловање: „свесни напор да се ступи у дискурс Европе и Запада, да се с њим помеша, да се он трансформише, да га се натера да призна маргинализоване, потиснуте или заборављене историје (...) Уместо поновне поделе на ми и они, коју овога пута из перспективе подређених нуде облици културног национализма, Саидов *пут унутра* пројектује визију људске реалности без зидова и хијерархија. Култура која би тако настала била би нужно хибридна, а културни идентитети у њој вишеструки. Само таква култура била уистину деколонизирана и људска“ (Milutinović 2006: 61-62).

Начелно гледано, постколонијална перспектива као утопијски и поступни отпор, пут или повратак на хуманистичке позиције, чини се да је најбоље што англо-америчка нова хуманистика и нуди протеклих неколико деценија. Међутим, проблеми настају приликом детаљнијег разлагања постколонијалног књижевног и културолошког модела као таквог, прецизније, са стратегијама отпора и начину њихове имплементације за шта би било неправедно изоловано критиковати Саида, а још мање смислено теорију као такву. Нестрпљивим читањем могли би смо полагати захтијев, слажући се начелно са Саидом, Милутиновићем и постколонијалном перспективом, за размонтиравањем изнутра имеријалног начина мишљења, али на првом мјесту од стране самих Европљана и Американаца, не полагајући наде у историју дугог трајања и хипотезу о амалгамисању и хибридности глобалне културе. Нису ли превелика очекивања од неевропских народа да асимилацијом у доминантне културе себи и Европљанима донесу универзалну људскост чак и када потиснемо сам проблем хибридности и асимилације? Истина је заправо да бисмо оваквим захтјевима на које нисмо потпуно имуни, с једне стране, негирали суштинску постколонијалну тезу, утопистичку, о потреби апсолутног рушења културних граница „за људском реалношћу без зидова и хијерархија“ како то подвлачи Милутиновић, а с друге стране одбацили свијест о неоимперијалној реалности која ове идеје и чини утопистичким. Нимало једноставан положај (између утопије и активизма) и задатак овако схваћене постколонијалне критике као повратка хуманистици и тежње за новим обликом универзалног идентитета (хибридног) заснива се на, поновимо још једном, отпору путем противнарација, а примјери и резултати овакве врсте отпора нису занемариви:

„Писац који би, уместо уопштеног одбацивања оријенталистичког дискурса, одабрао да дела *унутар* њега, имао би веће могућности да демонтира оријенталистичке конструкције које су му претходно биле приписане. Уместо да стално буде објект представљања – „ви се не можете представити, ви морате да будете представљени“ – могао би да конструише противнарацију, какву стварају многи текстови управо постколонијалне теорије, књижевна дела као што су *Деца поноћи* Салмана Руждија или, у нашем случају, студија Марије Тодорове о замишљању Балкана у Европи. (Milutinović 2006: 62)

Суштинску улогу противнарација Милутиновић види у афирмацији властитог идентитета умјесто немоћног прихватања већ конструисаног и наметнутог. У широким захватима и дугом трајању смисао овог *путовања* које може да потраје „био би растварање категорија као што су *ми* и *они* у новом облику универзалног идентитета“. С обзиром да је колонијални дискурс под појмом универзалног укључивао и универзализовао само оно што је могао код себе самог да пронађе „овај би могао бити многострук и састављен од историјски и географски различитих компонената, неаутентичан и хибридан, речју – постколонијалан“ (Milutinović 2006: 62).

Тешко је одбити дарове постколонијализма али и у потпуности сложити се са, истина опрезно изнесеним, виђењем Саидовог методолошког приступа који даје Зоран Милутиновић. У позадини или основи постколонијалне перспективе, иако Саид није губио много простора на признавање дуга својим учитељима, јесте схватање отпора и утопијске будућности човјечанства детерминисано и отворено од стране антиколонијалне књижевности. Постколонијална перспектива, додајемо на овом мјесту у покушају легитимизовања нашег читања Саида, преузета је и формирана на фаноновско-мемијевској заоставштини, мање радикалног од писања и захтјева једног Емеа Сезера који је призивао крај и крах Европе, па чак и Сартрових реинтерпретација постколонијалне перспективе.

Постколонијално схватање културних расцјепа наслућено је још у Фаноновој студији *Црна кожа, беле маске*, чији аутор сматра „да је суочавање беле и црне расе створило масован психоегзистенцијални комплекс. Анализирајући га, намеравамо да га уништимо“ (Fanon 2015: 29), задирући, истовремено у дисциплинарне и методолошке проблеме отворене оваквом перспективом „постоји једна драма у ономе што се обично назива хуманистичким наукама. Да

ли би требало да постулирамо типичну људску стварност и опишемо њене психичке модалитета, узимајући у обзир само несавршености, или би пре требало да неуморно стремимо конкретном и увек новом разумевању човека?“ (37). Путеви су то којима је у свом раду ишао и Албер Мемми који потенцијалну антиимперијалистичку теорију враћа у историјске оквире када, коментаришући властите анализе у закључном дијелу студије *Портрет колонизатора и портрет колонизованог*, тврди да „овде се не ради о жељи већ о утврђивању чињеница. Чини ми се да до мешања ова два концепта долази веома често, и да је то крајње опасно. (...) Ја сам од оних који, да би успоставили нови ред у односима са Европом, најпре морају да среде сами себе“ (Мемми 2015: 158). Фанонова као и Меммијева полазишта блиска су потоњим виђењима према којима контрапунктална разграничења међу културама и конструисање противнарације, без обзира на чињенице империјалних историја, сама по себи не могу довести до разрешења проблема произведених колонизовањем. „Из Саидове перспективе, овакви облици отпора само снаже већ постојеће склоности да се идентитети есенцијализују, уместо да се историзују, а чињеница да се они у новој подели појављују у другачијем хијерархијском распореду не мења ништа на самој ствари“ (Milutinović 2006: 61).

Саиду се, поред тога што је заступао традиционалне поетолошке тезе о књижевности као умјетности и повратку на хуманистичке позиције, у великој мјери практикујући у властитом критичком раду ипак неестетички или културолошки усмјерена читања – како запажа у *Култури и империјализму* „Култура и њене естетске форме долазе из историјског искуства, а оно је, у ствари, један од главних предмета ове књиге“ (Said 2002: 26) – на овом мјесту може поставити једна замјерка књижевноисторијске природе можда и не толико важна за резултате конципирања саме постколонијалне перспективе. Несумњиво је заправо како је трагање за примјерима културних укрштања или разлика, империјалном историјом и духовно-умјетничким документима, учинило да за постколонијалну критику дјело Џозефа Конрада, писца експатрида који ствара на нематерњем енглеском језику у најјачој империјалној ери, постаје готово незаобилазно. До те мјере да је већ на бази самих постколонијално заснованих интерпретација Конрада могуће говорити о „конрадологији“, у широком распону истраживачких налаза, од поменутог есеја Чинуге Ачебеа, преко бројних Саидових и Спивакиних интерперетација, рада Бените Пери (Parry 2004), Хомија Бабе (Baba 2004), Најпола (Naipaul 1974) и др. Расправе су то које отварају бројна и неријешена питања о пишчевом, али и европском расизму, амбиваленцију, хуманизму, другости. Конрадови романи постали су мјесто иницијације постколонијалне књижевне критике како у радовима појединих критичара тако и верификовања критичке апаратуре постколонијализма као цјелине, а сам Конрад једно од главних имена постколонијалног књижевног канона. Остаје отворено питање, у којој мјери се дјела Саидових омиљених аутора попут Џозефа Конрада или Раџарда Киплинга могу сматрати књижевним класицима опште или свјетске књижевности ако их изузмемо из искључиво англистичке или постколонијалне перспективе, које додатно компликује већ добро познато питање како конципирати литерарни канон тзв. свјетске књижевности „након“ колонијализма?<sup>92</sup>

Гајатри Спивак билежи да као феминистичкиња и истраживачица подређености [subalternity] „навикла сам да загледам поре елитних текстова и из њих извлачим искључене итинерере“ (Spivak 2003a: 9) чиме смо упућени у чињеницу да се главни материјал постколонијалне књижевне критике, њеног средишњег тока, ипак налази у елитним текстовима

---

<sup>92</sup> Нека од средишњих актуелних питања савремене науке о књижевности као теорије, компаратистике или културологије, тичу се управо систематизовања књижевног наслијеђа, селекције, канонизовања и периодизације за које су након интензивног акумулирања и верификовања и постколонијалних критичких и интерпретативних искустава, постала недостатна традиционална увелико уздрмана тежишта и приступи. На овом мјесту немамо мјеста за бављење изузетно широким питањем појма свјетске књижевности и књижевног канона (в. Milutinović 2006: 83-100, Попов 2016: 37-48).

колонијалне књижевности као грађи постколонијалне перспективе, која је добрим дијелом производ и „случајних“ или „некњижевних“ чињеница. Наиме, постколонијална критика, осим идејним претпоставкама иницијалног антиколонијалног дискурса, пресудно је детерминисана и околностима које се директно тичу компетенција самих критичара. Њихова професионална обука као наставника и стручњака из области енглеског језика и књижевности, те компаративне књижевности, одређује и материјал који обрађују и најчешћи избор, када је књижевност у питању, пада на англоамерички и европски роман друге половине деветнаестог и прве половине двадесетог вијека; њима интерпретативно најподеснијим документима британског колонијализма који у томе периоду бијаше у пуној снази и експанзији. Ако се за Саида може рећи да је познавалац и интерпретатор, прије свега, енглеских, заправо европских романописаца деветнаестог и прве половине двадесетог вијека, попут Конрада, Џејн Остин, Јејтса али и Камија, Спивакова „се бави“ и С. Т. Колрицом, Дантеом и Јејтсом, Вирџинијом Вулф и Вордсвордом (в. Spivak 2006). На сродном путу са Спиваковом је и Хоми Баба, који се служи књижевно-умјетничким дјелима као помоћним средством у развијању и аргументовању властитих теоријских теза и поставки о хетерогености и хибридности култура и културних разлика првенствено изведених из Фанонових радова те психоаналистичке методологије Лакана, дајући им једнак простор и вриједност као и савременој америчкој перформативној умјетности (в. Bhabha 2004).

Поред, сада већ саморазумљивих питања, антиумјетничког приступа те ненаучности у традиционалном смислу ријечи, постколонијална критика сусреће се са још једним проблемом који нити један књижевнонаучни правац, метода или аутор прије ње нису успјели да разријеше. Ријеч је о нужном омеђавању предмета истраживања и ограниченим интерпретацијским димензијама. Поједине књижевнонаучне методе нису се показале подједнако подесним за различите књижевне родове и врсте, теме и мотиве, периоде и правце, што води неминовно редукованом избору књижевне грађе.<sup>93</sup> Ова примједба, као уосталом и претходна, могла би се сматрати сувишном уколико распарчаност савремених књижевно-критичких, компаратистичких и културолошких истраживања схватимо као одустајање од синтезе и покушаја сазнавања општих начела природе и функционисања било умјетности или културе. Међутим, тешкоћу представља недвојбена теоријска и преиспитивалачка природа самог постколонијализма, како у тематском тако и у методолошком смислу, етичком и естетичком, којима је, упркос снажној постмодерној антиестетичкој, антиисторијској и антиуниверзалистичкој тенденцији, покушај сазнавања општих начела културе и књижевности иманентан или, боље речено у случају постколонијализма, латентан. Покушај је то повратка на хуманистичке позиције, односно ревидираног и методолошки говорећи мултидисциплинарног, а идејно-методолошки мултикултуралног увида којем утопијски тежи постколонијализам. Роман као књижевноумјетничка форма и засебан тоталитет или пак књижевни род не занима превише постколонијане критичаре. Важнији су им дијелови његове садржине који пружају могућност ишчитавања исказаних или прикривених трагова и дотицаја империјалне и других култура без обзира на квалитет и цјелину књижевно-умјетничког дјела. Остају ли с тога и други родове и врсте, осим романеске форме, ван домета постколонијализма?<sup>94</sup> Или је, пак, тематика империјализма, теме отпора, укрштених историографија и дотицаја култура довољан критериј за имплементирање и одржање постколонијалног приступа? Шта је, заправо, прави предмет постколонијалне књижевне критике ако то није књижевна умјетности и да ли је у том случају и даље ријеч о књижевној критици?

<sup>93</sup> Историја књижевних теорија двадесетог вијека сама по себи може бити довољан аргумент за овакве тврдње.

<sup>94</sup> Истина није ријеч о апсолутној посвећености романеским структурама, али је свакако ријеч о доминантном књижевној врсти када је материјал постколонијалне критике у питању.

Покушај детерминисања главног предмета постколонијалне књижевне критике у цјелини или постколонијалне перспективе у најужем смислу, водиће на овом мјесту проширеном али још увијек непотпуном закључку. Није то сама књижевност по себи као умјетност или језичка умјетност, па чак ни култура *per se* како је за предмет истраживања поставља савремена англистичка парадигма, већ проблем потлачених, расизма, моћи и силе, а културе и књижевности као докумената насиља и хегемоније (Бенјамин, Грамши), односа империјалне и подређених култура и коначно трагање за начинима превазилажења ових проблема, за хуманијим свијетом и хуманистиком као његовим наличјем. Перспективистичка Саидова настојања о којима је било говора, за доминантан задатак постколонијализма постављају полагање темеља за нову хуманистику, антирасистичку и истински равноправну која се не би сасвим одрекла филолошког и естетичког наслеђа. Једна од срећних околности по постколонијализам као истраживачко поље јесте и чињеница да интелектуалну дјелатност као теорију, критику или студије, ипак надилази сама књижевна пракса у дјелима писаца нобеловаца Куција, Леклезиоа, или несуђених нобеловаца попут недовољно ишчитаног српско-аборицинско-аустралијског писаца Сретена Божића алијас Б. Вонгар те Салмана Руждија. Књижевна је то умјетност која на свом обзору има прије свега топосе, ликове и мјеста укрштања колонијалних и колонизованих култура, идентитета и империјалних историја без обзира на мјесто и вријеме настанка. Умјетност која теоријско-методолошке проблеме постколонијализма својим списатељским увидима чини декадентним и као таква је вриједна како политички тако и поетички заснованих интерпретација и вредновања.

### **3.1.3. Постколонијална критика, проблеми писања њене историје и конструисања противнарације *изнутра***

Актуелни академски и институционални ток постколонијалне критике, за чији опис привремено и условно користимо описни термин треће фазе или постколонијалних студија, попут термина књижевне студије, на англистичком академском простору имају тенденцију покривања цјелокупног књижевнонаучног појмовног опсега, критике, теорије и студија, компаратистике и културологије, али, видјећемо, и властите „историје“. Зашто то може бити проблематично? Питање које је заправо требало доћи на почетку овог одјељка гласи: *Ко заправо пише историју постколонијалне теорије, критике и студија и тако држи права над начинима произвођења истине?* Када се консултују неки од савремених приручника за постколонијалне студије, осим неизбјежне мантре о интер-, мулти- и трансдисциплинарној раширености постколонијалних студија и непрегледној гомили текстова насталој протеклих деценије, констатује се како је постколонијална критика и теорија, најчешће под термином анализе колонијалног дискурса (*colonial discourse analysis*) и постколонијалних студија (Ascroft, Griffiths et. al. 2003: 7-11; Moore-Gilbert 1997: 5-34; Schwartz, Ray 2005: 1-21) проширена на резултате готово свих дисциплина које се баве феноменом колонија, колонизовања, а потом и деколонизовања и неокolonизовања. Већина приручних публикација настоји нас увјерити како постколонијалне студије имају властиту историју која почиње не само од периода деколонизовања након свјетских ратова већ, са перспектива „историје дугог трајања“, од Колумбових открића, почетака европских колонијалних послова па и даље (Schwartz, Ray 2005: 1-7). Ипак, строго говорећи, статус аналитичких дјелатности које препознајемо као постколонијалну критику, прецизније постколонијалну књижевну критику, у западном теоријском дискурсу, ако је судити према касном пријему Фаноновог дјела на англистичком културном простору, до осамдесетих година прошлог вијека прилично је скроман. Напомену о томе оставља Хоми Баба у предговору првог енглеског, управо првог превода Фанонове књиге *Црна кожа, бијеле маске* [*Black skin white masks; Peau noire, masques blanc*] у Великој Британији, из 1986. године. Баба примјећује како

Фанон за британску љевичарску интелектуалну елиту, којој је познат, има тек ритуалну функцију, служи као недовољно схваћен симбол отпора колонизованих народа (Bhabha 1986: ххi). „Осим ријетких изузетака у Британији су данас Фанонове идеје ефикасно стављене *ван штатне*“ (ххii). Отварајући позив који ће, испоставило се, бити веома плодан посебно у Сједињеним Америчким Државама те у Бабином личном академском успону. „Дошло је вријеме да се вратимо Фанону, увјерен сам, као и увијек, питањем: Како човјечанство да живи своје различитости/другости? Како људско биће да живи другачије и мудрије [Other-wise]?“ (хххvi).

Други примјер добрано натегнутог историзовања дисциплине свакако је учитавање, преко појма постколонијално, студија постколонијализма у нешто старије англистичке академске правце од саме постколонијалне критике и теорије. Ријеч је о истраживањима такозване књижевности Комонвелта (*Commonwealth studies*) или „књижевности писане на енглеском језику изван Велике Британије“ што је постало још један од кључних топоса у опису дисциплине (в. Moore-Gilbert 1997: 26-32). Иако дубоко контроверзан појам и студије Комонвелта ипак и даље опстају посебно у британској академској пракси и након постколонијалних интервенција. Расправу на овом трагу можемо сматрати завршеном након увјерљиве Руждијеве критике изречене у излагању/есеју „Књижевност Комонвелта не постоји“ из 1983. године [„*Commonwealth Literature does not exist*“]. Ружди је мишљења да књижевност Комонвелта у научном дискурсу егзистира као химера, фикција јединствене врсте, лажна категорија, односно као гето и то ексклузивни гето. Књижевност Комонвелта, схваћена као књижевност на енглеском језику неенглеских аутора и географија, искључена је из енглеске књижевности као цјелине књижевности на енглеском језику и вјештачки обједињења неодрживим „заједничким“ категоријама. „Сваки пут када испитујете општа начела књижевности Комонвелта, она се распу у вашим рукама“ (Rushdie 1991: 65). Ова учењачка категорија, према Руждијевом мишљењу, начињена је прије свега у сврхе дијељења и хијерархизовања (уп. Ако 2004).

„...али темин није скован да просто опише, исправно или пак погрешно, већ такођер *да носвађа* [to divide]. Он дозвољава академским институцијама, издавачима, критичарима па чак и читаоцима да одбаце велики одсјек енглеске књижевности у корпус а потом да је мање или више игноришу. У најбољем случају, оно што се назива „књижевношћу Комонвелта“ позиционира се *испод* енглеског књижевног „власништва“ – (...) смјешта енглеску књижевност у средиште, а остатак свијета на периферију. Колико је само обесхрабрујуће да такво полазиште опстаје у књижевним студијама дуго након што је одбачено у студијама свега осталог са предзнаком енглеског“ (Rushdie 1991: 66).

Један од проблема са којима се суочава имплементирање постколонијалне перспективе у савременом књижевнонаучном контексту јесте и скрајњивање питања различитих језикâ. У *Критици постколонијалног ума* Спивакова оставља узгредни коментар да је постколонијализам остао сасвим неправедан према питању језикâ (Spivak 2003a: 9-10). Оваква ситуација могла би се тумачити и као посљедица изричито негативног односа постколонијалне књижевнокритичке перспективе према појмовима нације и националног, чак и када је књижевно систематизовање у питању, односно њеним глобализацијским димензијама. Преношењем на план хуманистике и књижевне критике увида о погубним посљедицама политичке сарадње постколонијалног национализма са глобалним капиталистичким неоколонијалистичким интервенцијама, те истрајним протежирањем утопистичког појма хибридности култура, чини се да се скрајњују не мање познате друштвеноисторијске посљедице империјализма. Прије свега, феномени и проблеми глотофагије, културофагије и антропофагије, брисања народа и идентитета, као искључивих посљедица империјализма, који су у друштвено-историјском смислу заустављени процесима националног идентификовања и конституисања суверених и самосталних националних друштава и држава. Истини на вољу, национални модел јесте управо хегемонијски заснован модел империјалних метрополитанских националиста, на што нас константно

упозорава постколонијална критика. Отворене, „инклузивне“ и чини се довољно реалне перспективе нуди Салман Ружди када, у већ цитираном есеју, скицира однос језика, нација и књижевности у англистичком контексту као глобалном. Закључујући да књижевност Комонвелта као академски појам не би требало да постоји (алудирајући и на све друге академске идеолошки и политички формиране конструкције књижевног науковања), јер је у стварности ријеч о књижевности без писаца, Ружди примјећује:

„Књижевност Комонвелта не би требало да постоји. Када је не би било, могли бисмо цијенити писце због онога што они и јесу, било да припадају енглеској књижевности или не; могли бисмо расправљати о књижевностима у контексту њиховог стварног разврставања, које може бити национално, може бити и језичко, али такођер може бити и интернационално и засновано на стваралачким склоностима [imaginative affinities]; конкретно, када је енглеска књижевност у питању, мишљења сам да, када би се могле све енглеске књижевности изучавати заједно, изронио би облик који истински рефлектује и нови положај језика у свијету, схватили бисмо да енглеска књижевност никада није била у бољем стању, јер данашњи свјетски језик је и у посједу свјетске књижевности, која се рачва у свим могућим правцима. Прије извјесног времена енглески језик је престао бити у ексклузивном власништву Енглеза. Можда је и књижевност Комонвелта измишљена да би одгодила дан када ћемо ми, дивље звјери, истински утетурати у Витлејем. Ако је заиста тако, вријеме је да се призна да центар неће издржати“ (Rushdie 1991: 70).

Да ли је могуће извлачити закључке о тешкоћама у разумијевању истинске природе глобалног културног контекста и позиције човјека и култура Трећег и Другог свијета, и то од стране Западних, прије свих америчких и американизованих интелектуалаца без обзира на поријекло, односно код такозване метрополитанске критике (уп. Ahmad 1992, Hughson 2015). Оно што за Мартија, Фанона или Ретамара као и Агостиња Нета или Жозеа Сарамата у одређеном смислу и Едварда Саида, или наше писце Васу Пелагића и Петра Кочића, бијаше једини пут, за савремену теорију и постколонијалну критику тек је један од путева. Деколонизовање Мартију и Кочићу бијаше животно важна тема, савременим културолозима професија или тек мода упркос експатридском положају критичара?<sup>95</sup> Заостримо у реторичке сврхе проблем до краја: да ли, према томе, долази до колонизовања (американизације) постколонијалног дискурса на мјестима његове највеће експанзије (Академија), односно, да ли се за постколонијалну критику, постколонијализам као антиколонијализам, данас може рећи да је дискурс о којем се много зна али га мало ко истински разумије и практикује? Да ли на трагу ове подвојености критичког и академског мишљења постколонијална критичка апаратура губи на функционалности и субверзивности управо у етичком, политичком и културолошком смислу на које и ставља посебан акценат? Могу ли ове тенденције довести до краја постколонијализма као критике у пуном смислу и значењу ријечи критика? (в. Loomba, Kaul et. al. 2005).

Могуће је говорити о два крупна разлога стагнације у смислу квалитативног пада обрнуто пропорционалног квантитативном успону постколонијалне критике. Први, дјелимично лежи и у већ поменутом проблему институционализовања и дисциплиновања једног вида истраживања, исцрпљености којој су коначно склоне све истраживачке школе и правци, а коју је Теодор Адорно назвао постварењем појма (Adorno 1986), а Томас С. Кун описивао под засићењем као предусловом и најавом промјене парадигме (Kun 1974). Други, нераздвојан од првог, огледа се у самој природи савремене друштвене стварности, њеној брзој промјени посебно након „контрареформације“ либералног капитализма регановско-тачеровске ере, распада блоковске подјеле свијета и успостављања нових империјалних облика доминације. Отуда појмови глобализације, неоимперијализма, неокапитализма, неолиберализма и њима сродни, стоје пред вратима књижевне и културолошке критике ма како је при томе именовали. Чини се да нео-

<sup>95</sup> Највећи дио данашње књижевне и културолошке критике још увијек испишују истраживачи поријеклом из бивших колонија ситуирани на универзитетима англофоног културног простора.



конструкције још увијек показују висок степен резистентности на терапије актуелног постколонијалног дискурса, посебно оног дијела чисто академских постколонијалних пракси. Да ли смо на путу за нео-постколонијалну критику? Које би били технике легитимизовања њених истраживачких налаза и истраживачких метода?<sup>96</sup> Можда би за почетак требало порадити на интензивном дисквалификавању префикса и постфикса, неологизама и плеоназама, путем засебне деконструктивне дисциплине?<sup>97</sup>

Говоримо заправо о симптомима зрелости академског школског дискурса који потврду своје легитимности сада тражи преко поступака историзовања властитог корпуса. То је један од поузданих показатеља дисциплиновања постколонијалног истраживачког дискурса које само по себи није нужно негативно, али је у овом контексту потребно правити јасну разлику између студија хуманистичких и друштвених наука на Западним универзитетима до деведесетих година и пролиферације, да ли и поступне девалвације, идеја и свијести о сложеним релацијама између надређених и подређених, центра и периферије, Оријента и Окцидента, богатог Сјевера и сиромашног Југа, у протекле двије деценије. Представе о знању без историјске утемељености у евроцентричном и логоцентричном дискурсу не значе много. Легитимност оваквог позиционирања веома је тешко довести у питање из контекста у којем је неминовно и конципирано – из дискурса Западне европске академске критике. Међутим, није ли управо на преиспитивању и подривању те легитимности „изнутра“ исписана гомила текстова, првенствено филозофске оријентације, почев од Маркса и Ничеа, преко Грамшија и Алтисера, Фројда и Лакана, Адорна и Гадамера, па до Фукоа, Лиотара, Дериде и Левинаса, из које и произилазе најдинамичнији правци савремених критички оријентисаних културних и књижевних истраживања. У најснажнијој ери америчког неоимперијализма праћеној постмодерним тензијама антихуманистике, антиумјетности и антикњижевности, постколонијална критичка перспектива у књижевности и култури, у самим средиштима англистике, уз мноштво апорија и парадокса на свом путу, као што смо покушали макар скицирати, настоји трасирати и отварати могућности трансформисаног, изнова хуманистичког, читања и писања.

Као неку врсту привременог закључка, додајмо и запажање да у покушајима конструисању аршина и вредновања постколонијалне критичке перспективе најумјесније је заправо говорити о мјери у којој критичар и критика етички и естетички, методолошки, теоријски и интерпретативно испуњавају, односно, не изневјеравају премисе утопијске постколонијалне перспективе, и, у том смислу, путем властитих идеолошких, критичких и теоријских интерпретативних увида и даље одговарају на изазове како у тумачењу културне историје империјализма и неоимперијалне стварности „извана“, тако и на опасности антимјетничке и антихуманистичке американизоване садашњице управо „изнутра“. Гомилајући документацију, критички прерађујући и преуређујући методологију интердисциплинарним приступом, неуморно радећи на идеји и идеалу неке нове истински равноправне и мултикултуралне хуманистике у ери глобализације, доводећи у питање сам појам и смисао глобализације као и властите методе, увиде и резултате читања. Уколико би, сасвим једноставно говорећи, успјели помирити „центар“ и „периферију“, „нас“ и „њих“, те синтетизовати културно-политичка са културно-умјетничким интерпретацијама, *неком врстом знања или учености* могло би се сматрати и постколонијално упоредно проучавање књижевности и култура.

---

<sup>96</sup> У покушајима разрјешавања ових питања од постколонијалних критичара и критичарки, у теоријском смислу, понајвише је одмакла Гајатри Спивак настојећи да конципира основе за такозвану нову компаратистику (в. Spivak 2003b). Њеним компаратистичким тезама бавимо се нешто детаљније у наредном дијелу нашег рада.

<sup>97</sup> Питања су то односа нове утопијске хуманистике према контрапунктним читањима, безобалним питањима идеологије (као начела, принципа, увјерења, не само дискурса, знања и моћи), и језицима култура, односно, како избјећи ново англо-америчко дискурзивно хомогенизовање, рефлекс економске глобализације, у ери доминације англистике, питање је које остаје да буде разријешено.

## 3.2. Постколонијална критика и књижевна компаратистика

### 3.2.1. Постколонијално „смјештање компаратистике“

Нити на једном мјесту се конституисање и положај постколонијалне критике као лома – расцјеп и понављања рекли би постструктуралисти – традиционалне науке о књижевности, не испољава више него што је то случај са пољем упоредног проучавања књижевности. Конкретно, најдоминантније компаратистичке школе у другој половини прошлог вијека – америчке компаратистике.<sup>98</sup> Промјене овјерене Бернхајмеровим извјештајем из 1993. године, у наступајућим деценијама доживјеле су своје практичне и теоријске импликације. Често цитирани дио извјештаја као да је изашао из пера Х. Л. Борхеса, а не тадашњег председника удружења америчких компаратиста Чарлса Бернхајмера [Charles Bernheimer],<sup>99</sup> потврђујући „илузију“ да су занемарена књижевна стварност и имагинација још једном, макар за корак „испред“ (књижевно)научне реалности:

„Данас простор компаративних студија подразумева поређење уметничких производа које обично проучавају различите дисциплине; [пореде се] различите културне конструкције тих дисциплина, различите културне традиције на Западу, висока и популарна култура, незападњачке културе, културни производи колонизованих народа у периоду пре и после додире [са културом Запада], конструкције рода које се дефинишу као женске и оне које се дефинишу као мушке, сексуалне оријентације које се дефинишу као *straight* и оне које се дефинишу као *gay*, расни и етички начини означавања, херменеутичке артикулације значења и материјалистичке анализе начина производње и циркулације, и још много тога. Ови начини контекстуализације књижевности у проширеним оквирима дискурса, културе, идеологије, расе и рода толико су различити од старог начина проучавања књижевности са становишта писца, народа, периода или жанра, да термин „књижевност“ можда више уопште не одговара предмету наших студија“ (Bernheimer 1995: 42, према: Marčetić 2015: 94).<sup>100</sup>

Доскорашњи председник Америчког удружења за компаративну књижевност [ACLA] Џозеф Слотер [Joseph R. Slaughter],<sup>101</sup> у уводном обраћању на годишњем конгресу удружења, јула 2017. године, осврће се на излагање свог и Бернхајмеровог далеког претходника Харија Левина [Harry Levin]. Поредећи Левинову интерпретативну позицију, односно почетке америчке

---

<sup>98</sup> Постколонијална књижевна критика интегрални је дио савремене америчке компаративне књижевности из, могло би се рећи, једног још једноставнијег разлога: њени кључни аутори махом су запослени на катедрама компаративне књижевности. Мислимо при томе, наравно, понајвише на Чинуу Ачебеа, потом тројац Саид-Спивак-Бабу, али и бројне друге постколонијалне критичаре млађе генерације.

<sup>99</sup> Чарлс Бернахајмер је широј стручној јавности, можда и најпознатији као уредник зборника есеја *Компаративна књижевност у ери мултикултуралности* [Comparative literature in the age of multiculturalism 1995] у којој су објављени извјештаји са редовних конференција Америчког удружења за компаративну књижевност, укључујући и Левинов (1965), Гринов (1975) и Бернхајмеров извјештај из 1993. године. О историјском развоју и теоријским проблемима америчке компаратистике исцрпно пише Адријана Марчетић (в. Marčetić 2015).

<sup>100</sup> Адријана Марчетић у студији *О новој компаратистици* примјећује да у Бернхајмеровом исцрпном списку „културних производа“ који су постали предметом проучавања савремене компаратистике нема мјеста за само једну ствар, а то је књижевност (Marčetić 2015: 94).

<sup>101</sup> Као специјалиста за постколонијалну књижевност и теорију (афричку, карипску и латино-америчку књижевност), добитник Велекове награде за компаративну књижевност и културну теорију, Џозеф Слотер и властитом био-библиографијом и каријером потврђује укљученост постколонијалне критике у поље америчке компаратистике.

компаратистике, са савременим компаратистичким постколонијалним контекстом<sup>102</sup>, Слотер подсећа на Левинове ријечи којима је завршио чувено излагање: „Потрошили смо превише времена расправљајући о компаративној књижевности, а премало времена у поређењу књижевности. Сада изволите, поредите књижевност“ (Levin 1968 према Slaughter 2018: 210-211), те износи тврдњу да:

„Опште убјеђење, да се престане само расправљати и почне са компаратистичким радом у књижевности, може да постави више питања за нас данас него што је то било за Левина и његову публику. Које књижевности поредити? Или, на које књижевности се одређени члан *the* из синтагме „поређење књижевности“ [comparing the literature] односи? И ко смо то „ми“ који ће обавити поређење Књижевности? Да ли је битно ко пореди? Да ли је важно одакле поредимо/долазимо?“ (Slaughter 2018: 211)

„Смјештање поређења“ за Слотера, као постколонијалног критичара и правног етичара, тема је од посебног значаја, стога је и његова расправа заснована на интерпретацији експатридке утемељености, како сада већ традиционалне америчке компаратистике, тако и такозване нове, постколонијалне или културалне компаратистике. Слотер поставља питање стварних разлога „отварања“ америчког академског поље изнесећи тезу да је питање „мјеста поређења“ као доминантног интерпретативног и дисциплинарног позиционирања у географском, језичком те методолошком смислу, праћено кључном идејом компаратистике да је један од задатака дисциплине и „чињење правде“ [doing justice] људима, језицима, регијама широм свијета, имигрантима и избјеглицама (Slaughter 2018: 211). Интернационалну перспективу као циљ компаратистике заступао је и Левин, међутим, како примјећује Слотер, проблем бијаше у томе што се према традиционалним компаратистичким поставкама ништа не може поредити, односно *мјерити* са европском књижевношћу и америчком компаратистиком, што заправо значи да све мора бити поређено с њима (214-215).<sup>103</sup> Компаративним увидима у различита „мјеста поређења“, односно путем упоредних читања различитих историја упоредних проучавања књижевности, Слотер покушава описати и истинску природу и димензије америчке компаратистичке инклузивности.

„Заинтересован сам за увиде како Левинов увид о томе ко пореди књижевност може одјекнути у условима компаратистике у другим временима и на другим мјестима, те нам може помоћи да докучимо понешто о смјештању поређења. Ако данас америчка компаратистика према својим погледима формално дјелује много више постколонијалном, или глобалном, или више свјетском (wordly), то није зато што је поље раскрилило своја врата другим мигрантима. Прије ће бити да је одговорило на историјске силе аналогне онима које су Левинове омиљене компаратисте првенствено и одвеле ка оснивању АСЛА-а. Заиста, важне су историјске сличности између компаратистике у нашој неолибералној и глобализацијској савремености са америчком компаратистиком из 1968. године“ (215).

---

<sup>102</sup> Осврћући се на Левиново излагање са трећег редовног конгреса америчког удружења компаратиста, први пут одржаног изван САД-а у Утрехту, односно рад објављен под именом „Поређење књижевности“ [„Comparing the Literature“, 1968] Слотер поставља вишесмислено питање локације или мјеста поређења у постколонијалном критичком кључу, парафразирајући у наслову свог рада „Смјештање поређења“ [Location of Comparison 2018] наслов најпознатије збирке есеја Хомија Бабе *Смјештање културе* [The Location of Culture] (в. Slaughter 2018).

<sup>103</sup> На истом трагу је и Зоран Милутиновић када примјећује да „тешкоће настају онда када се с овим практичним проблемом – познавањем само књижевности писане на највећим европским језицима – споји имплицитна претпоставка да се компаратистика бави оним најбољим и највреднијим што је људски род створио, и да је њен канон галерија трансценденталних вредности. Резултат је нужно неправедна процена мањих европских књижевности и наметање европске перспективе ваневропским културама и традицијама“ (Milutinović 2006: 66).

Довођењем у везу експатридног легитимизовања компаратистичке перспективе на почацима америчке компаратистике са радом нигеријско-америчких књижевних критичара Емануела Обијечине [Emmanuel Obiechina] и Абијоле Иреле [Abiola Irele], који се баве компаративним анализама сјеверноафричког романа, Слотер издваја сличности и разлике њихових егзистенцијално-интерпретативних позиција као „мјеста поређења“.

„Понудио сам тек груби нацрт историјске локације мјеста са којег су Обијечина и Иреле и други обављали поређења између афричке и европских књижевности 60-их и 70-их – борећи се против забетонираних предрасуда против неевропских књижевности, попут оних којима је, с обзиром на културне и друге политике тога времена, обиловао рад Америчког удружења за компаративну књижевност. Обијечина и Иреле нису се бавили неким видом безинтересног истраживања чисто формалних квалитета умјетности, они су морали утврдити легитимност (ауторитет и ортодоксност) књижевних објеката које су изучавали да би њихов рад био признат у условима доминантне компаратистике и да би јасно доказали да су и такви текстови (модерни афрички роман Д. Д.) легитиман предмет књижевних студија и кандидат који испуњава формалне услове за пријем у Свјетску Књижевну Републику коју је Левин високо цијенио. Поред тога, што су се бавили компаратистиком вјероватно и ради признавања властитих културних формација и академских постигнућа, такођер су компарирали и због занемарених књижевности и политичке будућности њихових новонезависних држава“ (Slaughter 2018: 225).

Смјештање поређења је, према томе, методолошко, дисциплинарно а можда и прије свега идеолошко и политичко питање, којим је могуће унијети нешто више свјетлости у противрјечност између начелних хуманистичких вриједности и њихове традиционално редуковане евроцентричне праксе. Слотер упућује на постколонијалне компаративне напоре изван главног тока америчке академске заједнице која се, као што смо видјели, чак и у својим постколонијалном критичком пољу ипак понајвише држи књижевног и књижевнокомпаратистичког материјала западног културног круга. У крајњој инстанци, намјера овог америчког компаратисте је скретање пажње на проблем мање видљивости компаратиста и компаратистика које су настајале и настају на другим „локацијама“ изван средишњег тока америчке компаратистике као и данас доминантне дисциплине.

„Историјски гледано, поређење периферних књижевности са хегемонијском компаративном књижевношћу Европе чини се да је дио цијене коју је потребно платити за пријем у Свјетску Књижевну Републику [World Republic of Letters]. (...) Такве историје није увијек лако оживјети или исприповиједати; поређење може бити „неизбежно“, као што расправља Чау [Реј Чау (Ray Chow) Д. Д.], али је такођер и „недовршено“, у вјечној потреби за поновним преговарањем (...) Поред тога, ако занемаримо мјесто поређења, не ризикујемо само даље седиментовање оних забуна и заборављања богатих историја компаратистике које би нам морале бити од значаја као компаратистима – историја о неминовним прегнућима других људи у неопходном поређењу књижевности. Такођер, ризикујемо и губљење смисла о суштинској историјности компаратистике“ (Slaughter 2018: 225).

Слотерове примједбе о проблему прихватања и укључивања компаратистичких напора и гласова такозваних „Других“, говоре о потреби за опрезом приликом извођења закључака о данашњој прихваћености постколонијалне перспективе, као утопијске или не, у савременој компаратистици англистичког академског простора, те о релативним и условним димензијама академског постколонијализма као сада већ енциклопедијског појма. Чини се, да ли парадоксално, да даљу невидљивост неевропских историја компаратистике осигурава и инсистирање на такозваном наднационалном или интернационалном начелу компаратистике, јер њиме није пољуљано метрополитанско ситуирање компаратистике за које се, опет на примјеру америчке компаратистике, тешко може рећи да одустаје од властитог национализма, евро-американизације, и наслијеђа културе која готово по правилу потврђује властити експанзивни и

хегемонијски карактер. Можда и најважнији, за расправе које тек предстоје, јесу Слотерови управо компаративни увиди у ситуирање европских експатрида у америчкој компаратистици наспрам „мјеста поређења“ нигеријско-америчких критичара:

„Устврдио бих да у Левиновој аргументацији из 1968. године постоји одређени постколонијални квалитет (или нелагода према националном), те ако не изгубимо из вида потенцијале компаратистике и у случају афричке књижевности, такођер требамо запамтити мјесто поређења за које је евроцентризам америчке компаративне књижевности бивао неопходан Левину у његово вријеме. Заиста, сврха Левиновог поређења америчке са француском компаратистиком није уопште тако различита од афричке компаратистике коју сам описао. Стављајући нагласак на мјесто европских експатрида у америчкој компаратистици, Левиново обраћање сугерише да је оснивање *ACLA*-а – и пракса поређења Књижевности – служила да потврди биографска искуства, културне формације и компаративне перспективе једне (иако релативно мале) историјске групе интелектуалаца имиграната из Европе. На исти начин, уколико Обијечина, Иреле и др, пореде књижевност у напору да осигурају, макар дјелимично, вриједност и независност афричке књижевности, тада национално прилагођавање Левиновог подстицања на поређење Књижевности може такођер бити тумачено као позив на очување ауторитета, ортодоксности, и независности америчке компаратистике од својих европских претходника. Другим ријечима речено, америчка компаратистика мора бити компаратистика путем поређења“ (Slaughter 2018: 225-226).

Иако је примјер афричких компаратиста управо парадигматичан примјер постколонијалне перспективе (саидовско-милутиновићевске) у књижевно-критичкој пракси, дјеловања „изнутра“ у англо-америчком језичком и културолошком пољу, судећи према Слотеровим запажањима, ови и сродни увиди готово да нису довели до значајних трансформација и суштинског развијања инклузивности америчког компаратистичког истраживачког простора у протеклих неколико деценија.

„Ту су такођер и велике разлике између Левинове и Ирелине и Обијечине компаратистичке позиције. Колико сам упознат, нико никада није оспоравао постојање европске књижевности или доводио у питање легитимност њеног укључивања у дјелокруг компаратистике; нити је Левин иступио са приједлогом за деколонизовање америчког ума. Док су афрички критичари поредили у сврху појачавања видљивости и укључивања, Левинов захтјев за компаратистиком оперисао је у одбрамбеном моделу, забаракадирања и ексклузивности, чувајући евроцентризам Удружења као начин легитимизовања новог глобалног владара – америчку компаративну књижевност. Ако се то рачуна као „чињење правде“ дијелу свјетске књижевности [World of Letters] на рачун већине свијета књижевности [World of Literature], можемо се запитати да ли се „чињењем правде“ могу назвати и подухвати преузети под окриљем америчке компаратистике дијеловима свијета који су дефинитивно у нашем видокругу у данашњем тренутку, у доба великих политичких дисперзија“ (Slaughter 2018: 226).

С једне стране, налази о великим разликама између успостављања некадашње евро-америчке и нешто савременије афро-америчке компаратистичке позиције доводе у питање принципијелност и хуманистичке премисе савремене америчке компаратистике. С друге стране, указују на далеко тежи положај естаблирања неевропских књижевности као наука и умјетности, и препреке на путу стицања права на глас и видљивост у широком глобалном културолошком контексту. Акцентујући разлику између доминантног западног конструкта *свјетске књижевности* или Свјетске Књижевне Републике и свеукупног *свијета књижевности* као мање видљивог „остатка“, Слотерови увиди (користећи као и добар дио савремених постколонијалних критичара неоптерећен традицијом појам-синтагу „мјеста поређења“ као замјенски за појам националне књижевности) уносе запитаност у начело инклузивности савремене америчке компаратистичке школе. Слотерова запажања и примједбе дате „изнутра“, поређењем различитих „историја компаратистике“, макар их са опрезом прихватили, свједоче о тренутној компаратистичкој ситуацији у којој је, и поред номиналног прихватања постколонијалне

перспективе, најдоминантнији амерички савремени књижевнонаучни дискурс још увијек *тек на путу трагања* за моделима *који би могли довести до озбиљнијег уобзиравања још увијек веома утопијске* саидовске постколонијалне перспективе.<sup>104</sup> Чињеница је то која дјелује још чудније ако се зна да је, једна од најутицајнијих америчких књижевних критичарки и теоретичарки, готово двије деценије раније најавила еутаназију компаратистике као ексклузивне дисциплине зарад изградње праведније, нове, планетарне и инклузивне компаратистике.

### 3.2.2. Има ли живота након „смрти дисциплине“?

Ако се при расправама о конципирању постколонијалне књижевнокритичке перспективе Саидов рад може узети као релевантан примјер, као што то чини Зоран Милутиновић, за увиде у даљњи развој, али и отворени позив на излазак из постколонијализма, уз извијесне ограде и опрез у и доношењу суда и уопштавањима, за најрелевантнију ауторку може се сматрати Гајатри Чакраворти Спивак. Од првенствено феминистички и „субалтерно“ усмјереног есеја „Могу ли подређени да говоре“ (1988) до идеје „планетарности“ (2003) поетика и политика књижевности ове ауторке у сталној је трансформацији. Гајтри Спивак руку под руку са постколонијалном критиком прелази „развојни“ пут од анализе колонијалног дискурса до утирања путева за излаз из постколонијалне перспективе зазивањем нове планетарне компаратистике. Америчка феминисткиње индијског поријекла, формално гледано професорка је англоамеричке књижевности, компаратисткиња и једна од најпродуктивнијих новаторки савремене америчке науке о књижевности. Узроке њеног успјеха и популарности, те етаблирања у једну од водећих теоретичарки постколонијалне критике, можемо наћи и у ријетком споју тешко разумљиве списатељице и темпераменту непопустљиве полемичарке (в. Chakraborty 2010). Може се заправо рећи да ако је неко од књижевних критичара близак Лиотаровом „идеалу“ паралогијског говора онда је то засигурно Спивакова.<sup>105</sup> Будући лежерна према избору грађе, методолошким оквирима, моделима излагања, довршености па чак и према властитим тезама, питамо се до чега је њој уопште стало? И колико озбиљно схвата властити рад? Ипак, читамо пажљиво студију *Смрт дисциплине*, онако како нам је и понуђена, у исти мах дословно и алегоријски, из средишта и са маргина текста, као отворено градилиште.<sup>106</sup>

У периоду између Бернхајмера (1993) и Слотера (2018) Гајатри Спивак није пропустила прилику да, метафорички говорећи, еутаназира компаратистику подносећи излагање на чувеном семинару који носи име једног од зачетника дисциплине – Ренеа Велека.<sup>107</sup> Од прве до посљедње реченице овај текст је позив на пројекат заснивања нове компаратистике по цијену гашења традиционалне компаратистике и постколонијалне критике, ма шта овакве претпоставке о *on/off*

---

<sup>104</sup> Да ли би се и постколонијална перспектива у америчкој компаратистици данас могла упоредити са избором првог предсједника САД-а афричко-америчког поријекла Барака Хусејна Обаме Другог [Barack Hussein Obama II], чијим се промовисањем и мандатима (2008-2016) ни унутрашња нити спољна политика САД-а нису знатно, ако имало, суштински промијениле.

<sup>105</sup> О постмодерним аспектима постколонијалне критике расправљамо у четвртом поглављу.

<sup>106</sup> И у обимној студији, *Критика постколонијалног ума. Ка историји садашњости која нестаје* (1999), која је имала интенцију да буде превратничка, Г. Ч. Спивак је покушала дизајнирати оригиналну методологију на појму „аутохтоног информатора“ те преносом неодлучивости значења књижевноумјетничког текста на поље теоријско-интерпретативног политички оријентисаног дискурса. Једнако амбивалентан однос према традиционалном поимању књижевности изражен је и у књизи изабраних есеја *In other worlds. Essays in Cultural Politics* (2006) у којима такођер настоји „читати фигуру“, учити од књижевности, интерпретирати друштвену стварносту путем рашчлањивања фигуре, у сврху политичког интервенционизма.

<sup>107</sup> На приједлог још једног деридијанца Џонатана Калера предавање је одржано 2000, а објављено под насловом *Смрт дисциплине* 2003. године.

природи хуманистичко-друштвених истраживачких поља при томе значиле и говориле о америчкој хуманистици и самој ауторки. Под изразом „Прелажење граница“ [Crossing borders], којим је именовано прво од три поглавља *Смрти дисциплине*, налази се позив на рушење културолошких и дисциплинарних, али истовремено и методолошких и епистемолошко-сазнајних граница. Спивакова своју хипотезу излаже питањем, замршеним, јер је и само примјер рушења категоријалних граница, „како да одговоримо на промјене донесене крајем Хладног рата, имплицитно описане Бернхајмеровим извјештајем и Волкманиним памфлетом“ (извјештај о стању у обласним студијама Тоби Елис Волкман), тврдећи како просто цијепање компаратистике и студија културе/мултикултурализма неће уопште функционисати или ће функционисати предобро, те да комбинације етничких и обласних студија пренебрегавају књижевно и лингвистичко. „Оно што предлажем није политизација дисциплине. Ми смо у политичком. Предлажем настојање за деполитизовањем с циљем превазилажења политика непријатељства, страха и полурјешења“ (Spivak 2003b: 4).

У основи Спивакиног приједлога је стапање искустава компаратистике и обласних/регионалних/просторних студија [Area studies] у сврху изградње такозване нове компаратистике прилагођене потребама новог времена и свијета. Главне смјернице у развијању оваквог пројекта види у потреби за деполитизовањем обласних студија (јер је иницијално ријеч о америчким политичко-безбједоносном хладноратовском социополитиколошком истраживачком моделу), рушењу такозваних дисциплинарних страхова (Спивакин израз за дисциплинарну затвореност и конформизам) и страха од неодлучивости (синоним за појам литерарности који Спивакова трансформише у теоријске потребе). Чини се, заправо, да америчка теоретичарка настоји дизајнирати истраживачку машину која би била у стању да се носи са измијењеним и глобализованим културним и књижевним тржиштем и да је та машина сачињена, као што ћемо видјети, за глобално свјетско тржиште али искључиво од домаћег материјала, Made in USA.

„Чак и из ограничене перспективе САД-а, чини се очигледним да су се извори књижевних дјелатности проширили изван старих европских националних књижевности. За *дисциплину*, излаз ван чини се да је признавање дефинитивне „будуће прошлости“ [future anteriority], „десиће се“ [„to-come“-ness] квалитета. Ово је заштита од аутодеструктивног отимања за све мањим ресурсима. То је такођер и заштита од губљења оног најбољег из старе компаратистике: вјештине пажљивог читања оригиналних текстова. Оваква филозофија планирања прижељкује неисцрпне таксономије, привремено структурирање система, али обесхрабрује књижевну критику на бази картографије као завршену у самој себи јер дијагностичка картографија на оставља систем отвореним за „долазеће“ [„to come“]. Са свијешћу о оваквој отвореној будућности морамо уобзирити потенцијале обласних студија, посебно потакнути оним што лежи испод Евро-САД-а“ (Spivak 2003b: 6).

Читајући са маргина примјећујемо да би спој англоамеричких модела хуманистичких и друштвених наука уз признавање „десиће се“ квалитета требао да осигура наставак америчке институционалне доминације глобалним културним просторима. Спивакин позив на стапање обласних студија (квалитет и строгаћа, функционалност, конзервативност) уз пледирање на деполитизацији (без јасног упутства како) потиче из великог и необичног поштовања које показује према оперативно-техничким квалитетима ове првенствено административно-војнообавјештајне дисциплине. „Уско везане за политике моћи, и њихове везе са моћним елитама у опсервираним земљама су још јаке, квалитета учења језика уопште гледано је изврсна, опште посвећене потребама теренског рада друштвених наука; обрада података је софистицирана, опсежна и интензивна“ (7-8). Свјесна строгаће и готово експерименталних квалитета оваквих приједлога, те опасности од злоупотребе, сумњиво поријекло обласних студија Спивакова настоји ублажити начелним и апстрактним зазивањем погледа *изнад* евро и логоцентризма, да ли

и изнад политика моћи и непријатељства? Метафорички говорећи, као да чаробним штапићем, звијер настоји претворити у љепотицу:

„Нови корак који предлажем ићи ће изнад сазнања и надметања. Радиће на томе да се традиционална лингвистичка софистицираност компаратистике надопуни студијама простора (историјом, антропологијом, политичком теоријом и социологијом) приступајући језику другог не само као језику објекта. На пољу књижевности, морамо се макнути од англофоног, лузофоног, теутофоног итд. Језике јужне хемисфере морамо у већој мјери прихватити као активн културни медиј а мање као објекат културних студија који припада потврђеном незнању метрополитанског мигранта. Не можемо прописивати модел за то из канцеларија Америчког удружења за компаративну књижевност (ACLA)“ (9).

Тешко је приговорити Спивакиним замислима и детерминисаним тешкоћама успостављања новокомпаратистичке перспективе јер нас ова ауторка засипа превентивном аргументацијом не марећи за њену одрживост. Унутар метрополитанског контекста, поља хипотетичко-критичког у којем је америчка критичарка права мајсторица, умјесто очекиваних рјешења, по правилу, наилазимо на поље свјесног и признатог мистификовања, „неодлучивости“, отвореног теоријског рада.

„Оно што предлажем може звучати обесхрабрујуће. (...) Не можемо да не покушамо да отворимо, изнутра, колонијализам европске национално језички засноване компаратистике и хладноратовског формата обласних студија, и не инфичирамо историју и антропологију „Другим“ као произвођачем знања. Изнутра, признавајући сложеност. Без оптужби. Без правдања. Радије, учећи протоколе ових дисциплина, обрћући их, напорно, не само градећи институционалне мостове, већ и упорним интервенцијама у настави. Најтежа ствар на овом мјесту је одупријети се пуком присвајању од стране доминантног“ (Spivak 2003b: 10-11).

Спивакини позиви одају говорника који говори *са* положаја доминантног дискурса, критичарке која у истом овом раду Нортропа Фраја назива *нашим властитим сјеверноамеричким играчем* (101), а позиви на солидарност граница упућени су прије свега њој веома важном покушају легитимизовања језичке игре, односно мјере у којој је метафоричност књижевност или „неодлучивост значења“ могуће читати као примјер друштвено-историјских чињеница. „Заједно, можемо им понудити солидарност граница које се лако прелазе, изнова и изнова, као стално нарушавање компаративне књижевности одоздо, у долажењу [to come], иронија глобализације“ (15-16). Покушај оснаживања аргументације за, у овом раду са књижевнонаучних и хуманистичких позиција, не толико увјерљиве захтјеве за стапањем компаратистике и обласних студија, Спивакова врши развијањем теорије о прелажењу граница управо путем књижевноинтерпретативног захвата. Спивакова инсистира на тези о *неодлучивости значења* [the undecidability of meaning] као спецификуму књижевне умјетности и настојањем за пренос фигуративног значења из књижевног у друштвени „текст“. Примјер који нуди је читање неодлучивости у Куцијевом роману *Ишчекујући варваре*, заправо амбивалентних идентитетских осјећања и искустава главног лика Куцијевог романа. Покушај је то преношење Магистратове животноискуствене и културолошке „методологије“ као фигуре, његовог односа према старосједилачком становништу као нетипичног империјалног административног радника, на план новокомпаратистичке методологије. Спивакова и на овом мјесту у помоћ позива књижевно или литерарно, именујући га неодлучивошћу, као инструмент и средство, а никако као циљ или предмет интерпретације.

Након позива за дисциплинарним и методолошким „прелажењем граница“, спајањем хуманистичких и друштвенополитичких истраживања, аргументованих покушајима преноса неодлучивости значења књижевног текста на план друштвености, позив број два гласи „Колективитети“ [Collectivities] и представља зазивање форматирања новог типа разумијевања,



„нас у очима других“ (не и других у нашим очима!?), да ли и формирањем другачијег облика свијести и идентитетске осјећајности.

„Наравно, оно књижевно није пука копија коју је могуће примијенити у непосредованој друштвеној акцији. Али ако као учитељи књижевности ми подучавамо читању, књижевност може бити наша учитељица једнако као и наш предмет истраживања. И, с обзиром да смо утамничени опасним кругом својих улога у институционалној моћи, Магистратова истраживања у крајњој линији можда могу пресложити наше жеље. Групним учењима и институционалном добром вољом, можемо наставити да надograђујемо обласне студије имајући ову лекцију на уму. Наше властито неодлучиво значење је у несводивој фигури која стоји пред очима другог. Ово је вриједан труда задатак, да измјестимо страх наших безликих студената, иза којих су очи глобалних других. Иначе, ко ће на крају крајева упузати на мјесто „хуманог“ „хуманистике“, чак и у име различитости? Морамо размотрити „Колективитете“ (Spivak 2003b: 23).

Ослонац и дидактичко помоћно средство подупирању опскурних теза Спивакова налази у упоредном читању неодлучивости значења филозофских и књижевних текстова, промовишући тактичку произвољност за методологију. Такозваним читањем фигуре, читањем неодлучивости, увјерава нас да је то пут за извлачења матрице и шаблона које ће у свом раду користити нова компаратистика, а завршава потврђивањем властите мистификаторске, управо неодлучиве позиције.

„Читам ове занимљиве текстове у којима колективитети постају неодлучиви – нека врста компаратистичког прибора за узорковање: Дерида и Вулфова, Тајеб Салих, Махасвета Деви. Можда је овдје скривена матрица: интерна неодлучивост унутар „европских“ текстова (Дерида је понекад Европљанин); неодлучивост између Европе и њеног другог, у сексуалној разлици; те неодлучивост између хуманог и његовог другог. Ово су можда симптоматични текстови. Пред одбором морамо наставити путем извјесности. Када примијетимо да добијамо или губимо у смислу извјесности, морамо, као предавачи књижевности у учионици, запамтити таква упозорења – нека нас књижевност подучи да извјесности и нема, да је процес отворен, и да је све у свему и срећа што је тако. Дађу све од себе да понудим објашњења, али сам спутана чињеницом да не желим да демистификујем“ (Spivak 2003b: 26-27).

Главни ослонац Спивакиних новокомпаратистичких будућносно-прошлосних планетарних читања заправо је Деридина књига *Политике пријатељства* коју нуди као примјер како се хуманистика и друштвене науке морају надопуњавати. Ипак, не чини ли се преозбиљним и нереалним захтјев будућој дисциплини да чита попут Дериде?<sup>108</sup> Интерпретацијом и „примјеном“ Деридиног појам телепоетичког настоји разријешити чворове испреплетене и стегнуте покушајима спајања компаратистике и обласних студије те захтјевом за образовањем нових колективитета. „*Телепоетика о којој говоримо је месијанска структура... Још увијек нисмо међу овим филозофима будућности, ми који их зазивамо и називамо филозофима будућности, али ми смо унапријед њихови пријатељи... Ово је можда „заједница оних без заједнице“* (Дерида)“ (Spivak 2003b: 31).

Трећи дио *Смрти дисциплине* „Планетарност“ [Planetarity] који би према својој ауторки требао би бити читан као отпор глобализацији, након дисциплинарних, методолошких хипотеза,

<sup>108</sup> „Копирањем (прије него исијецањем) и лијепањем – телепоетика – је дио општих техника нове компаративне књижевности, и захвална сам за ријеч Жаку Дерида, која нам омогућава да претпоставимо да сва поезија [poesis] може бити врста телеопоезије [teleopoesis], али морамо држати разлику нетакнутом – као разлику између догађаја и задатка, провизорно, практично. Најважнија ствар је, колико сам ја у могућности да кажем, у умјећу одустајања? [is knowing how to let go]. И овдје књижевна умјетност, као што раније рекох, може бити учитељица... Морамо се научити одустајању, запамтимо да је множинска непровјерљивост књижевног оно из чега имамо намјеру да се поучимо колективности“ (Spivak 2003b: 34).

врхуни у покушају зазивања месијанског, будућносно-прошлог и епистемологије планетарности путем читања фигуре, те преносом из неодлучивости фигуре у одговорну дословност. Спивакова издваја фигуру/фигуративност за водиљу студија књижевности, иако је у њеном раду о књижевности све мање ријечи, јер ју је управо због неодлучивости значења потребно де-фигурисати, унаказити, рашчланити те читати логику метафоре (Spivak 2003b: 71). Иако је до овог мјеста опстајао на властитој поетској или паралогичкој аргументацији, чини се да Спивакин „спјев“ завршава расипањем у непознатом, хипотетичком, алегоријском, збиром потенцијално важних критичких напомена и недовршених хипотетичких стремљења. Попут разабрања у пожару пронађеног рукописа, читамо ипак оно што се отело ватри и пепелу, у овом случају фигури и имагинацији саме ауторке:

„Научити читати значи научити се рашчлањивању неодлучивости фигуре у одговорну дословност, изнова и изнова. Увјерења сам да је иницијација у културална објашњења подврста таквих учења читања. Напуштањем наше посвећености читању, ослобађамо везу између хуманистике и културалних инструкција. У овом поглављу расправљам, под претпоставком да би колективитети који прелазе границе под покровитељством компаратистике надограђене обласним студијама, могли настојати да покушају да замисле себе као планетарне прије него континенталне, глобалне или свјетске. Лако је зазивати планету. Дозволите да објасним који напор је неопходан при мом зазивању те ријечи. Предлажем да планетарно преиспише глобално. Глобализација значи успостављање истог система размјене свуда. (...) Када зазивам планетарност, мислим на напор неопходан за разумијевање (не)могућности ове неизведене интуиције“ (Spivak 2003b: 72).

Да ли нам Спивакино теоретисање постколонијалну утопијску перспективу удаљује или приближава, чини ли је мање или више могућом, посебно имајући на уму да такозваном „планетарном мишљу“ ауторка прави искорак и ограђивање од постколонијалне перспективе као остатка европских националних колонијализама, те једне од сметњи развоју идеја и појмова транснационалног и глобалног?<sup>109</sup> Тврдњом да је постколонијализам „остао заробљен у пуком национализму супротстављеном колонијализму“ те позивом да „замислимо планетарност – да измештамо овај историјски алиби, изнова и изнова. Оцртавам ову утопијску идеју као задатак мишљења зато што „реформисана“ компаративна књижевна визија још увек може остати заробљена унутар мноштва културних релативизама, спекуларних алтеритета, и сајбер-добронамерности“ (Спивак 2013: 519), још више је отежано разумијевање номиналног одбацивања глобализације као друштвено-политичке конструкције.

Коначно и потпуно претјеривање у спекулацијама и категоријалном миш-машу, одводи Спивакову одбацивању постколонијалног модела као, рекли би смо „географски“ и идеолошки неповољног, у којем јој понајвише сметају границе исписане националном потком, било метрополитанском било периферијском, и нагађањима о такозваним транснационалним или глобалним студијама као аргументима довољно чвстим самим по себи. „Стари постколонијални модел – углавном „Индија“ уз сартровског Фанона – не може данас служити као узор за транснационалне и глобалне студије, које су се запутиле ка планетарности. Бавимо се хетерогеностима у различитим размерама, повезаним са империјализмима другачијих модела“ (522).

Проширење поља компаратистике симбиозом са политикологијом према Спивакином моделу, изложено је још једној опасној премиси. Ријеч је о американизованој дисциплинарно-тржишној заснованости хуманистичко-друштвених дисциплина будућности и њиховом уклапању у пројекат финансијализације планете. Као истински зналац стања и статуса у савременим америчким књижевно-хуманистичким дисциплинама Спивакова промовише управо

---

<sup>109</sup> Надаље користимо превод Стевана Брадића (Спивак 2013).

американизацију, у сасвим пејоративном смислу ове ријечи, олаким и површним смјештањем ислама, Русије, Јужне Америке у своје методолошке нацрте и конструкције. У *Смрти дисциплине* о главним топосима и „корисницима“ будуће супериорне нове компаратистике, Кини и Русији као такозваним новим постколонијалностима, те о Африци, Јужној Америци и исламу читамо само кратке паушалне цртице и непровјерене спекулације преточене у филозофију наде. Да ли је ријеч о промовисању, потенцијално веома функционалне површности равне истинском непоштовању неевроамеричких култура и њихових историја, ма како били склони постмодерној или алегоријској критици.

„(...) надам се да ће нова компаративна књижевност додирнути и друге мањинске групе: афричку, азијску, хиспано-америчку. Узеће у обзир и нову постколонијалност пост-совјетског сектора и специфично место које заузима ислам у савременом свету у настајању. Не све за свакога, одједном. Али такав је формат компаративне књижевности – историјски и лингвистички – који је могућ, за било коју област, изабрану са било ког места, уз попуњавање празнина новим алатима модела који нам нуди Франко Морети“ (Спивак 2013: 521).

*Смрт дисциплине* тежи форматирању нове апдејтоване или ресетоване компаратистике, која би под именом планетарности изнова била моћна у глобалном и глобализованом свјетском контексту. Може стога бити читана и као повратак изгубљене и подривене моћи евроамеричке хуманистике. Прелажење граница, нови ојачани и отворени колективитети, промовисање транскултуралности и планетарности и посао за нове компаратисте широм глобалног тржишта као носиоце нове америчке цивилизацијске луче транснационалног и планетарног. Америчка теоретичарка је итекако свјесна опасности од подређивања нове дисциплине најснажнијим изворима моћи, што је потиче на давање још једног налаза, на жалост тек проскриптивне природе.

„Једнако као што би најбољи могући социјализам непрестано и упорно одузимао капитал од капитализма, тако и нова компаративна књижевност мора непрестано и упорно да поткопава стално настојање доминантног да усвоји оно што настаје. Она не сме да дозволи себи да искључиво буде сачињена од захтева мултикултуралног либерализма. Обука за овакве упорне и обновљиве гестове неминовно долази до учионица. У оној мери у којој су терцијарни студенти [докторанди Д. Д.] у служби доминантног (иако су често неспремни или неспособни да то прихвате), таква би обука могла да делује као поткопавање њиховог самопоуздања. Није то лагани „постколонијални скептицизам постмодерних књижевних и културних студија“, већ нешто што треба да се обави у име усмеравања хуманистичких наука ка праведном свету, без обзира на то колико он био удаљен а пут ка њему непоуздан“ (Спивак 2013: 535).<sup>110</sup>

Да ли је интервенцијама попут Спивакиних праведнији свијет (или макар праведнија компаратистика) ближи или даљи још увијек је тешко рећи. Оно што је сасвим извјесно тиче се маргинализованог положаја књижевне умјетности и књижевног као помоћног методолошког и дидактичког средства. Судајући према актуелним Слотеровим дилемама, чини се да су и Спивакине визије и саме безнадежно оковане американизованим контекстом, а њена пост-постколонијална критика или планетарност поприма облике обамовштине америчке новокомпаратистике. Неколико чињеница истовремено покрећу и конструишу, али дубоко подривају и деконструишу Спивакине увиде, концепције и њено теоријско ткање у цјелини.

---

<sup>110</sup> О тешкоћама у покривању прешироког простора који је покушала захватити, буквално планету у комплетном хуманистичком и друштвеноистраживачком контексту, свједочи повратак постколонијалним учитељима на крају овог предавања: Хосе Мартију и Ду Бојсу. И опет сувишан труд да се из њихових учења излучи нова перспектива, вриједнија и оригиналнија од оригиналне, уз скромно познавања, посебно, јужноамеричког културног контекста, видљиво и у нагађању: „Питање могућег измештања у правцу планетарности можда је нужни додатак преобликовању „Наше Америке“ за културне студије“ (Спивак 2013: 531).

Прва, назовимо је *поетичком*, тиче се разумијевање књижевности као „неодлучивости значења“ и позива на очување „вјештине пажљивог читања оригиналних текстова“ која се знатно не разликује од традиционалног филолошког поимања књижевног и литерарности као очуђења или онеобичавања [рус. *остранение*, према Šklovski 1999 [1917], односно најмањег заједничког количника или атома у проучавању књижевности.<sup>111</sup> Осим можда у оном најбитнијем. Наиме, без обзира како се сама ауторка изјашњавала, књижевна умјетност у Спивакиним текстовима служи тек као примјер за извођење такозване „политичке поуке“, она је на равни материјала за примјену социолошке технике студије случаја, служи као фигура у алегијама читања друштвености и политичности, као шаблон мистификовања и месијанског говора. Прелазећи категоријалне границе можемо устврдити да је функција књижевне умјетности у Спивакиним радовима оно против чега се ова ауторка у своме раду упорно бори, управо субалтерна, подређена хегемонији теоријског дискурса. Спивакова промовише рад на преношењу посебности књижевног односно „неодлучивости“ језичког-умјетничког дјела на теоријски и „научни“ исказ при развијању паралогијског говора, упорном промовисању легитимности такозваних алегијских читања, читања фигуре. У том смислу, са нешто јаснијим политичким циљем и сасвим нејасном „неодлучивом“ аргументацијом, Спивакин приступ би се могао назвати и теоријским макијавелизмом, превенирајућом контрааргументацијом којом одбија потенцијалне примједбе, необичном категоријалном прилагодљивошћу и еклектицизмом на границама конформизма.

Друга чињеница, назовимо је *прозаичком*, јесте та да Спивакова и према властитом признању изводи најсмјелије захвате у областима за које је далеко мање компетентна од самог истраживања или предавања књижевности. Покушаји деконструкције дискурса филозофије, књижевности, историје и културе у *Критици постколонијалног ума* па до поступног, али јасног отклона и од самог постколонијализма у *Смрти дисциплине* говоре о необичном истраживачком креду који би могао гласити „Нисам довољно учена да бих спојила више дисциплина, али правила могу да рушим. Може ли се из тога нешто научити?“ (Spivak 2003a: 18). Кључним се на овом мјесту чини проблем непознавања контекста такозваних других и/или малих култура те изношење смјелих тумачења и закључака заснованих на стереотипима. Да ли је и њеним позивом за спајање друштвених и хуманистичких дисциплина отворена авет површности социолошких и политиколошких приступа узрокована прагматичношћу и потребом за брзином у раду и одговорима захтјева тржишта, брзог „прелажења граница“ чије реперкусије су видљиве у радовима Франка Моретија и „теорије нечитања“ (уп. Marčetić 2015, Попов 2020)?<sup>112</sup>

Треће, *драматско* и *компаративно* у Спивакино раду. Читајући Спивакову као поље неодлучивости можемо се вјежбати имагинацији (њеном рецепту) и путем постављања питања: да ли је главни проблем компаратистике у томе што је непоправљиво евроцентрична, хегемонијска и ексклузивна, или пак, што постаје неисплатива и нетржишна у условима глобализације? Уводне реченице *Смрти дисциплине* завршавају, за хуманистику опскурним, позивањем на реалности глобалног тржишта. Најавом посла за нову компаратистику на новим глобалним тржиштима, прихватањем факата и сурово прагматичном визијом школске будућности? „Тржиште је интернационално. Студенти у Тајвану и Нигерији ће учити о свјетској књижевности преко енглеских превода које пласира САД. С обзиром да је институционализовано, глобално образовно тржиште ће требати предаваче. По свој прилици, дипломске студије компаратистике ће давати ове предаваче“ (Spivak 2003b: xii). Спивакине констатације не садрже јасно изречено неслагање са глобализацијском асимилацијом на дјелу, о

<sup>111</sup> Угледајући се на учитеља Саида, Спивакова веома ријетко, готово никако, не улази у историјско-појмовне анализе те често оставља утисак апсолутне новине својим појмовним квази-неологизмима. Такав је случај и са синтагмом „неодлучивост значења“ чију генезу је лако пронаћи у теорији руских формалиста.

<sup>112</sup> Ријеч је, наравно, о постмодерном или постструктуралистичком релативовању и самог појма или праксе (не)читања коју Јован Попов именује за „сабласт постструктуралистичког релативизма“ (Попов 2020: 259).

којој је заправо ријеч, макар у облику утопијског захтјева за хуманошћу, већ далеко више звуче као препорука универзитетском менаџменту. Оваквим смјештањем њен исказ нас враћа на дневничке записе, обласно-компаратистичке природе и сензибилитета. Мислимо на можда и најпознатијег претечу обласних студија, Кристифора Колумба из времена првог пристајања на обале „Западних Индија“, у којима сусрет са људским, природним и материјалним изобиљем нове земље порађа увиђање, са данас више него познатим посљедицама: „Читаво хришћанство имаће овде посла“ (Галеано 1996: 21).<sup>113</sup>

Сумарно гледано, *Смрт дисциплине* могла би се назвати студијом која се истовремено бави дисциплинарним, методолошким и епистемолошким покушајем реконструисања средишњег тока савремених америчких књижевно-културолошких и компаратистичких истраживања. Гајатри Спивак у три поглавља настоји скицирати пут за „нову планетарну инклузивну компаратистику“ позивајући, углавном у номиналном и проскриптивном маниру, на очување најквалитетнијег насљеђа компаратистике (вјештине пажљивог читања) уз дисциплинарну и методолошку надоградњу компаратистике социолошко-политиколошки оријентисаним истраживања. При томе, компаратистику је потребно избацити из евроцентричне епистеме, изложити је погледу „Другости“, а обласне студије деполитизовати од америчког административно-обавјештајног бремена на којем су засноване. Захтјеви су то који остају не сасвим јасно изречени и отворени у и *након* Спивакине *Смрти дисциплине* јер виспрене увиде у проблеме потакнуте оваквим интеркултуралним или планетарним приступом, те недостатак спреме и знања у прешироким областима отвореним овом проблематиком, ауторка настоји разријешити наглашеном и признатом мистификацијом, деридијанским моделима интерпретације и преношењем разумијевања појма књижевног или литерарног као „неодлучивог значења“ на истраживачко поље, овако замишљене, нове социолошко-хуманистичке компаратистике.<sup>114</sup> Свјесна недовршености властитих покушаја Спивакова позива на модел стално отвореног теоријског рада, отвореност за надолазеће и футур ентеријер у надолажењу, коначно, Деридино зазивање „филозофа будућности“. Позиви су то и признања која тешко да испуљују њену студију гледано у цјелини.

У савременом књижевнотеоријском контексту посматрано, колико је бучног толико је и пост-превратничког и нереволуционарног карактера Спивакина студија *Смрт дисциплине* (као уосталом и *Критика постколонијалног ума* из 1999. године) јер и поред интимног и упорног инсистирања на авангардном и новохуманистичком приступу, неминовно, управо узимајући у обзир „мјесто поређења“, долази на таласу најснажније олује с краја прошлог вијека, у лику лаконоге постмодерне теорије и критике потакнутих глобалном американизацијом. Потребно је признати да Спивакова бриљантно детерминише апорије и проблеме како постколонијалне критике тако и оног што под окриљем нове компаратистике нуди као њен наставак: умјесто рјешења ту је фигура „надолазећег“, пренесена неодлучивост читања из литерарности књижевног у неодлучивост теоријског и друштвеног текста, и коначно враћање на, такође преправљене, антиколонијалне писце и ауторитете. Задивљујуће густо и испреплетено списатељско ткање чији би најприкладнији симбол ипак могао бити не алегоричко читање или плес духова<sup>115</sup>, каквим га

<sup>113</sup> Према Галеановим увидима адмирал Колумбо у свом дневничком запису 139 пута помиње ријеч злато, а 51 пут ријеч Бог или Господ наш.

<sup>114</sup> Спивакиним тезама отворена је опасности од дјеловања американизоване мултикултуралне перспективе на начин глобалног туризма, којем пандан постаје глобално образовање без стварних контаката, размјене и разумијевања. Промовисањем самог појма образовања=туризма као вриједности, у ствари јачањем стереотипа, аутоколонизовања, згушњавања у властите језичко-националне групе и глобалног либералног пролетаријата са свим познатим недаћама социјалистичког пролетаријата и интернационале, али приземнијим идејама и циљевима. Могао би на овом мјесту послужити и израз снажне туристичке конотације, „болошки процес“.

<sup>115</sup> На неколико мјеста у студији Спивакова подмеће двоструку метафору. Деридину, заправо Марксову и Енгелсову фигуру *сабласти која кружи Европом* (в. Маркс, Енгелс 2015) повезује са антиасимилационом борбом

ауторка назива, већ просто, оксиморон или пак плеоназам. Питање за Спивакову, читајући њене текстове истовремено као поезију, прозу или драму, могло би гласити: да ли су овакви приједлози закаснели или су дошли исувише рано и шта се из тога може научити? Прихватимо на овом мјесту њен читалачки савјет из *Смрти дисциплине*, уписујући га у властито ткање, непринципијелно и паралогијски, изван контекста у којем је дат, према моделу „неодлучивости значења“: „Најважнија ствар је, колико сам ја у могућности да кажем, у умјећу одустајања [is knowing how to let go]“ (Spivak 2003b: 34).

### 3.3.3. За и против нове компаратистике. Оспоравање са филолошких и афирмисање са мултикултурално-херменеутичких позиција

Са естетичких и поетолошко-компаратистичких, филолошких аспеката, теоријски и интерпретативни модели које нуде главне представнице и представници такозване нове компаратистике, Гајатри Спивак и Емили Аптер, као и Паскал Казанова и Франко Морети, дјелују тешко одрживим и легитимним. Указујући на нечиталачку и неумјетничку природу најснажнијих књижевнокултуролошких тенденција данас, уз непримјерену блискост хуманистике и глобализације, српска компаратисткиња Адријана Марчетић износи мишљење да је „нова компаратистика у Америци више геополитички него филолошки пројекат, а ситуација се слично развија и у Европи, поготову откако су постколонијалне студије и студије културе ушле и на европске универзитете. Потврђујући Ауербахову суморну прогнозу, идеја глобализма успешно осваја и филолошке науке у Европи“ (Marčetić 2015: 31). Неки од најкрупнијих проблема у конципирању новокомпаратистичке перспективе јесу потпуно скрајњивања књижевне умјетности и књижевно-критичког читања, асимилацијски потенцијали тезе о хибридности и креолизацији културе, те неупућеност такозваних социолошких читања попут Моретијевих „читања из друге руке“, које у крајњој инстанци доводе до покушаја конципирања нових денационализованих књижевних канона те нове историје књижевности као друштвене институције.

Адријана Марчетић с разлогом примјећује како нова компаратистика мелтингпота, мијешање и креолизација по латералном принципу, губљењем националних обиљежја, пријети новим видом хегемонизације и унификације. „У том смислу чини се да креолизација није много више до нови назив за старе појаве какве су империјализам и колонијализам“ (28).

„Узмемо ли ове две ауторке [Е. Аптер и Г. Спивак] као типичне представнице „нове компаратистике“, морамо закључити да ова врста компаративног проучавања књижевности није испунила не само високе стандарде традиционалне компаратистике, већ ни оне захтеве које је „нова компаратистика“ поставила самој себи: тражила је разноврсност, а завршила је у фаворизовању америчког културног модела, тражила је да се чује глас маргиналних и подређених, а завршила је у „хибридизацији“, тражила је политичку коректност, а завршила је у поништавању правих књижевних вредности“ (Marčetić 2015: 30).

Посебно снажан, и готово неоспоран аргумент против методологије и праксе нове компаратистике доноси пажљиво читање и критика Казановиног [Pascale Casanova], могло би се рећи, културолошког колонизовања српске књижевности и културе путем нетачности и

---

сјеверноамеричких домородачких племена против тзв. Дјуијевог закона [The Dawes Act, 1887], у којој је племенски вођа Џек Вилсон [Wovoka 1856-1932] користио израз *плес духова*. С обзиром да Спивакова експлицитно не потврђује метафорику, ризикујемо на овом мјесту слободно алегоријско читање, читавање, управо посвећивање дидактичком послу и *вјежбању имажинације* у којем Спивакова види крајње исходе властитих теоријских радова.

стереотипно заснованих интерпретација (Данила Киша). Адријана Марчетић закључује како „Казановиној „светској књижевној републици“, као и Моретијевој „новој књижевној историји“ првенствено недостаје филолошка дисциплина пажљивог читања самих књижевних текстова“ (178), чиме доводи у питање готово цјелокупни апарат такозване нове компаратистике као социологије књижевности и мултикултуралне књижевнонаучне дисциплине.

Ово је засигурно један од примјера са каквим проблемима се суочава постколонијална мултикултурална перспектива и тешко би се дала одбранити једном од Спивакиних превентивних теза, попут оне о „дисциплинарном страху“ као ретроградном књижевнонаучном елементу. Метрополитанска критика још увијек је без модела који би отворио поуздане увиде у разумијевање и репрезентовање културних традиција (полу)периферије, или пак историје компаратистике засноване на другим „локацијама поређења“ као што запажа и Џозеф Слотер (Slaughter 2018). Чекати на потпунију културну размјену, могло би значити и чекати да амерички компаратисти коригују своје ставове прихватајући аргументацију, на примјер, српских компаратиста, у надлазећој будућносној прошлости, футур антеријеру.<sup>116</sup>

Са традиционалних компаратистичких позиција новокомпаратистичка превирања и позиције заиста могу изгледати сувише радикалним односно недовршеним да би уопште били прихватљиви. Ипак, остаје да се види, вриједи ли за вјештинама и дисциплинама као таквима жалити? И како опасност дехуманизације претворити у оруђа нове хуманистике – поље на којем Спивакова плеше свој „плес духова“.<sup>117</sup> Није ли у деветнаестом вијеку западноевропска филологија готово до непрепознатљивости трансформисала до тада водеће вишевијековне моделе читања, реторику и поезику, засноване на аристотеловско-квинтилијанској основи, отварајући непозната поља национално и филолошки заснованих разумијевања култура и књижевности као, показало се, основа за будуће науке о језику и књижевности и саму компаратистику? Испоставило се, на несрећу ових „нових дисциплина“, да су наставиле културно послање својих претходница инаугуришући евро-америчку хуманистику за прву пратиљу либералног империјалног капитализма.

Доста већу склоност постколонијалној перспективи од Адријане Марчетић на пољу компаративног проучавања књижевности исказује Зоран Милутиновић, али, треба напоменути, на различитом материјалу, јер су Милутиновићеви увиди у утопијску постколонијалну перспективу изграђени првенствено на „учењу“ Едварда Саида. Милутиновићева утопијска пројекција будућности предвиђа ситуацију у којој читаоци постају осјетљиви за културне и идеолошке аспекте књижевни дјела те почињу да одбијају представе о „Другом“ које имају идеолошку функцију, а универзитетски програми књижевности постају истински компаративни „признајући тако равноправност различитим видовима испољавања универзалне књижевне компетенције и културно-специфичним облицима њене реализације“ (Milutinović 2006: 65). Пут је то ка проширивању компаратистичког канона и развоју истински мултикултуралне компаратистике преко постколонијалне критике књижевности. „Традиционални канон мора да буде проширен тако да експлицитно представи разноликост књижевне производње широм света, а имплицитно призна да вредности Запада нису једине које људски род познаје“ (67).

Идући саидовским стазама, Милутиновић трасира будућност постколонијалне компаратистичке перспективе. На том путу детектује, односно не пренебрегава неколико кључних проблема. Први од њих је одбацивања књижевности као специфичног естетског феномена. Милутиновић је мишљења да је за опстанак компаратистичког канона пресудно задржавање критеријума вриједности као основног и да при томе није од претјеране користи канон који би био састављен као збирка дјела из различитих култура сачињена по моделу

<sup>116</sup> На овај начин можемо схватити и недавни енглески превод студије *О новој компаратистици* Адријане Марчетић (А. Марчетић, *After comparative literature*, 2018).

<sup>117</sup> О постмодерним аспектима у радовима водећих постколонијалних критичара расправљамо у наредном поглављу.

политичке репрезентације (73-74). Сљедећи проблем тиче се формирања политика мултикултуралности као основе за нове компаратистичке каноне, односно, проблем традиционалне ексклузивности компаратистике. Српски компаратиста закључује како би у процесу измјене традиционалног евроцентричног канона новим мултикултуралним „који би више одговарао измењеном мултикултурном свету“ компаратистика „морала да одустане и од својих најстаријих темеља и од онога за шта верујемо да је било сврха њеног настанка. Истовремено, уколико га не замени, тешко да ће мирне савести моћи да настави да верује у своје темеље и у своју сврху“ (70).

Мултикултурална или постколонијална компаратистика своје уточиште, заправо утемељење и прибјежиште, може пронаћи у дискурсу филозофске херменеутике. Гадамерова херменеутика је, према Милутиновићу, чврсто тло потенцијалног синкретизма, језика превода или трећи језик односно „сусрета на трећем месту“. „Разумевање не подразумева потчињавање, него покушај да се моје становиште и становиште другог, кога хоћу да разумем, сретну на неком трећем месту, у трећем језику кристалне јасноће, како каже Тејлор, у оквиру веће целине која је између наших партикуларних становишта: „Истинско мјесто херменеутике је у овоме Између“ (Gadamer 1978: 329)“ (Milutinović 2006: 81). Милутиновић путеве за изградњу нове утопистичке хуманистике, на тражи попут Спивакове у самој академској пракси и дисциплинарним обртима (уп. Spivak 2003b), далеко више прагматичној него идеалистичкој, већ у потиснутој херменеутичко-филозофској традицији. Отуда и утопијска визија мултикултуралности која захтева и претпоставља могућност истинског дијалога.

„Ако мултикултуралност схватимо као механички збир различитих културних идентитета, који су међусобно толико несамерљиви да се међу њима не може успоставити никакав критеријум упоређивања или вредновања, и само им се може пружити могућност сразмерне репрезентације уз априорно једнако признање, онда идеја компаратистичког канона, који почива на самаравању, вредновању и утврђивању веза, престаје да бива могућна. Ако, међутим, мултикултуралност разумевамо у смислу онога *између*, оног новог хоризонта који се постепено обликује стапањем претходно постојећих партикуларних хоризоната, кроз дијалог који даје могућност за критичко осветљавање свих страна које у њему учествују, онда нема никаквих препрека на путу стварања мултикултурног канона. Колико год путовање до њега трајало, у коначном резултату можда ће се препознати оно што је у једном тренутку своје историје компаратистика сматрала својим највишим циљем: слика културног универзума“ (Milutinović 2006: 82).

Америчка постколонијална перспектива (Саид), новокомпаратистичка пост-постколонијална, неодлучива и у надолажењу (Спивак, Аптер) или социолошка компаратистика (Морети, Казанова) – било да их схватимо као вриједне прихватања са интерпретативно надграђених мултикултурално-херменеутичких и културолошких позиција (Milutinović 2006) или, пак, зреле за одбацивање са традиционалних компаратистичких и књижевно-научних перспектива (Marčetić 2015) – тезама о мултикултуралности и хибридизацији култура као идеалима, ако и отварају, дуго и пуно препрека, путовање ка рјешавању проблема неједнакости култура по питањима „расе“ и рода, можда и нације путем креолизација (која не би била асимиловање и брисање?), чак ни у идеалистичком и утопијском нацрту не нуде: а) на пољу умјетности, проширивање увида у књижевност као умјетност и њену естетску и хуманистичку суштину, редукујући књижевност на студију случаја и помоћно средство које је могуће читати и из друге руке; б) на пољу културе и друштвености: занемарују и потискује проблем класног и националног раслојавања, одбијајући приступати са материјалистичких позиција у корист академско-идеалистичких, либерално-капиталистичких и кад пледирају на инклузивност и признавање значаја „мјеста поређења“ (Спивак, Баба), иако се ово питање чини кључним у покушајима хуманизације глобалистичких тенденција.



Мултикултурална американизована инклузивност, макар у својим досадашњим издањима, демонстрација је нових облика ексклузивности, првенствено у образовним и научним институцијама, јер нити у најсмјелијим деконструктивистичким или утопистичким читањима, не покушава подривати, на глобализацији и асимиловању засновану капиталистичку стварност, садашњост и будућност човјечанства, чак нити у деконструкцијској перспективи *изнад*, или пак херменеутичком хоризонту *између* којима, чини се, због европског „племенитог“ поријекла, недостаје управо класно освјештана вертикална перспектива *између*?<sup>118</sup> Мултикултурална, креолизована, наднационална визија будућности човјечанства сама по себи, утопијским херменеутичким сусретом на трећем мјесту, тешко ће збрисати разлике између надмоћних и обесправљених, нити, између ограничених капацитета планете на којој човјечанство обитава и непресушне *жеље* за растом која је угрожава. Све ово заправо не значи да треба престати приповиједати и расправљати о потенцијалима херменеутике, мултикултурализма или традиционализма, компаратистике и нове компаратистике, поготово у можда и једином простору утицаја који још увијек, да ли све више номинално, преостаје књижевној критици и компаратистици, образовном академском простору.

На средишњем путу нове хуманистике, говоримо такође о утопијској перспективи, може бити образовање у методама и техникама брисања идеологије личног и групног стицања материјалног богатства, породичног наслједног права, приватног власништва и генерацијско-родовског гомилања богатства, потрошачких колективитета базираних на надметањима у (ре)продукцији и агресивности. Кратко, путем поступног изласка из либералног капитализма. образовање је то које може бити уведено, на примјер, и путем америчке компаратистике као моћног истраживачког кода. Смјерница су то којих нам је остао дужан Едвард Саид, и још нам дугује Гајатри Спивак упркос свим уложеним напорима јер њихов „идеализам“ није ишао у том правцу иако су практиковали управо културно-идеолошка читања. Један од поузданих путева био би курс књижевне умјетности као, ипак на првом мјесту, поља хуманог универзализовања људскости и човјечности, лијепог и доброг, равнотеже и реда, солидарности, а не само литерарности или неодлучивости као интелектуално преносивога и манипулативног материјала и вјештине, и макар примисао на могућност културе која није пресудно детерминисана евро-америчким културним кругом. Умјесто покушаја оживљавања, праведно или не, али де факто исцрпљених филолошких метода и дисциплина или пак спајања данас безнадежно компромитованих обласних студија, компаратистике и културологије, претужно оптерећених опасним појмом такозваног развоја или тржишта рада, усмјерити се некорумпираним моделима по-етичких и идеолошки освијешћених истраживања, оптерећених идејом праведног опстанка – идејом хуманости. Чини се заправо да постколонијалној (компаративној) критици као културно-идеолошком или културно-политичком моделу интерпретације културе и књижевности, осим самог бављења књижевношћу као умјетношћу и одустајања од научности и методичности, недостаје и чврста идеолошка и политичка потка, заправо, увјерење у могућност заснивања нове и истинске хуманистике. Да ли је повратак на хуманистичке позиције отежан и свеприсутним теоријским скептицизмом, најавама краја „историје“, „теорије“ и „нације“, глобалистичким аспирацијама постколонијализма, другим ријечима, ситуирањем постколонијалне критике као постмодерне теорије културе?

---

<sup>118</sup> Не пледирамо на овај начин, као што се може учинити, неком виду социјалног утопизма према начелу „поезије и политике коју ће сви писати“, већ глобалним политикама једнаких права и прилика без обзира на „расно“, родно, национало или класно „смјештање“ по начелу „поезију и политику би сви требали имати прилику да читају“. Дакле, не према поништавању индивидуалних и колективних различитости већ према хуманим политикама вредновања и категорисања, попут брисања разлика између сјеверњачке и јужњачке корумпираности једнако као и сјеверњачке и јужњачке изврности. Утопијском „брисању“ страна свијета и стереотипске географије

## 4. КУЛТУРА, ПОСТМОДЕРНИЗАМ И ПОСТКОЛОНИЈАЛНО ПРИПОВИЈЕДАЊЕ

Постколонијализам пледира на далеко ширу област истраживања од саме књижевности као умјетности и као науке. Видљиво је то како у избору предмета и материјала истраживања тако и у широкој културолошко-књижевној усмјерености интерпретативне теорије и праксе постколонијалне критике. У том смислу, прва кључна ријеч постколонијалне критике није књижевност, то је култура.<sup>119</sup> Једна од дефиниција постколонијалне критике могла би гласити да је то културолошко-књижевно истраживање докумената – историјских и савремених „текстова“ – који свједоче о природи и посљедицама мијешања култура и културним разликама у смислу хибридности култура потакнутих евро-америчким империјализмом и колонијализмом те сложених интерпретативних и „преводиличких“ процеса. Отуда су и појмови простора, смјештања, идентификације и интерпретације неки од средишњих за постколонијалну критику утврђивану на искуствима амбивалентности и разграђивања колонизаторског, односно колонизованог субјекта. Ново схватање културе које одбија евроцентричну визију линеарног и акумулативног карактера знања и историје у цјелини, израсло из свијести о хегемонизујућим а прикривеним посљедицама културе империјализма, те теоријско-критичком опојмљавању културних разлика, пресудно детерминише постколонијална теоријска и методолошка одређења, њене политичке стратегије и коначно њено „приповиједање“. Покушајмо сада појаснити овај уопштени закључак који изнесосмо на почетку поглавља у детаљима које сматрамо пресудно важним: постколонијалној реинтерпретацији појмова културе и културне разлике, те, с тим у непосредној вези, методолошким и епистемолошким упориштима постколонијалне критике у главним тенденцијама такозване постмодерне епохе.

### 4.1. Појам културе у постколонијализму

#### 4.1.1. „Цијепање колонијалног дискурса“ (Баба) у „историји садашњости која ишчезава“ (Спивак)

Расправљајући о идентитетским питањима критике и егзистенцијалном, али и идентитетском положају критичара стекли смо увиде у теоријско позиционирање постколонијалних критичара као интелектуалних експатрида (Саид) у такозваним дислокацијама и просторима „између“ (Спивак, Баба). Процес је то у којем постколонијални критичари своје егзистенцијално искуство експатријације претварају и поистовјећују са потезом измјештања теоријских полазишта на такозване позиције маргине. Нагињање ка маргини као сигурнијем склоништу, како од тотализујућих правила западњачког хуманистичког дискурса тако и од радикалног а немогућег нативизма, начин је на који постколонијализам настоји изградити властиту супериорну етичку, теоријску и коначно политичку позицију<sup>120</sup>. Идентитетско дислоцирање је својеврстан методолошки конструкт и мјесто смјештања теоријског и метонимијског хронотопа постколонијализма – као још увијек недискредитованог критичког

<sup>119</sup> И поред недвојбене стручне и дисциплинарне „припадности“ главних аутора постколонијализма науци о књижевности, односно студијама енглеског и компаратистици, њихова кључна дјела су и културолошког усмјерења. Мислимо, при томе, прије свега на Бабину књигу *Смештање културе*, Саидову студију *Култура и империјализам* те посљедње четврто поглавље Спивакине *Критике постколонијалног ума* „Култура“, на које се понајвише и реферишемо у овом дијелу нашег рада. Коначно, англофони академски простор краја двадесетог вијека обиљежиле су управо „студије културе“ и такозвани „културни обрт“ (в. Jameson 1998, Eagleton 2005, Kaler 2009: 55-67).

<sup>120</sup> Појам политичког на овом мјесту користимо у смислу устаљеном у англофоном (англо-америчком) хуманистичком академском дискурсу дакле са наглашеним активистичким претензијама.

гласа и ауторитета у културном наслеђу дискурса колонијализма – и замјена за немогуће враћање на мјесто изгубљеног претколонијалног стања. Тако и интелектуални кредо Хомија Бабе гласи: „Теоријски нова, и у политичком смислу кључна, јесте потреба да се мисли с оне стране наратива о изворним и иницијалним субјективитетима, и да се усредреди на оне моменте или процесе који се производе у артикулацији културних разлика“ (Баба 2004: 19). Ријеч је, дакле, о непрестаној и концентричној процедури идентификацијске замјене, потенцијала за разумијевање у, као што ћемо показати у наставку излагања, теоријској пројекцији просторно-временског стања дозиваног, између осталог, и у метафоричној односно метонимијској фигури коју користе Хоми Баба и Гајатри Спивак, фигури *future anterior*-а.

Глаголски облик пренесен из француске граматике (*le futur antérieur*), којем у енглеском језику кореспондира футур перфект [future perfect], а у српском је најближи глаголском облику (начину) футуру II, у овој деконструктивистичкој игри ријечи треба да послужи за означавање потенцијалног парадокса „будућег прошлог времена“. Метонимија је то која треба да послужи за измјештање изван поретка западњачког историзма, времена као уређене цјелине, измјештања које ови критичари сматрају јединим избором за приповједање о неисприповиједаном – о културним разликама. Коначно, оваква врста стилизовања је и обиљежје постмодернистичког текста који Лиотар [Jean-François Lyotard] (позивајући се на позно Витгенштајново дјело) назива „језичким играма“ (Liotar 1988: 18-21) без обзира колико упорно Спивак негирала властиту постмодернистичку „припадност“. Херменеутички је то проблем првог реда изражен у настојањима за интерпретацијским битисањем за другог, лишеног строгог бинарног опозиционирања на плану колонијално – антиколонијално, прошло – будуће. Временитост и просторност истовремено „изван“ и „унутар“ различитих култура, географија, историја и наратива (дисциплина и текстова) у покушају редефинисања културног наратива колонијализма – у настајању. Поред тога, теоријски су то процеси и интервенције које Баба описује као артикулације културне разлике и поновног уписивања традиције (Баба 2004: 19-20). Позиција је то, макар у случају Хомија Бабе, „наслијеђена“ и „научена“ читањем Фанона. Тако овај амерички критичар индијског поријекла ишчитавајући из Фанонове заоставштине „постколонијалне прерогативе“ биљежи:

„У чему је особена *снага* Фанонове визије? Она потиче, верујем, од традиције потлачених, од језика револуционарне свести према којој је, као што сугерише Валтер Бенјамин, „ванредно стање у којем живимо правило. Ми морамо доћи до схватања историје које томе одговара“ [Benjamin 1974: 83]. А изузетно стање је увек стање *настајања*. Борба против колонијалног угњетавања не само да мења правац западњачке историје, већ и оспорава њену истористичку идеју о времену као прогресивној, уређеној целини. Анализа колонијалне деперсонализације не само да отуђује хуманистичку идеју „Човека“, већ и оспорава прозирност друштвене стварности, као унапред дате слике људског знања. Ако је у колонијалном ванредном стању поремећен поредак Западњачког историзма, још дубље је поремећена друштвена и психичка репрезентација људског субјекта“ (Баба 2004: 86).

Постколонијални прерогативи ишчитани из Фанонове студије *Црна кожа, беле маске* полазишна су интерпретативна тачка Бабиног виђења културе и његовог критичко-теоријског практиковања. Фанонове описе колонијалног отуђења личности, на првом мјесту црних колонизованих Африканаца, Баба чита као покушај трагања за „дијалектиком избављења“. „Његово дело се цепа између хегеловско-марксистичке дијалектике, феноменолошког потврђивања Сопства и Другог и психоаналитичке амбивалентности Несвесног“. Фанонов покушај отклона од евроцентричног и логоцентричног дјеловања дискурса, свијест о текстуалној природи културних творевина, Баба интерпретира на сљедећи начин: „Док Фанон покушава овакве смеле, често немогуће, преображаје истине и вредности, искрзано сведочанство колонијалне дислокације, њеног измештања времена и личности, њеног загађења културе и

територије, *одбија амбицију сваке тоталитарне теорије колонијалног тлачења*“ (85. Подвукао Д. Д.).

Чини се да је одустајање од реалистичке/материјалистичке перспективе те од позиционирања у оном што види као владајући наратив једна од теоријско-методолошких премиса које Баба ишчитава или учитава, и покушава преузети из Фанонових текстова за потребе грађења властитих интерпретативних стратегија и метода.

„Фанон не поставља превасходно питање политичког угњетавања као повреде човекове суштине.(...) Он не поставља питање колонијалног човека универзалистичким терминима либерала-хуманисте (Како колонијализам крши Права Човека?), нити поставља онтолошко питање о Човековом бићу (Ко је отуђени колонијални човек?). Фаново питање није упућено таквој јединственој замисли историје нити таквом јединственом појму човека. Једна је од оригиналних и узнемирујућих одлика књиге *Black Skin, White Masks* то што ретко историзује колонијално писање. Нема владајућег наратива, односно, реалистичке перспективе, који пружају позадину друштвених и историјских чињеница на којој се јављају проблеми индивидуалне или колективне психе“ (Baba 2004: 87-88).

Из психолошких и идентитетских аспеката колонизације, из „амбивалентне идентификације расистичког света“ (89) Хоми Баба изводи појам културе, заправо ново аналитичко и теоријско позиционирање према појму културе. Тежећи конституисању нових интерпретационих оквира и културних политика, а читајући колонијалне текстове деветнаестог и почетка двадесетог вијека, Баба открива *модел цијепања колонијалног дискурса*. Кључно је то „откриће“ за ново поимање појма културе. Важан је при томе и начин на који Баба врши ово извођење, а добар примјер је његов есеј „Артикулација архаичног. Културна разлика и колонијални несмисао“ (1990) објављен и у *Смештању културе*.

Приликом контаката са културама колонија у пуном јеку енглеске империјалне моћи, у покушајима репрезентовања других и разумијевању сопства у контексту неумодљености, отвара се питање артикулисања културних разлика које у империјалним субјектима рађају потпуно неразумијевање, немудрост, обично само крик попут чувеног Куртовог „Ужас! Ужас!“ из романа *Срце таме* Џозефа Конрада [Joseph Conrad]. Тај амбивалентни немудрости моменат или „културни несмисао“ (појмовна конструкција посуђена из фројдовско-лакановске заоставштине) производ је, према Баби, двоструког ћутања које производи империјални дискурс. Једна је управо „завјера ћутања“ настала из политике енглеског империјализма, краја деветнаестог и почетка двадесетог вијека, да обавља свој империјализам у тишини, друго је ћутање колонизованих „које изриче једну архаичну колонијалну „другост“, које говори у загонеткама, потирући властита имена и властита места“ (230). Репрезентација културних разлика завршава у културном несмислу због немогућности разумијевања изазване ћутањем. Ипак, и управо због „несмисла“ за Бабу је то мјесто почетка разградње или цијепања колонијалног дискурса. Неумодљени информатор, попут личности аутора и њихових фиктивних приповједача или ликова (Џозеф Конрад као и његов Марло или Курт из *Срца таме*), говори из сасвим новог контекста. Суочен са потребом интерпретације и артикулисања културних разлика он губи поуздано тло под ногама, позицију свезнајућег ауторитета. Наслијеђе западне хуманистике више није у стању да адекватно одговори на захтјеве културних укрштања рађајући амбиваленцију и nelaгоду.

Према Бабиној интерпретацији, управо колонијални текстови уписују културну разлику у амбивалентности колонијалне културе, а главно питање гласи: „Шта бива од културног идентитета, од способности да се права реч стави на право место у право време, кад се укрсти са колонијалним несмислом?“ (233). При том укрштању култура у колонијалном дискурсу јавља се чудна дискурзивна фигура неодлучивости (239). Баба биљежи: „покушао сам да артикулишем исказни неред колонијалног присуства, писмо културне разлике. Оно се налази у извођењу на позорницу колонијалног означитеља у наративу неизвесности културног из-међу: између знака и

означитеља, ни једно ни друго“ (235). Теоријски и интерпретативни напор огледа се на овом мјесту у покушају артикулисања својеврсне феноменологије колонијализма путем анализе колонијалног дискурса. Главни предмет теоријске пажње је постављање питања културне репрезентације разлике која се неминовно јавља, бива уписана, а са постколонијализмом и ишчитана, у између-простору. „Међутим, колонијални је означитељ – ни једно ни друго – чин амбивалентног означавања, који дословно цепа разлику између бинарних опозиција, односно, поларности путем којих мислимо културну разлику. У исказном чину цепања колонијални означитељ ствара своје стратегије разликовања које производе неодлучивост између контраности или опозиција“ (237-238). У крајњој линији, оваквом интерпретацијом Баба детектује и маркира мјесто и процесе чијим прихватањем постаје немогуће више говорити о европском појму културе као хомогеном и јединственом, не искључујући његове хомогенизујуће и унификацијске интенције.

„Оно што је артикулисано у исказивању колонијалне садашњости – из-међу редова – јесте *цепање дискурса културног „комплекса владавине“* у моменту његовог исказивања ауторитета. То је, према Францу Фанону, „манихејски“ моменат који цепа колонијални простор: манихејска подела, две зоне које су супротстављене, али нису у служби „вишег јединства“. Фанонове манихејске метафоре одјекују дискурзивном и афективном амбивалентношћу коју сам приписао архаичном несмислу колонијалне културне артикулације, онако како се она јавља са својим означитељским рубом да би пореметила дисциплинарне језике и логике самог појма културе“ (Баба 2004: 243. Подвукао Д. Д.).

Хоми Баба (исто се може рећи и за Гајатри Спивак) појам културе смјешта у нестабилне просторе интерпретативних интервенција или интервенционистичких теоријских читања, у простор поновног дефинисања културне разлике откривен у колонијалним текстовима – у амбиваленцији и етичкој неодлучивости колонијалног дискурса.<sup>121</sup> Бављење културном и књижевном критиком за Бабу, макар номинално, има конкретан активистички смисао и сврху. Он је отворено заинтересован за „процес поновног уписивања традиције“ (20) преко опојмљавање културне разлике идентификацијом и теоријским позиционирањем у „из-међу“ моменту, позивајући на мишљење „с оне стране наратива“ (27), са директном намјером да постане стратешки „простор интервенције“ (30).

Виђење културе коју нуди Хоми Баба и само се опире потпуном историзовању културних докумената, реалистичкој перспективи и једном владајућем наративу. Осим, чини нам се, ако интерпретатор није постколонијални теоретичар културе. Узимање права и слободе за недовршеност, заправо недореченост – индиректно је правдајући „културним несмислом“ ишчитаним из колонијалних тектова попут Конрадовога<sup>122</sup> те „неодлучивошћу значења“ која из тог судара култура произилази – подсећа на традиционални хуманистички појам умјетника као креатора у слободном стваралашту у оквирима правила на чије успостављање и сам утиче. Бабине интерпретативне методе ближе су слободној филозофско-есејистичкој форми него књижевној и културној критици у традиционалном, научном или пак модерном смислу ријечи. Његово кориштење лакановске и/или деридијанске терминологије у процесу слободне надоградње, управо у стилу такозване „високе теорије“, оставља простора примједбама о интерпретативно-методолошкој произвољности типичној за постструктурализам или постмодерну. С једне стране, интерпретације су изузетно увјерљиве с обзиром на велику, готово потпуну необавезност у избору текстова и привидну необавезност у вођењу расправе, с друге стране, необично строге у

<sup>121</sup> На заједничким премисама Абдул ЏанМохамед [Abdul JanMohammed] гради тезу о тзв. „манихејској естетици“ или „манихејској алегорији“ као валути размјене између колонијалне материјалистичке праксе и колонијалне литерарне репрезентације која производи нефиксираност у продукцији културних представа и стереотипа (в. „The Economy of Manichean Allegory“ (1985) у Ashcroft et. al. (ed.) 2003: 18-23).

<sup>122</sup> О сродној методи, фигури *неодлучивости читања* код Спивакове било је говора у претходном поглављу.

захтјевају за повјерењем у интерпретатора као креатора и наратора с оне стране наратива, поузданог изасланика – управо теоретичара.<sup>123</sup> Стилске су то и креативне особености, заправо методе постмодернистичке „језичке игре“, још једног од кључних критичара постколонијалне критике, авангардне теоретичарке и „играчице“ Гајтри Чакраворти Спивак.

У радовима Гајтри Чакраворти Спивак чини се још тежим него у раду Хомија Бабе ухватити дискурзивни слијед и логику приповиједања. Њено сложено и испрекидано списатељско ткање, које сама описује као „авангардизам теорије“ (Spivak 2003a: 486), покушавамо на овом мјесту, макар сасвим грубо, довести у везу са појмовима културе и културне разлике претходно ишчитаним код Хомија Бабе. Неволје у интерпретацији Спивакиних текстова јесу у тражењу мјере између „преозбиљног“ и „неозбиљног“ схватања њених тврдњи, самих исказа, и коначно начина подношења аргументације, јер се чини да њен исказ понајвише функционише у провокацијама и крајностима. У оба случаја, велике су шансе да ће вас ова списатељица најгрубље „отрести“ са властитог шареног „ткања“. Отуда смо и у нашем тексту принуђени на исписивање великог броја термина под наводницима.

„У овој књизи [*Критика постколонијалног ума*. Д. Д.] често одступамо од усвојене научне или критичке праксе. Покушала сам да замислим и конструишем (не)могуће праксе, регрупишем класике у невероватна и дрска читања ради дисциплинарне критике (...) у ствари, трудила се да се изнутра дистанцирам од принципа ума, не приклањајући се ирационалност: стварање тупог угла“ (Spivak 2003a: 464).

Када је ријеч о појму културе, Гајтри Спивак је сасвим у дослуху са покушајима Бабиног конципирања својеврсне, ми би смо рекли феноменолошке а они деконструкционистичке, интерпретације културних разлика. Гајтри Спивак себе види као *проучаватељку културне политике*, а примарно питање на које тражи одговоре гласи „У чијем интересу се дефинишу разлике?“ (Spivak 2003a: 486). Сам појам културних разлика већ је неупитан, а тежиште потенцијалних интерпретација преноси се на политике културе. Кључно је, по свему судећи, при деконструктивистичким интерпретацијама филозофије (Кант, Хегел и Маркс), као и књижевности, историје или културе, којима је посвећена *Критика постколонијалног ума*, постављање питања културне репрезентације и начина (не)препознавања и одређења *културне разлике*. Са самог појма културе или чак културне разлике, Спивакова се усредсређује на опис и ишчитавање идеја и идеологија које, рекли би смо, „круже“ у текстовима око културне разлике. Стога, не одричући се експлицитно историјског приступа, расправу о култури, темпорално гледано, позиционира на нешто другачијем плану. За разлику од бављења питањем „како су ствари стајале некад“, односно филозофијом, књижевношћу или историјом, појам културе сврстава у бављење „историјом садашњости као диференцирајућим догађајем: шифра 'наша култура'“ (441).

Несумњивој, донекле и специфичној историчности у приступу и интерпретацији култура и књижевности Едварда Саида – заправо у оној мјери у којој се Саид ослања на богато компаратистичко наслеђе те под властитим успостављеним претпоставкама о „преклапајућим територијама и преплетеним историјама“ – Гајтри Спивак претпоставља слободне „језичке игре“ у интерпретацији и опису културе путем метафоре текстила, ткања – друштвеног текста у

---

<sup>123</sup> Бабина читања (ишчитавања и читавања) приказана су овдје преко главног идејног тока њиховог. У самим радовима излагање обично долази у наносима, а разумијевање је отежано и честим захтјевима за, готово механичким, прихватањем паралела са деридијанско-лакановских примјерима-цитатима који служе извођењу појмовља или конструисању аргументације. Баба разуђеност властитог дискурса те „слободан“ избор текстова за интерпретацију шармантно правда као властити „укус за супротности“ (Baba 2004: 250) који може бити схваћен као теоријски одговор доминацији империјалног културног дискурса и обрасца. На несрећу читалаца склоних егзактним интерпретацијама, плодом нису уродили савјети које је Баба добио од Терија Иглтона: „Наговарања Терија Иглтона у Оксфорду да се држим материјалистичког начина показала су се као крепак [sturdy] савет“ (Baba 2004: 9).

садашњости која нестаје. „Чини се да смо овде директније представљени у тексту друштвеног, и у друштвеним наборима текста. Ту је журни ход назива: колонијално, постколонијално, Нови имигрант, хибридно, транснационално; постмодерно, субалтерно. 'Наша култура'" (485-486). Напомињемо да претходни цитата није тек фуснота или дигресија већ представља дио интегралног излагања (макако ово парадоксало звучало када је Спивакова у питању) и да се готово по правилу јавља у тренуцима напетости, као лом и прекид, иако читалац с разлогом очекује проширивање и потврђивање аргументације. Потврђивање и наставак аргументације којима би се могло појаснити списатељско и пресудно одредити читалачко опредјељење, али је ломљење „догађај“ до којег у оваквим моментима обично долази.

Упоредно гледано, Саидовом линеарном, иако изукрштаном и испрепоклапаном, виђењу појма културе као издиференцираног и хетерогеног и неизбјежно са историјским предзнаком, Спивакова додаје инсистирање на темпоралном моменту у процесу саме њене интерпретације, елиптичну али и даље хоризонталну визију са повратним дејством чији се крај не види. (И да завршимо са геометријским компарацијама!).<sup>124</sup> Спивакин фокус је на „покретљивости“ култура и неопходној истовременој „покретљивости“ интерпретацијских и сазнајних (теоријских) интенција: култури на дјелу као, како сама биљежи, „игри разликовања“.

„Стога је више него корисно подсетити се, још једном, да је „култура“ и регулатор начина на који стичемо знање: Фукоов чувени капацитет-да-се-зна дублет: *pouvoir/savoir* као способност да се зна, јесте култура на темељном нивоу. (Наравно, Фуко користи другачије речи, најочљивија је „дискур“). С тог становишта, таксономије културе су могуће и корисне. Али свака култура на делу је игра разликовања (ако можете да одвојите рад и игру) од тих таксономија. Ово није постструктуралистичка изјава. Просто речено: као што је кориштење језика игра разликовања од речника. Али, речници су могући и корисни. Никаква *langue-parole* или систем-процес дистинкција не може ухватити ту игру, културу на делу. Жива култура је стално у покрету, стално се мења. Нема никаквог разлога да се због тога предамо. Ми свој рад обављамо свесни тих граница моћи авангардизма теорије“ (Spivak 2003a: 486).

Могло би се са доста извјесности тврдити да теорију о расцјепу дискурса културног комплекса владавине Хомија Бабе, у *Критици постколонијалног ума* Гајатри Спивак надограђује и проширује путем теоријског „разликовања“ модернизма и постмодернизма. Идеја од које полази у своме раду, а свакако није сасвим нова, конкретно и гласи „да је сваки расцеп понављање, да такозвани постмодернизам обухвата епистемолошке праксе које сасвим одговарају модерни“ (465). Покушај деконструкције појма културе Спивакова отвара и држи у напетости ишчитавањем утицајног есеја Фредрика Џејмсона [Frederic Jameson] „Постмодернизам или културна логика позног капитализма“ [„Postmodernism, or, the Cultural Logic of Late Capitalism“ 1984], што је у директној вези са њеним интерпретацијским, идејним и политичким стратегијама.<sup>125</sup> Реинтерпретацијом и стављањем знака питања над насловом Џејмсоновог есеја, Спивакова преиспитује тезу америчког марксисте о специфичној међузависности постмодернизма и културне логике касног капитализма, сматрајући упитним тезе о потпуној упоредивости материјално-економских са културним процесима. „Транснационална писменост задржава апстрактно као такво, економско, попут палимпсеста. Ипак, она не може да игнорише несводиву хетерогеност културног у име 'културне доминанте' само зато што је доминанта“

---

<sup>124</sup> Сугеришемо на овом мјесту тезу о смјени традиционалног или пак модерног хијерархизованог *вертикалног* насупрот покушајима дехијерархизованог постмодерног и *хоризонталног* виђења историје и културе (уп. Nassan 1982).

<sup>125</sup> С обзиром да је Фредрик Џејмсон једна од кључних личности и ауторитет марксистички оријентисане англо-америчке културне и књижевне критике, отуда Спивакина потреба да се у поглављу *Критике постколонијалног ума* „Култура“ и разрачуна са Џејмсоновим поставкама, истовремено релативизујући и понављајући његове тезе, може тумачити као стратешки и политички избор, као дио процедуре рушења старог и успостављања новог ауторитета.

(Spivak 2003a: 444). Иако не успијева да понуди јасно алтернативно објашњење, Спивакова одбија да мисли о бинарним релацијама модерне и постмодерне са раним и позним капитализмом, одбијајући на тај начин и могућност властитог идејног и идеолошког сврставања. Мишљења смо да је Спиваковој веома стало да уздрма више сам ауторитет Џејмсона као водећег америчког марксистичког књижевног критичара него његове тезе, тврдећи да Џејмсон својим приступом, у крајњем исходу, лишава марксистичку критику одговорности.<sup>126</sup> Отуда закључује да „жртве економске постмодернизације нису културалистичке; оне нас уче да не скрећемо поглед са прекрижене капиталне логике постмодерности. Поента није у томе да о капитализму мислимо добро и лоше у исто вријеме“ (545), као што то према Спиваковој чине Џејмсон и марксистичка књижевна критика. Чини се да Спивакино деконструктивистичко читање на овом мјесту испољава, прије свега, своје снажно, управо деструктивно дејство.

*Критика постколонијалног ума* је као и већина Спивакиних радова, у првом плану, заправо на истом приповједном плану, и критика колонијализма и постколонијализма, као и модерне и постмодерне у епистемолошком и методолошком смислу. Културна разлика као расцјеп који је маркирао Хоми Баба мјесто је укрштања, а за Спивакову и својеврсно мјесто наставка и продужавања расправа на тему културе. Једна од последица оваквих теоријских стратегија видљива је у чињеници да је за Гајатри Спивак референцијалност истовремено и константно и аутореференцијалност. Тако је могуће разумјети и један од аспеката њеног концепта „историје садашњости у ишчезавању“. Задржавајући позицију потенцијално објективног критичара постколонијалних теоријских интенција и политика, њена критика упорно успоставља и план аутокритике у смислу сталног осврта на тренутне тенденције у англофоним теоријским проучавањима културе и књижевности. Резултат тога је и чињеница да је у својим критикама, у својим „језичким играма“ најоштрија према ономе до чега јој је највише стало и чији је предводник – према појединим интенцијама феминизма и оног што назива елитним постколонијализмом. „Један од алармантних процеса недавне прошлости јесте талас академско-културолошког „постколонијализма“ који чини се заплъскује елитне мигранте у Европи. (...) Чини се да је елитни 'постколонијализам' стратегија сопственог диференцирања од расно потлачене класе исто онолико колико и говорење у њено име“ (Spivak 2003a: 488).

Друга, можда и озбиљнија последица постмодернистичког виђења *расцјена* као *понављања*, управо нераздвојна од претходне, на коју су скренули пажњу поред „деконструисаног“ Џејмсона и „оцрњени“ марксистички критичари попут Бените Пери [Benita Parry] и Ајџаза Ахмада [Aijaz Ahmad], лежи у потенцијалној идејној колаборацији постколонијализма са идеологијом савременог глобалног капитала – постмодерни као понављању модерне. Стога је још увијек отворено питање, да ли се и у којој мјери овакве хуманистичке интенције којих је итекако свјесна и Гајатри Спивак, могу назвати, као што то тврди Кваме Апија [Kwame Anthony Appiah], дијелом „*компрадорске* интелигенције“ (Appiah 2003: 119). Спивакине увиде у природу постмодерне теорије и постмодернизма није могуће у потпуности поистовијетити са њеним критичким интенцијама и идејама, ма како то парадоксално звучало, нити је сам њен рад могуће изједначити са великим и разгранатим корпусом академског постколонијализма. Несигурност у читању и разумијевању Спивакиних текстова је сасвим извијесна, ако ни због чега другог онда због опскурности њеног стила.

Алегоричност теорије Спивакин је ослонац и списатељски „избор“ номинално преузет из деридијанског и демановског деконструктивистичког учења: „Пресечене нити. Овде покушавам

---

<sup>126</sup> Њени напори су и на овом мјесту више усмјерени преформулисању и редиговању питања и теза од „политичког интереса“ него истраживању и учествовању у дијалогу, па се стога и сами морамо запитати понајвише зашто су одређене ствари од интереса. „Иако постоји жеља да се 'постмодернизам' прогласи расцепом, он је такође и понављање. То је део механизма продукције тог термина, делимични циљ мог истраживања, и ја ћу из тога извући политичку поуку“ (Spivak 2003a: 446).



да уђем у мрежу текст-илности, онако како се она тка у друштвени текст као садашњост која нестаје“ (Spivak 2003a: 465). Како разумјети теоријску концепцију „ка историји садашњости у нестајању“ на којој Гајатри Спивак у „методолошком“ смислу базира своје интерпретацијске напоре? Спивакова инсистира на покушајима описа културних текстова колонијализма укрштајући их са описом и критиком савремених књижевнотеоријских текстова? Покушајмо то појаснити путем оног што видимо као заједничку теоријску основу Бабинић и Спивакиних читања, а то је *хронотон* заправо *топохрон* културне разлике, уједно топохрон постколонијализма. Инверзија Бахтиновог појма заправо је, као што ћемо видјети, Бабина интервенција. Овом игром ријечи амерички културни теоретичар, мишљења смо, настоји акценговати постколонијално теоријско давање предности простору и просторним метафорама над временским, односно историјски заснованим начином мишљења.

Појам простора или просторни појмови (географија империјализма, Запад, Исток, Оријент, Окцидент, маргина, центар, разлика, дијаспора, локација и дислокација), односно појмови културне и историјске географије, спадају у групу повлашћених и кључних за постколонијалну критику. Простор је за постколонијалну критику увијек и истовремено простор-вријеме, преточен у нове појмовне конструкције као што су дислоцирање, измјештање, егзистенцијално али и интелектуално експатридство. Трагање је то за теоријско-методолошким полазиштима и ослонцима којима би било отворено поновно испитивање дискурса филозофије, историје, књижевне историје и културе уопште. Поновно испитивање као поновно уписивање традиције, али лишено анализа путем озлоглашених антонима, бинарних опозиција или простог негирања историчности, евроцентричности и западног појма и дискурса културе. Другим ријечима, за постколонијалне критичаре спиваковско-бабинске оријентације (рецимо већ сад постмодернистичке или авангардне), за интерпретације које би водиле новом „истинитијем“ писању о културама кључно је питање контекстуализовања култура и културних разлика као предмета анализе, али и истовремено (или прије свега!?) „реконтекстуализовања“ саме анализе, новог и авангардног просторно-временског уписивања текста. Говорећи са методолошко-дисциплинарног аспекта, ријеч је о процедури успостављања постмодернистичког теоријског текста. Иако чиста и сужена појмовна анализа чини се да нас удаљује од суштине ових релација, није ли то је управо оно што Баба износи у закључку *Смештања културе* као сажетак властитих теоријско-писатељских настојања?

„Покушао сам, дакле, да означим *постколонијалну 'исказну' садашњост* која иде с ону страну Фукоовог читања задатка Модерности као оног што пружа једну онтологију садашњости. Покушао сам да отворим, још једном, културни простор у темпоралном удвостручавању знака и симбола (...) Покушао сам да пружим један облик писања културне разлике усред модерности која је непријатељска према бинарним границама: било да су оне између прошлости и садашњости, споља и унутра, субјекта и објекта, означитеља и означеног. Ово *простор-време културне разлике* – са својом постколонијалном генеалогijом – брише 'окциденталну културу здравог разума коју је Дерида згодно описао као 'онтологизовање границе између споља и унутра, између биофизичког и психичког““ (Baba 2004: 452. Подвукао Д. Д.)

Шта је и шта представља за Хомија Бабу и Гајатри Спивак тај *топохрон* културне разлике, то „простор-време културне разлике“? Уписивање културних разлика као догађајност, покретљивост, неодређеност у тренутку уписивања и интерпретације са перспективом долазећег. Да ли је то пут, управо метод за писање културне разлике са „између“ позиција које не би и само било подређено традиционалном евроамеричком дискурсу културе (културне теорије тј. постмодернизма „Првог свијета“) нити би се ослањало на покушаје које виде као нативизам

(марксистичке теорије „Трећег свијета“) <sup>127</sup>. Реконструкција историјског и културног као догађај постколонијалне исказне садашњости која опсеђа Бабу, на првом мјесту проблем је апоријског конципирања методе, истовременим дестабилизовањем могућности успостављања чврстог методолошког система. Да ли су у питању истинске новине и увиди или су на дјелу авангардна искрења теорије ради теорије?

„У отварању ових 'стапања' Модерности постаје видљива постколонијална противмодерност. Оно што Фуко и Андерсон опоричу као 'ретроверзију' настаје као ретроактивност, облик културне реинскрипције која се *враћа ка будућности*. То ћу назвати 'пројективном' прошлосту, обликом *futur anterior*. Верујем да без постколонијалног временског заостатка дискурс Модерности не може да буде написан; с *пројективном прошлосту* он може да буде поново уписан као историјски наратив другости који истражује облике друштвеног антагонизма и противречности који још нису представљени на прави начин, политичке идентитете у процесу образовања, културне исказе у чину хибридности, у процесу превођења и превредновања културних разлика“ (Baba 2004: 453).

Фигура *futur anterior*-а (прошло будуће вријеме) коју на овом мјесту користи Хоми Баба у смислу конципирања такозване пројективне прошлости као метода за уписивање историјског наратива Другости, такозваног постколонијалног временског заостатка, веома је честа и у Спивакином писању, и то у придјевском облику *future anteriority*. Спивакова при томе, било у озбиљном било у ироничном тону, пророчки најављује тренутак „на-долажења“ [„to come“-ness, “to comeness”] њеног концепта отворене будућности у теоријском и активистичком смислу, незамисливе али мисливе будућности, било као нове дисциплине у настајању, компаратистике, марксизма, или пак „женске колективности“ (в. Spivak 2003b).

Прошло будуће вријеме или историја садашњости у ишчезавању, ако смо добро разумјели, јесте и најав парадоксалног стања и статуса дисциплине које ће доћи или је требало да дође, у најави је, прије нечега што ће се десити у будућности са дозом неизвјесности у смислу прошлог будућег времена као немогућег, за чије успостављање су предуслови готово неоствариви? Својеврсно је то тематизовање напора за отклоном од евроцентричне империјалне конструктивистичке симболизације, али и властитих идентитетско-теоријских амбивалентних позиционирања и ситуирања. Управо симптом стања у које постколонијализам као теорија и интерпретативна пракса истовремено упада и настоји га превладати, понајвише иронијом и теоријом.

У покушајима отклона од замисли о јединственом схватању историје и јединственом појму човјека, које су у основи европског појма културе, и идентитетско-теоријском изласку из такозваних евроцентризма и логоцентризма, овакав теоријски захват чини се дубоко авангардним и постмодернистичким. Зато на теоријском и интерпретативном плану постколонијали критичари попут Бабе и Спивакове упорно чине скок и настоје измјестити просторно-временску перспективу у вријеме привидног парадокса футура II, у поље неодлучивости и нарушавања хронолошког поретка коју симболизује граматички облик будућег прошлог времена. Као што смо већ поменули, Спивакова иде корак даље творећи придјев од израза футура прошлог, *future anteriority* као „будућа прошлост“, стална покретљивост и живост културе као и њених интерпретација. Читалачко или интерпретацијско учешће у овако заснованим теоријским „језичким играма“ остварује се прихватањем самих правила игре која постколонијални критички дискурс непрестано производи и руши.<sup>128</sup> Критике против оваквог одузимања тла под ногама изречене су једнако против постструктуралистичке основе постколонијализма, попут интенција

<sup>127</sup> Опозицију између дискурса такозваних Првог и Трећег свијета проблематизовао је марксистички критичар Ајмаз Ахмад (в. Ahmad 2000: 43-71; 287-318).

<sup>128</sup> На овом мјесту немамо простора за продубљење бављење питањима односа идентитета то јест идентификовања и приповиједања којима је посвећен значајан дио студије Пола Рикера *Сопство као други* (в. Рикер 2004).

о крају историје и крају „великих прича“, као и против постмодерног отклона од напора за сагледавањем друштвено-историјске стварности те бијега у, декаденцији и конформирању склону, теоријску или научну стварност.

Завршимо овај дио текста ипак нешто јаснијим Бабиним завршетком *Смештања културе* у којем овај аутор синтетизује постколонијалне теоријске и интерпретативне прерогативе. Упућујући, још једном, на актуелне проблеме етике и херменеутике културе и књижевности, и поред засићености властите теорије иронијом, његова визија је, изненађујуће, идеалистичка: „Оно што је кључно за овакву визију будућности јесте веровање да морамо не само да мењамо *наративе* наших историја, већ и да преобразимо наш осећај тога шта значи живети, бити, у другим временима и различитим просторима, и људским и историјским“ (Баба 2004: 459).

#### **4.1.2. Амбивалентно становиште Едварда Саида: култура као продукт „преклапајућих искустава“ и „изукрштаних историографија“**

Широки захват једне од најзначајнијих културолошких и књижевно-критичких монографских студија Едварда Саида *Култура и империјализам* (1993) тиче се дубоких и незаобилазних утицаја империјализма на културу и једнако томе на начине интерпретације књижевности и културе. Главно методолошко обиљежје ове обимне студије је потенцирање веома упитног реципроцитета у културној размјени, израженог у ослањању на бинаризам између *империје* и *отпора империји* на којем је заснована ова књига. Утицај империјализма на културу Саид, за разлику од Бабе, сматра мање прећуткиваним, а више превиђеним када пише: „Култура империјализма није била невидљива, нити је икада покушавала да прикрије своје овоземаљске везе и интересе. Главни токови те културе довољно су јасни, па смо зато кадри да приметимо како о њима постоје веома подробне забиљешке, али и то да им не поклањамо довољно пажње“ (Said 2003: 25).

Путем увида у природу империјалне историографије, њеној утемељености као дискурса моћи и хегемоније над културама потлачених, стварањем и одржавањем стереотипних представа о другима у сврху оправдавања западњачких колонијалистичких претензија (којима је посвећен и *Оријентализам*), Саид долази до тезе о потреби за реформулисањем и ревидирањем традиционалног западњачког појма културе. Међутим, то потенцијално реформулисање је, чини се, на режиму чекања, у припреми, у штампи, и није тако строго као што би се можда очекивало. Саид веома суптилно настоји да не одриче европском појму културе његове хуманистичке, етичке и естетичке димензије. Стога у његовим тумачењима појам *културних разлика* (Баба, Спивак) бива преклопљен термином *историјског искуства империјализма* утемељеним управо на опозицијама између империјализма и културе као и нивелишућим релацијама између доминације и отпора.

У више наврата биљежи, за њега веома значајну примједбу, како је сваку хегемонију империјализма у свим временима неминовно пратио и отпор том хегемонизму приближавајући ове двије силе истој појмовној и вриједносној равни.

„Гајим (вероватно илузорну) наду да би историја империјалне пустиловине, *преведена на језик културе*, можда могла да послужи као илустрација, а можда би чак могла и да застраши. Иако је империјализам незаустављиво напредовао током деветнаестог и двадесетог столећа, отпор империјализму такође је нарастао. Покушавам, дакле, да методички прикажем те две силе заједно“ (Said 2002: 28).

Односно, још конкретније „предмет ове књиге биће „западна“ доминација и отпор који је изазвала“ (2002: 51). Саидова главна интенција није критика империјализма *per se* као што то чине Сезер и Фанон, нити реисписивање историографије отклоном од реалистичног дискурса

империјалне културе и историографије попут Бабе и Спивакове, већ напротив превођење на језик културе.<sup>129</sup>

Једна од Саидових кључних теза гласи да је управо историјско искуство империјализма, као један од главних предмета и његове студије, заједничко историјско искуство Западњака и Источњака те се при интерпретацијама мора водити рачуна о преклапајућој природи културних поља и изукрштаности историографија. Саид је и на овом мјесту веома јасан када пише, мада по обичају властитим увидима придаје револуционарне заслуге игноришући искуства марксистичких увида у природу колонијализма:

„Занемарити, или на неки други начин одбацити та преклапајућа искуства Западњака и Источњака, ту међузависност културних поља у којима су колонизатор и колонизовани живели заједно и међусобно се борили путем пројекција и супарничких географија, приповести и историја – значи превидети оно суштинско у свету прошлог века. Сада смо по први пут у могућности да историју империјализма и њену културу не проучавамо ни као монолитну, ни као редукционистички разодељену, одвојену, посебну (...) жељу да се говори слободно и без баласти неправедне доминације. Та снага се, међутим, може разумети једино историјски: због тога моја књига покрива тако широк географски и историјски опсег“ (Saïd 2002: 23-24).

Саидова, назовимо је на овом мјесту, тежња за универзалистичком хуманистичком објективношћу, академској просвјетитељској коректности и изузетно помирљив тон када говори о империјализму готово је незамислива код претеча постколонијализма Еме Сезера или Франца Фанона. Поред тога, иако је ријеч о итекако живом феномену који се наставља у неоформацијама,<sup>130</sup> Саид појам империјализма у својим културолошко-књижевним студијама неповратно фиксира у прошлост, не само избором тема (јер понегдје сеже до савремености и проблема империјалних стремљења САД-а) већ више наративним историзовањем теме империјализма, приповиједањем са „историјске дистанце“, промовишући својим примјером свијетлу страну евроцентризма, управо историографски идеал објективности. Његово двоструко идентификовање и интелектуално експатридство на овом примјеру више нагиње ка англоамеричкој академској и хуманистичкој традицији у којој се, коначно у пуној мјери језички, текстуално, интелектуално и каријерно остварује.

Говорећи о властитој опредјељености Саид наводи да потицај за писање не долази од ретроспективне осветољубивости већ од појачане потребе за везама и повезивањем, те да би већина људи требало данас да увиди како је „историјско искуство империје наше заједничко искуство. Задатак нам је да га опишемо као искуство које припада Индијцима и Британцима, Алжирцима и Французима, Западњацима и Африканцима, Азијатима, Латиноамериканцима и Аустралијанцима, упркос ужасима, крвопролићу и осветољубивој огорчености“ (Saïd 2002: 25-26). Начелно гледано, ријеч је о готово неспорним тврдњама, али ако заостримо наше захтјеве до краја, неминовно се излажући искључивости, могли би смо дати примједбу да усмјереност, интензитет и посљедице заједничког историјског искуства империје јесу сасвим неравноправне и са трајним, обрнуто пропорционалним, материјалним и културним посљедицама. Саидова позиција свезнајућег приповједача потврђује се на овом мјесту још једним довођењем у исту

---

<sup>129</sup> Друга је ствар потенцијалне „дијене“ овакве врсте „превођења“ које је постало једно од сталних мијеста критике Саидовог дјела од стране изразито марксистички настројене књижевне критике. Оваквом аргументацијом отвара се и проблем нивелисања и изједначавања сасвим неравноправних учинака империјализма и отпора империјализму у материјалном и културно-научном смислу и пољу (в. Parry 2004; Ahmad 2000).

<sup>130</sup> Чињеница је то које је Саид итекако свјестан, а трагове оставља у другом највећем корпусу својих радова, поред књижевнонаучних, а то су политичке студије, чланци, интервјуи и мемоари који се понајвише баве такозваним „палестинским питањем“, попут његових књига *The Question of Palestine* 1979, *After the Last Sky* 1986, *Out of Place: A Memoir* 1999.

раван империјалних и потлачених субјеката, када реторичким и стилским захватом ефектно завршава претходни исказ готово равномјерном подјелом одговорности између хегемона и подређених: „упркос ужасима, крвопролићу и осветољубивој огорчености“. Саид је уистину, на моменте, велики мајстор стила. Чини се да право на историјско-културолошко амнестирање империјализма и колонијализма на етичком плану полаже ослањањем на властито незападњачко поријекло и западњачку књижевокритичку интерпретацијску и естетску традицију. Обоје сматрајући неупитним.

Начелно и сасвим уопштено дефинисање империјализма говори о Саидовом дистанцирању од историјско-материјалистичке критике империјализма као система и као феномена, али истовремено и о Саидовом амбивалентном осјећању припадности те критичком и списатељском смјештању на наслијеђене позиције и искуства такозване империјалне, неминовно европске, историографије. „На оном најосновнијем нивоу, империјализам значи мишљење о земљи, настањивање на земљи и власт над земљом коју не поседујемо, земљом далеком, земљом коју настајују и поседују други“ (46). Оставићемо по страни један фини, романтичарски патос дефиниције империјализма, иако је ријеч о најсвирепијем и најдуговјечнијем друштвено-историјском феномену у историји човјечанства, којем се не назире крај. Надаље, продужетак дефиниције такођер је дат у традиционалном „природно-научном“ енциклопедијском стилу: „Термин 'империјализам', како ћу га овде користити, означава праксу, теорију и став доминантног метрополског центра који влада удаљеним територијама; 'колонијализам' који је готово увек последица империјализма, представља стварање насеобине на удаљеној територији“ (49). Прецизно, свеобухватно и донекле искључујуће за непризнате субалтерне историје, језике и гласове изван граница метрополитанске културе, академије и језика.

Саидово тумачење појма културе, у крајњој линији, захваљујући егалитаристичком приступу и самјеравању империјализма и отпора империјализму може бити ишчитано и као притајени одговор на тенденције које производе радикаломатеријалистички засноване анти- и постколонијалистичке интерпретације културе од којих Саид истовремено и одступа, али се по потреби и позива на њих (нпр. повремено ослањање на Маркса и Грамшија у *Оријентализму*). Саидова забринутост за потенцијално поништавање наслијеђа западне хуманистике, естетичких и етичких, културних и књижевних вриједности у цјелини, није без основе ако при томе мислимо на искључивост антиколонијалног дискурса. Повратни учинци западњачке културе, истинске еманципаторске тенденције у којима се остварује Саидово егзистенцијално и теоријско идентификовање у великој мјери обликују његово виђење културе. Међутим, оно што, чини се пресудно, детерминише његове ставове јесте управо nelaгода или амбиваленција коју исказује у покушајима дефиниција главног појмовља, односно изузетно сложеног односа културе и империјализма. Саид стога нуди неколико, међусобно изукрштаних, а у извјесној мјери тешко спојивих дефиниција културе:<sup>131</sup>

„Култура' је реч која код мене означава две ствари. Прво, она обухвата све оне области, попут вештине дескрипције, комуникације и репрезентације, које су донекле независне од економске, друштвене и политичке области, и углавном постоје у естетским формама којима је задовољство један од главних циљева (10). (...) Моћ да се приповеда, односно моћ да се спречи настанак и појава других приповести, веома је важна за културу и империјализам; она конституише једну од најважнијих спона између културе и империјализма. И што је најважније, велике еманципаторске и просветитељске приче покренуле су народе у колонијалном свету да устану и збаце потлаченост; у исти мах, ове приче су уздрмале многе Европљане и Американце, као и саме протагонисте, те су и они почели да се боре за нове приче о

<sup>131</sup> Полазиште за наше критичко читање Саида дугујемо критици Саида од стране Ајјаза Ахмада изреченој у књизи *У теорији: класе, нације, књижевности* [In *Theory: Classes, Nations, Literatures*, 1992] коју сматрамо у великој мјери релевантном, а тиче се понајвише Саидовог методолошког приступа, идејних полазишта и дефиниција (в. Ахмадову примједбу о три Саидове неспојиве дефиниције оријентализма у Ахмад 2014: 465-469).

једнакости и људској заједници. Друго, а то друго је готово неприметно, култура је концепт који укључује један пречишћујући и узвишени елемент; она је, како је шездесетих година деветнаестог века рекао Метју Арнолд, складиште оног најбољег знања и мишљења сваког друштва. Арнолд је веровао да култура не може сасвим неутрализовати, али да може ублажити разорно деловање модерног, агресивног, трговачког, брутално урбаног живота“ (Said 2002: 11-12).

Питање је како схватити истовремено афирмативно и критичко представљање Западног појма културе? Да ли као дјелимично неутралишуће и критичко по чињенице хегемонијског дејства западних културних интенција или би га требало разумјети више као амнестирање западне хуманистике, умјетности, историографије и књижевности од саучесништва у империјалним подухватима? Донекле помаже Саидов продужетак тезе у виду упозорења да културу не треба посматрати као карантин изолован од својих овоземаљских веза већ као неку врсту позорнице „на којој се различити политички и идеолошки циљеви узајамно подстичу“ (12), односно „као поље изузетно разноликих подухвата“ (13-14), ма шта се под тим плуралистички и еклектички конципираним исказима мислило.

„Проблем је што ова идеја културе не укључује само поштовање властите културе, него и став да је она на неки начин одвојена од свакодневног света зато што га надилази. Због тога већина професионалних хуманиста не уме да повеже с једне стране дуготрајне, грозоморне свирепости ропства, колонијалног и расног угњетавања и империјалног потчињавања, и с друге стране поезију, прозу и филозофију друштава у којима такве свирепости постоје. Једна од мучних истина коју сам открио радећи на овој књизи јесте чињеница да се од свих британских или француских уметника којима се дивим само неколицина није слагала са идејом 'потчињених' или 'нижих' раса, с том преовлађујућом идејом које су се чиновници беспоговорно држали током владавине Индијом или Алжиром. (...) критичари су њихове идеје о колонијалном ширењу, нижим расама или 'црнчугама' врло често потискивали у неке одсеке сасвим другачије од културе, док је култура остајала узвишена област делања којој су ови писци 'истински' припадали и у њој стварали своја 'заиста' важна дела“ (Said 2002: 13).

Проблему интерпретације културних феномена Саид придаје велики значај. Отуда се и велики дио *Културе и империјализма* бави управо избором и начином скорашњег читања историографије, за чије премисе је пресудна „идеолошка брига око идентитета“ (31). У савременим културолошким читањима Саид уочава двије различите методолошке перспективе, односно два историографска приступа. На једној страни су заговорници унитарног идентитета, а на другој тумачи који цјелину виде као нешто комплексно. Прву карактерише и именује за линеарну и обухватну, а другу описује као контрапунктну и чисто номадску.<sup>132</sup> Само такозвану номадску историографију Саид види као у потпуности осјетљиву за стварност историјског искуства. Аргументација оваквог става доводи га и до уопштеног дефинисања појма културе – „Делимично због империје, све културе врше уплив једна на другу; ниједна није јединствена и чиста, све су хибридне, хетерогене, изузетно издиференциране и немонолитне“ (31-32) – и помало ироничне констатације: „У сваком случају, боље је истраживати историју него је потискивати или порицати“ (32).

Веома значајним се издваја Саидов напор за културолошким и књижевноисторијским промишљањем империјалног искуства као преображаја става према будућности, као пута у анализу процеса доминације и отпора и коначно културе отпора саме по себи. Динамично виђење културних разлика отклон је од традиционалног хуманистичког приступа културама, упркос замјеркама строго материјалистичког приступа историји и култури. Отуда изводи методолошку синтагму „преклапајуће територије и преплетене историје“ јер, према Саиду: „Културе никако

<sup>132</sup> Саидово теоријско кориштење појма номадства блиско је истоименом концепту Жила Делеза [Gilles Deleuze] и Феликса Гатарија [Felix Guattari] иако потврду ове позајмице не налазимо код Саида.

нису унитарне, монолитне или аутономне, већ више 'страних' елемената, различитости и разлика прихватају него што свесно одбацују“ (59).

„Ни култура ни империјализам нису непокретни, и зато су везе међу њима као историјско искуство врло динамичне и сложене. Мој главни циљ није да одвојим већ да повежем; чиним то из основног филозофског и методолошког разлога, зато што су културне форме хибридне, измешане и нечисте. У анализи културе напokon је дошло време да се изучавање ових културних форми повеже са њиховом стварношћу“ (Said 2002: 58).

Саидова концепција која претпоставља покретљивост култура огледа се у покушају сравања са традиционалним европским интерпретацијама културе, *превођењем*, како он пише, *на језик културе*. Његов приступ позива се на незаобилазне чињенице о погубним посљедицама империјализма и колонијализма, несвршености империјализма на практичном, политичком и имагинарном плану, али на, ако не традиционалном онда свакако модерном или модернистичком, историјско-социолошком и књижевнокритичком тлу. Једна од битних специфичности Саидовог приступа појму културе је изражена амбивалентност приликом заснивања теорије културе на бинарном опозиционарању друштвеноисторијских феномена империјализма и отпора империјализму као равноправних културно-историјских формација. Са оваквих полазишта, захват историзовања постколонијалног писма унутар доминантног евроамеричког књижевно-културолошког дискурса ризикује да у већој мјери производи искључивање, а у мањој наглашавање и признавање културних разлика. Ипак, питање је да ли оваква марксистички заснована критика може поништити резултате које Саидов културно и књижевнотеоријски рад производи, у смислу преношења тежишта са естетичких на етичка читања без потпуног занемаривања оних првих. Амбивалентност и метрополитанизам његових дефиниција и исказа, аргументација оксиморонске природе којом потврђује понуђене дефиниције, смјештеност приповиједања у дискурсу модернизма евро-америчке хуманистике (компаратистике) уз номиналне интенције његове критике (преко ничеанско-фукоовских теорија), упућује нас ка опрезном и умјереном ишчитавању Саидових радова.

Коначно и кључно је заправо сљедеће: ишчитавањем *Културе и империјализма* не стиче се поуздан утисак да сам Саид успијева сасвим чврсто повезати културне форме (попут европског романа којим се онајвише бави) са контекстом империјалне стварности на начин на који то најављује и тврди да чини. Наиме, империјализам, а прије свега отпор империјализму, чак ни у Саидовом раду не налази у потпуности свој културни еквивалент на културолошком и књижевном нивоу. Европски роман, према увјерењу јасно исказаном у *Култури и империјализму*, нема премца те Саидова методолошка реципроцитетна поставка остаје окрњена или недовршена. Просто речено, колонизоване културе у овако бинарно конципираном методолошком контексту немају одговор на доминацију европског романа, као што уосталом ни колонизовани народи нису могли пружити сасвим адекватан отпор империјализму. Резултат оваквог интерпретативног остатка јесте сугерисање, још једном, негативног вредновања неевропских „нероманеских“ култура. Саидово бављење европским романом у империјалном контексту оставља и даље, у великој мјери, у мраку потлачене културе, њихове побуне и отпоре империјализму. Код Саида они не умију да говоре, или прецизније, не умију још сасвим самостално да говоре, те их је потребно *преводити на језик културе*. Империјална култура још једном исписује властиту историју, овај пут обогаћена увидом у пренебрегаване детаље империјалног искуства, и код Саида углавном „европским“ увидом у „европска“ искуства.

Имајући у виду радове цјелокупног средишњег тока постколонијалне критике, може се закључити да, начелно гледано, појам културе као једине и западњачке експозитуре моћи (симболично писано великим почетним словом) више не одговара захтјевима стварног стања у савременом, прије свега теоријско-интерпретативном контексту и критичком дискурсу, иако је

један Едвард Саид наставио да га користи углавном у једнини. Скретање пажње западног англофоног академског простора на питања и проблеме колонијалних историја, култура и народа први је и неоспоран домет постколонијализма и, прије свега, Саидов пионирски подухват. Отворена питање постколонијалне критике тичу се оригиналности њихових идеје, а потом и одрживости, смисла и потенцијала понуђених алтернативних интерпретација на које не добијамо завршен одговор. Понуђени одговори пречесто су замагљени амбивалентном аргументацијом, у идеолошком смислу гледано, или теоријском авангардизацијом, али и пренаглашавањем етичких, а заправо политичких на уштрб естетичких питања умјетности. Можемо ли ове противрјечности објаснити контрадикцијама унутар саме идеолошке неопредјељености аутора, коју тумаче као „између“ позицију, видљиву управо у недостатку јасног идеолошког предзнака критике, као дјелимичну релативизацију етичких премиса инсистирањем на политикама читања одступањима од минуциознијих анализе материјалистичких аспеката империјализма и колонијализма или коначно прихватањем примједбе Бените Пери да постколонијалном критиком преовлађује „текстуални идеализам“ (Pegu 2004: 3). Управо је „текстуални идеализам“ синтагма која добро одређује и сажима аспекте и природу постколонијалног теоријско-критичког приповиједања који се могу назвати постмодернистичким.

#### 4.2. Постмодернизам и постколонијална критика<sup>133</sup>

Од *Комадања Орфеја* [1971] [*The Dismemberment of Orpheus*] Ихаба Хасана [Ihab Hassan] и представљања постмодернизма у опозицији са модернизмом мало шта се заправо и промијенило када је у питању разумијевање ових термина. Хасан је понудио виђење односа модерно-постмодерно као непотпуне и двосмислене дихотомије на широком хуманистичком и идејном пољу лингвистике, теорије књижевности, филозофије, антропологије, психоанализе, политичких наука, па чак и теологије. Модерну вертикалну детерминисаност смјењују и продужавају постмодерне хоризонталне тенденције, а неке од препознатих дихотомија су: форма-антиформа, сврховитост-игра, хијерархија-анархија, синтеза-антитеза, центрирање-расипање, метафора-метонимија, избор-комбиновање, параноја-шизофренија, метафизика-иронија, одређеност-неодређеност, трансценденција-имананција и др. (Hassan 1982: 267-268). Уопштено гледано, за двије кључне тенденције постмодернизма Хасан сматра неодређеност [*indeterminacy*] и иманенцију [*immanence*] од којих кроји неологизам који слободно и иронично преводимо као *неодређененцију* [*indetermanence*]. Ове двије кључне тенденције постмодернизма „нису у дијалектичком односу, јер нису, заправо антитетичне, нити воде ка синтези. Обје садрже властите контрадикције и алудирају на елементе оне друге. Њихово узајамно дејство сугерише дјеловање амбилектичког, прожимајућег постмодернизма“ (269).<sup>134</sup>

Пуну артикулацију такозваног постмодерног стања као савременог културно-научног феномена понудио је француски филозоф Жан Франсоа Лиотар подnoseћи свој чувени извјештај о знању. *Постмодерно стање: извјештај о знању* [*Le Condition postmoderne: rapport sur le savoir*]

<sup>133</sup> Поређење појмова постколонијалне критике и постмодернизма свакако није наша инвенција јер је ријеч о честој аналитичкој методи при покушајима приказа теоријско-методолошких аспеката постколонијализма (в. Gandhi 1998: 23-41; Aschroft et. al. 2003: 117-180; Quayson 2005: 87-111; Loomba 2005: 204-212; Lešić et. al., 2006. и др.).

<sup>134</sup> Нисмо на овом мјесту у могућности, нити нам је то циљ, да дајемо широки преглед постструктурализма или постмодернизма као интелектуалних, методолошких или умјетничких праваца и категорија, те се морамо се задовољити тек једним краћим приказом релација постмодернизма, прије свега, са „методологијом“ постколонијализма. Покушавамо у неколико тачака расправити о овим релацијама односно контекстуализовати нека од питања и премиса постмодернизма у окриљу постколонијалне критике.



излази 1979. године,<sup>135</sup> годину дана након првог издања Саидовог *Оријентализма*. Лиотар није кључни аутор у смислу утицаја на конципирање методологије постмодернизма, али је с обзиром на велики утицај његовог кратког приручника о стању знања и наука у другој половини двадесетог вијека, вјероватно њен најпознатији приказивач и синтетичар. Лиотарово схватање природе и статуса науке и приповједања у епоси такозваног постмодернизма, ако и није од пресудног значаја за разумијевање главних токова постколонијализма, свакако може бити пут за његово потпуније разумијевање.

У овом нешто краћем приручнику Лиотар се бави проблемом, стањем и методама легитимизовања и делегитимизовања научних концепција, питањима легитимности знања на Западном простору у широком потезу од природних, техничких до друштвено-хуманистичких наука у другој половини двадесетог вијека. Описујући епистемолошке и методолошке тенденције које сматра доминантним за епоху информатичког друштва Лиотар постмодерну одређује као наставак модерне у смислу раскида са логиком сталног напретка и ослањања на тзв. „велике приче“ и сасвим извјесну „кризу приповједања“ у научном и историографском мишљењу, што ипак не значи и потпуно одбацивања културног и научног наслеђа модерне. Напротив, према Лиотару за разумијевање модерне и постмодерне није пресудно детерминисање њихове темпорално-периодизацијске логике већ унутрашњих разлика. Оно што одређује разликовање јесу нови модели исказивања мисли који постмодерни дају њену легитимност у филозофији, умјетности, књижевности и култури у цјелини. Филозофско-социолошко гледиште о неодрживости „великих прича“ хуманизма и просветитељства у смислу тоталитета и поузданог темеља, након погубних искустава Првог и Другог свјетског рата, одводе у фрагментацију и ослањање на такозване „мале приче“ базиране на начелима језичких игара и паралогије.<sup>136</sup> Тако, према Лиотару, губитак легитимности модерне постмодерна настоји превладати новим приступом знању и интерпретацији, научној и умјетничкој.

С обзиром на тенденцију свеобухватности теорије постмодернизма, главно је тежиште Лиотарове теорије на приповједној функцији и природи знања, па отуда важном сматра дистинкцију између приповједног и научног знања. При томе, француски филозоф феноменолошке оријентације, аргументацију *Постмодерног стања* гради на нивоу прагматике и перформативности приближавајући се језику и традицији наручиоца рада, сјеверноамеричкој академској критици. Говорећи о *прагматици наративног знања* Лиотар тврди: „Знање није наука, нарочито у његовом садашњем облику; а тај облик не само да не може да прикрије проблем своје легитимности него га обавезно мора поставити у свој његовој ширини, која није мање друштвено-политичка него што је епистемолошка“ (Liotar 1988: 34). Разлике између наративног и научног знања описује поређењем процеса самолегитимације народне приповједачке прагматике и западне тзв. „развијене“ приповједачке прагматике или језичке игре. Примјер народне приповједачке прагматике у којој истовремено учествују и приповједач и слушаца и онај о којем се приповједа и при којем свако може бити у улози приповједача, омогућава да се јасно сагледа „како је традиција прича у исто време и традиција критеријума који одређују тројаку компетенцију: умеће казивања, умеће слушања и умеће дејствовања, у оквиру којих се одигравају односи заједнице с њом самом и с њеном околином. С причама се заправо преноси група прагматичких правила која сачињава друштвену везу“ (39).

<sup>135</sup> Прво издање, наручено за потребе канадског академског тржишта, појављује се на француском језику, а прво издање на енглеском језику 1984. године са предговором Фредрика Џејмсона [Fredric Jameson].

<sup>136</sup> Јасно је на овом мјесту постструктуралистичко извориште постмодерне у настојањима ка децентрирању логоса, иманантног референта изван самог језика, доведеног до крајњих граница деконструкцијом и поимањем свеукупне стварности као језичке стварности.

„Постоји према томе, нека неподударност између народне наративне прагматике, која се сама по себи легитимише, и оне језичке игре, познате на Западу, коју представља питање легитимности, или, боље речено, легитимност, као предмет упитне игре. Приче, као што смо видели, одређују критеријуме компетенције и/или илуструју њихову примену. Оне тако одређују шта има право да се казује и да се чини у култури, а будући да су и оне њен део, самим тим су легитимне“ (Liotar 1988: 41-42).

Посматрајући *прагматику научног знања* Лиотар тврди како је оно што одређује сваку научну тврдњу, истиниту или лажну, група „тензија од којих свака утиче на свако прагматичко место које ставља у дејство, место пошиљаоца, примаоца, референтног. Те су „тензије“ нека врста прописа који регулишу прихватљивост исказа као „научног“. (42). Крајње консеквенце односа наративног и научног знања Лиотар изводи исписујући скривену метафору у процедури властитог дефинисања односа приповједног и научног знања, те нудећи, недовољно примјеђен, кључ за читање метафоре у посљедњем параграфу исказа, односно доводећи у директну везу историју империјалних похода и колонизованих култура са природом и развијеним релацијама између приповједног и научног знања.

„Па ипак, као и живе врсте, и врсте језика имају међусобне односе који нису нимало хармонични. Други разлог који може да оправда кратко излагање о својствима игре научног језика тиче се управо његовог односа према наративном знању. Рекли смо да то знање не валоризује питање сопствене легитимности, оно се само акредитује прагматиком свог преношења без прибегавања аргументацији и пружању доказа. Зато оно свом несхватању проблема научног дискурса придодaje толеранцију према том дискурсу: оно га пре свега схвата као врсту у породици наративних култура. Обрнуто није тачно. Научник сумња у валидност наративних исказа и констатује да никад нису подвргавани аргументацији и доказивању. Он их класира у други менталитет: дивљи, примитиван, неразвијен, заостао, отуђен, сачињен од мњења, обичаја, ауторитета, предрасуда, незнања, идеологија. Приче су (за њега) бајке, митови, легенде, добре за жене и децу. У најбољем случају он ће покушати да убади светлост у то мрачњаштво, да цивилизује, васпита, развије. Тај неједнаки однос је унутарња последица правила својствених свакој игри. Познати су нам његови симптоми. То је цела историја културног империјализма, откако постоји Запад. Важно је спознати његов садржај, по коме се разликује од свих других: у њему доминира захтев за легитимношћу“ (Liotar 1988: 46-47).

И поред открића ових релација, истина је заправо да Лиотар своје увиде у природу савремене западне науке и научне парадигме не усмјерава ка анализи назначеног културно-историјског односа произведеног културним империјализмом већ ка унутрашњим својствима и правилима научног језика. Тако долази до закључка да је једна од главних одлика постиндустријског друштва и постмодерне културе, односно постмодерног схватања научно-језичке игре, и та да се проблем легитимности знања више не сматра слабошћу већ управо легитимним проблемом и хеуристичком могућношћу. Симптоми оваквог стања уочљиви су у општим тенденцијама културе и умјетности постмодерне епохе, у релативизму, плурализму и еклектицизму стваралачких приступа, метода и техника у свим областима знања, приповиједања, науке и умјетности.

У контексту тезе да су „велике приче“ изгубиле вјеродостојност, било да су уједињаване спекулативно или као приче о ослобођењу, и постмодерном интерпретативном обрту, Лиотару је стало да докаже како у самим приповједачким процедурама постмодерне није ријеч о пукој произвољности и случајности. Постмодерна култура према Лиотару и сама „одређује групу правила које треба прихватити да би се учествовало у спекулативној игри“ (64) одлажући пропитивање те групе правила за другу прилику. За нас је, на овом мјесту, значајно корелирање Лиотарових теза о постмодернизму са „методологијом“ бабинско-спивакинског постколонијалног приповиједања које ступа на сцену управо тих година. „У том растурању језичких игара као да се распада и сам друштвени субјект. Друштвена веза је језичка, али је не

чини једна јединствена нит. То је једно ткање у ком се укрштају бар две врсте, у ствари неодређен број језичких игара које подлежу различитим правилима“ (66). Ипак, како скепса и одустајање од такозваних „великих прича“ западног хуманизма и просветитељства осим произвођења кризе на когнитивном, интерпретативном и образовном плану сама по себи не значи и рјешење, Лиотар излаз из кризе утемељења скицира у идеји постмодерне науке у којој свијетом знања управља *игра потпуних информација*, доступност информација свим стручњацима и непостојање тајне. Нама је данас лако закључити, с обзиром да су глобалне тенденције, како политичке тако и културне, базиране на играма превласти и моћи, да је још увијек ријеч о утопијској или пак дистопијској идеји.<sup>137</sup> „Вишак перформативности, уз једнаку компетенцију, у производњи знања, а не више у његовом стицању, зависи дакле коначно од те „имагинације“, те маштовитости, која омогућава било да се учини нов потез, било да се измене правила игре“ (86).

Идеја сталне промјенљивости као излаза из проблема директне повезаности традиционалних модела конструисања знања и приповиједања са тоталитарношћу моћи и система, према Лиотару, трасира пут постмодерне науке.<sup>138</sup> Отуда и пише о постмодерној науци као истраживању нестабилности. „Није застарело питати се шта је истина и шта је праведно, застарело је замишљати науку позитивистичком и осуђеном на то неозакоњено знање, на то полузнање, које су у њој видели немачки идеалисти“ (89-90). Директан излаз из кризе поуздане интерпретације као научног приповиједања, Лиотар види у стицању легитимности научног знања путем паралогије.<sup>139</sup> Аргументацију за ову тезу гради у виђењу природе западне науке, уочене још код Томаса Куна [Thomas Kuhn], према којој је недвојбена чињеница да истраживања која се одвијају у оквирима неке парадигме имају тенденцију стабиловања, али и поред тога, увијек се дешава и ремећење поретка. Отуда Лиотар тврди:

„Треба претпоставити неку силу која дестабилизује могућности објашњавања и која се манифестује путем проглашавања нових норми разумевања, или, ако хоћете, предлагањем нових правила игре научног језика која ограничавају неко ново поље истраживања. То је, у научном поступку, исти процес који Том [René Thom, француски математичар Д. Д.] назива морфогенезом. Но он сам није лишен правила (постоје разне класе катастрофа) али је његово одређење увек локално. Пренето у научну дискусију и смештено у извесну временску перспективу, то својство подразумева непредвидљивост 'открића'. У односу на неки идеал провидности, оно је фактор образовања непровидности који одлаже тренутак консензуса“ (Liotar 1988: 100).

Појашњавајући ставове, француски филозоф надаље биљежи „наука је модел 'отвореног система' у коме је примереност исказа у томе што 'изазива нове идеје', то јест даје повода другим исказима и другим правилима игре. У науци не постоји неки општи метајезик на који се сви други могу транскрибовати и по коме се сви други могу вредновати. Ово јој онемогућава идентификацију са системом, па у крајњој линији и терор“ (105). Према Лиотаровим тврдњама, у постмодернизму правила ипак постоје и то као прескриптивни, односно метапрескриптивни

---

<sup>137</sup> Поготово након двије афере глобалних размјера које су потврдиле апсолутну хегемонију САД-а и у сфери прикупљања и кориштења информација – полагање искључивог права на *игру потпуних информација*. Ријеч је, наравно, о открићима о континуираној злоупотреби информација за која су заслужни, информатички експатриди и истински дисиденти, Џулијан Асанж [Julian Assange] и Едвард Сноуден [Edward Snowden].

<sup>138</sup> На сличном су путу и Мајкл Хард [Michael Hardt] и Антонио Негри [Antonio Negri], у заједничкој студији *Империја*, када у глобализацијским информатичким тенденцијама и потенцијалној доступности информација свима виде могућности за субверзивно дјеловање и побуну (в. Хард и Негри 2005).

<sup>139</sup> У рјечничком смислу паралогија значи трабуњање, бесмислицу, нелогичност, а код Лиотара је у овој књизи, према његовом признању, недовољно образложен и развијен термин. О паралогији пише само у фусноти: „У овој студији није било могуће анализирати облик који поприма повратак наратије у дискурсе легитимизовања као што су: отворена систематика, локалност, антиметод, и уопште све што ми овде називамо скупним именом паралогија“ (Liotar 1988: 99).

искази, метапрописи и претпоставке који „прописују шта треба да буду потези језичке игре да би били прихватљиви“. Појаву метаправила и потом захтјева за партнерским прихватањем истих према Лиотару омогућавају *машта* или *паралогича* као диференцирајуће дјелатности, са јединственим додуше идеализованим резултатом као циљем оваковог приступа: „Једино легитимизовање које коначно чини прихватљивим такав захтев јесте: то ће изазвати појаву идеја, то јест нових исказа“ (106).

Лиотар тезу о постмодернизму као изучавању нестабилности потврђује описом друштвено-језичке прагматике као изузетно сложене, сложеније од научне називајући је дословно „чудовиштем“. Могло би се рећи да на тај начин акценује главне епистемолошке и методолошке проблеме актуелне постмодерне културне и књижевнотеоријске праксе, или још прецизније говорећи, постмодернистичког виђења хуманистичке, друштвеноисторијске, па коначно и културне и књижевнонаучне и умјетничке праксе.

„Друштвена прагматика нема 'једноставност' научне. То је чудовиште, обликовањем преплитањем разних врста хетероморфних исказа (денотативних, прописивачких, перформативних, техничких, вредносних, итд.). Нема никаквог разлога да се поверује у могућност одређивања заједничких метапрописа за све те језике и да би неки консензус, подложен ревизији, као онај који у неком тренутку влада у научној заједници, могао да обухвати скуп метапрописа који регулишу ове исказе што циркулишу у заједници. Чак је за напуштање те вере везано данашње опадање легитимизирајућих прича, биле оне традиционалне или „модерне“ (еманципација човечанства, настајање Идеје). А и губитак тог веровања идеологија „система“ надокнађује својом тотализујућом претензијом, док га у исти мах, изражава цинизмом свог критеријума перформативности“ (Liotar 1988: 106-107).

У цјелини и донекле упроштено говорећи, Лиотарови теоријски прерогативи којима описује постмодерно стање у науци, умјетности и култури тичу се, прво, одбацивања „великих прича“ које се сматрају делегитимизованим, прије свега, трагичним друштвеноисторијским дешавањима у 20. вијеку, потом, смјене „малим причама“ и њиховим легитимизовањем путем маште и паралогије, те коначно, одбацивањем могућности консензуса. Лиотар, супротно од Хабермаса [Jürgen Habermas], тврди да консензус у науци више не може бити крајњи циљ већ само једно стање дискусије, а својеврсту замјену види у језичким играма или паралогији. „Консензус је постао застарела и сумњива вредност. Оно што није застарело ни сумњиво, то је правда. Треба дакле доспети до извесне идеје и до извесне праксе правде која не би била везана за идеју и праксу консензуса“ (Liotar 1988: 108). Тешкоће оваковог приступа настоје се превладати заговарањем става о хетероморфности језичких игара као првог корака у том правцу који имплицира одустајање од терора доминантног дискурса, потом става о локалности консензуса, односно да на њега морају пристати актуелни партнери и мора бити подложен могућем поништењу. Постмодерну научну будућност Лиотар види у поменутој идеалистичкој визији апсолутно слободног приступа меморији и банкама података: „Језичке игре ће онда бити игре с потпуном информатицијом у датом тренутку“. Он своју студију закључује мишљењем: „Наговештава се извесна политика у којој ће бити једнако поштована тежња за правдом и тежња за непознатим“ (Liotar 1988: 109-110).

Први предговарач првог издања *Постмодерног стања* на енглеском језику из 1984. године Фредрик Џејмсон ову утопијску визију могућности досезања идеала правде, дату у закључку Лиотаровог приручника, види као „природану вриједност књиге“ јер није, према његовом мишљењу, утемељена у материјалној реалности већ у „реалности“ умјетности и науке. Џејмсон, који у *Постмодерном стању* види и притајену расправу са Хабермасовим виђењима савремене

научне парадигме,<sup>140</sup> износи замјерку да постмодерно стање „постаје симптом статуса који настоји да дијагностификује“, те да је и Лиотарово враћање наративној аргументацији прави примјер кризе легитимисања старог когнитивног и епистемолошког научног погледа на свијет као и било који други примјер који сам Лиотар нуди. Џејмсон тврди како је теза о нестанку великих прича (*master-narratives*) нетачна јер се њихово дјеловања наставља „испод“, као мишљења у форми онога што назива „политички несвјесним“<sup>141</sup> (Jameson 1984: xii). Џејмсонова критика је заснована на властитом марксистичком виђењу савремености као треће или касне капиталистичке фазе друштва и покушају прилагођавања самог марксизма новим интерпретативним захтјевима. Једна од Џејмсонових највећих замјерки *Постмодерном стању* лежи у мишљењу да је Лиотаров есеј сведен на питање „знања“ чиме индиректно искључује културу, а да ниједан прихватљив модел продукције не може егзистирати ван историјски и дијалектички засноване специфичне теорије о јединственој улози 'културе' унутар њега (xv).

„Изражена посвећеност експерименталном и новом обликује једну естетику која је много више повезана и подесна са традиционалном идеологијом високог модернизма него актуелног постмодернизма, и заиста је – довољно парадоксално – веома блиско везана са појмом револуционарне природе високог модернизма који Хабермас вјерно наслеђује од Франкфуртске школе“ (Jameson 1984: xvi).

Џејмсон, у свом крајњем закључку, пред постмодерну мисао поставља захтјев за необрађеним питањем односа савременог познокапиталистичког модела производње и културе, те Лиотара у овом тексту види као високог модернисту, заступника новог модернизма, а не као потенцијалног постмодернисту па га у коначници и критикује у пакету са Хабермасом. Отуда слиједи и Џејмсонова сумња, односно питање: има ли или нема нове постмодернистичке културе уопште? „Лиотарове естетика задржава много од ових протополитичких тенденција; његова посвећеност културној и формалној иновативности још увијек вреднује културу и њене моћи у веома сличном духу у којем то чини и западна авангарда од краја деветнаестог вијека *fin de siècle*“ (Jameson 1984: xvi). Стога и само ослањање на мале наративе, одбацивање консензуса у корист истраживања нестабилности путем праксе паралогизма, види као проблематично.

„Лиотарово инсистирање на наративној анализи у ситуацији у којој се сами наративи управо сада чине немогућима је његово писмо намјере да остане политичан и побијалачки; што значи, да избјегне било које могуће и логично разрјешење дилеме, која би се састојала у томе да постане (...) идеолог технократије и апологета самог система. Он то чини тако што преноси старије естетске идеологије високог модернизма, слављење њених револуционарних моћи, на науку и право на научна истраживања. (...) „дистописка визија глобалног приватног монопола над информацијама односи тешку превагу над задовољством паралогизама и 'анархистичке науке' (Фајерабенд)“ (Jameson 1984: xx).

На иницијалну Џејмсонову марксистичку критику постмодерног виђења науке и културе надовезују се и примједбе Терија Иглтона исказане у студијама *Илузије постмодернизма* (1996) [The Illusions of Postmodernism] и *Теорија и након ње* (2003) [After Theory]. У цјелини гледано, Иглтон критикује постмодернизам са политичког и теоријског становишта. Иглтонова начелна критика постмодернизма заснива се на претпоставци о нераздвојним спрегама главних тенденција постмодернизма са савременим облицима капитализма и тврдњи да човјечанство једноставно може боље од постмодернизма (Иглтон 1997: 7). Иглтон сматра проблематичним и

<sup>140</sup> Хабермасова размишљања о статусу друштвених и хуманистичких истраживања дата су највећим дијелом у његовој књизи *Филозофски дискурс модерне* (1985).

<sup>141</sup> Појму *политичког несвјесног* Џејмсон је посветио цјелокупну студију *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act* (1981), на српски језик преведену 1984. под називом *Политичко несвесно: приповедање као друштвено-симболички чин* [в. Džejmson 1984].

амбивалентним постмодернистичке тезе о крају историје, крају великих прича, потом и разумијевање појма природе, појма разлике, моћи, механичко канонизовање тројства раса-род-класа, „политички коректно“, као и постмодернистичко одбацивања одговорности односно питања економске експлоатације којима је склон и одређен и вид културализма постколонијалног дискурса (1997: 81). Напоменимо да у случају Џејмсона као и Иглтона није ријеч о тоталној и искључивој критици цјелокупног корпуса који би се могао сврстати у постмодернистички, као што би се из нашег сажетог приказа могло закључити, већ критика начелних оријентација и концепција, управо идеологије постмодернизма. Постструктурализам и постмодернизам за Иглтона су двосмислени и недоследни понајвише у класном смислу, те их подводи под појам метрополитанског постструктурализма који, иако пледира на глобалност, мање на универзалност, болује од завичајности властитог дискурса.<sup>142</sup> Проблеме постмодерног мишљења, у студији *Теорија и последице*, Иглтон види у изворном утицају француских теоретичара.

„Ратоборни политиканти... Утопија је лежала управо испод парижке калдрме. Културални мислиоци попут Барта, Лакана,...још су осјећали струје и реакције тог утопијског импулса; али они више нису вјеровали да се она може остварити и у пракси. Утопија је била фатално компромитирана празнином појде, немогућношћу истине, крхкошћу субјекта, лажима о напретку и увјерљивом силом. Пери Андерсон [Perry Anderson] кићено али истинито пише: ти су мислиоци 'казнили значења, прегазили истину, надудрили етику и политику, те искоријенили повијест“ (Eagleton 2005: 51).

Постмодерна или постструктуралистичка француска теорија и критика сасвим је блиска умјетничком приповиједању модернизма, мишљење је Иглтоново којим раздваја њихов списатељски рад од књижевнотеоријског схваћеног као научног рада у строгом смислу ријечи:

„Тај дисидентски потицај морао је некуд емигрирати; а културни су студији били мјесто гдје се удомио. Писци попут Барта, Фукоа, Кристеве и Дерида доиста су били касни модернистички умјетници који су се бавили филозофијом умјесто културом или романом. Имали су дјелић проицљивости и иконокластичне снаге великих модернистичких умјетника, а наслиједили су и њихову застрашљиву ауру“ (Eagleton 2005: 62).

Најједноставније би било, пратећи гласове марксистичке критике, „методологију“ маште, паралогије и језичких игара као кључних елемента постмодерног теоријско-научног приповиједања, брзоплето прогласити непојашњеном или недостатном која у коначници и закључцима одводи и самог Лиотара у доброј мјери управо „текстуалном идеализму“ (уп. Parry 2004), те као таква добија своју практичну примјену у радовима главног тока постколонијализма. Ипак, крајња и чини нам се неоспорна инстанца постмодерног сазнајног захвата тиче се рађања нових идеја. „Једино легитимизовање које коначно чини прихватљивим такав захтјев јесте: то ће изазвати појаву идеја, то јест нових исказа“ (Liotar 1988: 106). Имајући на уму Лиотарову првенствено филозофску (феноменолошку) обуку и припрему, можемо привремени заклон наћи и у констатацији да је однос језика, знања и идеја филозофско питање *par excellence*.<sup>143</sup>

<sup>142</sup> Видјећемо да исте аспекте постмодернизма, истини за вољу, критикују на нешто другачији начин, односно „изнутра“, и Хоми Баба и Гајатри Спивак.

<sup>143</sup> Пред нама су заправо дилеме око којих се заснива и око којих расправља цјелокупна релевантна критика модернизма и постмодернизма, али и западна филозофска традиција од својих почетака до данас, а која је за нас на овом мјесту и у овом тренутку преширока. Увиде у појмове модерности и постмодерности, као и сазнајнонаучне проблеме савремености, међу бројнима, нуде и Ханс Георг Гадамер (*Ум у доба науке, Насљеђе Европе*), Жак Дерида (*Марксове сабласти*), Жил Делез и Феликс Гатари (*Анти-Едип, Шта је филозофија*), Мишел Фуко (*Археологија знања, Ријечи и ствари*), Манфред Франк (*Conditio moderna*), Дејвид Харви (*The Condition of Postmodernity*), Волфганг Велш (*Наша постмодерна модерна*), Жан-Франсоа Лиотар (*Раскол*), Емануел Левинас (*Међу нама. Мислити-на-другог, Тоталитет и бесконачно*).

Одустајањем од строгог заступања тезе о директном постмодернистичком утицају на постколонијализам у цјелини, којом самом по себи не бисмо много објаснили јер су везе постколонијалног и постмодерног статуса и стања науке далеко сложеније, са великом дозом сигурности може се говорити тек о *постмодерним елементима постколонијалне критике*. Могло би се закључити, инсистирајући на помало осјетљивој компарацији да, с једне стране, Спивак и Баба темељно развијају специфичне форме паралошког теоријског говора, језичких игара, авангардизма и монтаже са сталним аутокритичком освртима. С друге стране, Саидов више традиционални или модернистички филолошки приступ и методологија одступају од постмодерне у основним методолошким и методичким начелима, управо у начину извођења властите „приче“, те би у Саидовом случају могло бити ријечи о методолошкој инвентивности, „маштовитости“ при избору и комбиновању текстова различитог поријекла и природе, нетипичном за дотадашње видове филолошке критике.<sup>144</sup>

Увидом у Лиотарове концепције постмодерне науке и културе постају нешто јасније и интерпретације и представе о култури Гајатри Чакравори Спивак те Хомија Бабе које смо раније разматрали. Није ли управо симптоматично, као што смо већ примијетили, да се Гајатри Спивак у поглављу „Култура“<sup>145</sup> *Критике постколонијалног ума*, творећи нову маштовиту (да ли и паралошку?) језичку игру, „ослања“, заправо покушава деконструисати можда и кључни есеј управо Фредрика Џејмсона *Постмодернизам или културна логика позног капитализма* о постмодерном стању у друштвено-хуманистичким наукама. Да ли, заправо, традиционална друштвеноисторијска објашњења културне историје која практикује Џејмсон, сама по себи оспоравају „методологију“ постколонијализма и постмодерног поимања културе те потичу Спивакову на притајену критику. Поред тога, у овој књизи Спивакова се настоји разрачунати са западњачким академским марксизмом и на један веома неакадемски начин, односно покушајем грубог делегитимизовања, путем изражавања сумње у компетентност њених главних представника.

„Моја сумња је да англо-амерички критичари попут Џејмсона, Терија Иглтона и Френка Лентрикије (Frank Lentricchia) толико инсистирају баш на децентравању и наративу децентравања зато што је први и последњи Дерида којег су пажљиво прочитали онај из 'Структуре, знака и игре', и првог поглавља књиге *О граматологији*, где се на неколико места помиње 'наша епоха' са специфичним значењем 'епохе' која привилегује језик и која мисли у оквиру структура. У ствари, разматрање идеје да се субјект може промишљати само заобилажењем графематске структуре на изворишту, као стална алтернатива субјекту који постаје децентриран, заједно са мултинационалним капитализмом или пролажењем пресократоваца, представља њено 'заинтересовано' погрешно читање“ (Spivak 2003a: 451).

Хоми Баба, који теоретише највећим дијелом у постмодернистичком кључу, свјестан је зјегова које отвара сада већ школско схватање постмодерне и пост-конструкција. Отуда и његово упозорења о профанисању постмодерног приступа култури и књижевности, чијом се површношћу губи ревизионистички и субверзивни потенцијал. Негирајући против упрошћених популистичко-академских тенденција постмодерне критике и неминовних последица дисциплинарног и термилошког укалуњавања постколонијализма, Баба примјећује:

„Ако жаргон нашег времена – постмодерност, постколонијалност, постфеминизам – уопште има икакво значење, оно не лежи у популарној употреби префикса 'пост' да би се предочио след – *после*-феминизма, или супротност – *анти*-модернизам. Ови термини који истрајно указују на оно што је с оне стране,

<sup>144</sup> То примјећује, додуше иронично, и Ајаз Ахмад дајући овим Саидовим врлинама квалитативно негативне конотације.

<sup>145</sup> Подсећамо на овом мјесту да је ријеч о последњем по реду од четири поглавља њене обимне монографије *Критика постколонијалног ума*. Филозофија, Књижевност и Историја су три поглавља која претходе Култури.

отеловљују неуморну и ревизионистичку енергију само ако садашњост преображавају у једно проширено и экс-центрично место искуства и стицања моћи. На пример, ако се занимање за постмодернизам сведе на слављење мрвљења 'великих наратива' постпросветитељског рационализма, тада, и поред све своје интелектуалне узбудљивости, оно остаје један дубоко пароксијалан подухват“ (Баба 2004: 23).

Колико су настојања за увидом у постколонијалну критику као цјелину у релацијама са постмодерним тенденцијама сложена и осјетљива – мислимо при томе на њен средишњи и најутицајнији ток – свједочи Саидово веома оштро, директно и потпуно одбијање и негирање Лиотаровог виђења постмодерног стања и претпоставке о крају „великих прича“. Док Спивак и Баба практикују критику базирану на „малим причама“, машти и паралогији, њихов „учитељ“ Едвард Саид критикује постмодерне тенденције и то са позиција које би се могли назвати културноисторијским, можда чак и материјалистичким у одређеној мјери. У књизи *Представе о интелектуалцу* Саид износи мишљење да суштина интелектуалних активности још увијек лежи прије свега у унапређењу људског знања и слобода, упркос постмодерним тенденцијама ка негирању значаја и релевантности модернистичких идеја о еманципацији и просветитељству.

„Према овим погледима велике приче су замијењене локалним ситуирањем и језичким играма; постмодерни интелектуалци сада величају компетенцију, а не универзалне вриједности попут истине и слободе. Увијек сам био става да Лиотар и његови сљедбеници више потврђују властиту лијеност и неспособност, можда чак и равнодушност, него што нуде коректан увид у широко мноштво могућности које преостаје интелектуалцима упркос постмодернизму. Заправо, док владе очигледно још увијек угњетавају народе, озбиљна нарушавања правде још увијек се јављају, сарадња и укључивање интелектуалаца у игре моћи ефикасно утишава њихове гласове те је и одступање интелектуалаца од њиховог позива још увијек веома чест случај“ (Said 1994: 18).

\*\*\*

Постмодернизам или постмодерну<sup>146</sup> могуће је разумјети и као свеобухватан описни термин који претпоставља нови поглед на свијет, умјетност, књижевност и културу у цјелини, те измјештање једног дијела западњачке (углавном англо-америчке) хуманистичке парадигме на позиције које релативизују до тада доминантне, такозване логоцентричне и евроцентричне, епистемолошке и методолошке истраживачке претпоставке. Ипак, иако изузетно утицајан и раширених тенденција од почетка друге половине двадесетог вијека, постмодернизам није сасвим хомоген, свеобухватан или тотализујући покрет као што то уосталом није ни модернизам. У својој појмовној општости и отворености постмодернизам покрива и свој вршњачки појмовни парњак постструктурализам, те се често користи као његова замјена или упоредо (не и обрнуто), као што је случај и у нашем раду. У кратком приказу реперкусија постмодерне на постколонијалну критику прихватање овог појмовног „покривање“ чинило се умјесним јер сугерише колико књижевно-научну (постструктуралистичку) толико и приповједну (постмодернистичку) природу постколонијализма.<sup>147</sup>

Појам културе у постколонијалној критици, неминовно нас је одвео увидима у неке од постструктуралистичких или постмодернистичких аспеката постколонијализма. Ријеч је свакако о ширим појмовним, методолошким и парадигматским обиљежјима и аспектима постколонијалне

---

<sup>146</sup> У нашем раду није било потребе за детаљнијим диференцирањем ових појмовних варијација које се обично користе да би означиле разлику између умјетнички и научних концепција истог временског и идејног, културноисторијског периода.

<sup>147</sup> Уосталом, овакав „приступ“ и није сасвим оригиналан већ је, у основним назнакама, преузет из познатих теоријских расправа попут Иглтонове студије *Илузије постмодернизма* (1997).



критике као дијела савремене англо-америчке књижевне и културне теорије. Разумијевања појма културе, успостављање појма културне разлике као полазишта за нова тумачења књижевности базирана су, с једне стране, на деконструктивистичким методама детектовања и уписивања „трага“, анализи уплива искљученог и различитог другог у једно-и-исто. Заснивајући властите политике читања на прерогативима преисписивања и новог читање културе и културних разлика, након дефинитивног „политичког освјештавања“ о историјско-културним посљедицама империјалног капитализма, главни и најугицајнији академски ток постколонијалне критике излаз не покушава наћи у идеолошком конфронтирању империјалном капитализму већ у авангардној теорији (Баба, Спивак) или у умјереној реципроцитетној историографији (Саид). У оба случаја, а нарочито наглашено код Саида, потискивање проблема идеологије империјалног капитализма као наставка колонијалног мишљења, произлази из акцендовања „позитивних“ аспеката културно-хуманистичког наслеђа, културно-историјског приступа и потраге за „равнотежом“. Баба и Спивак властита културолошка читања покушавају успоставити „са друге стране наратива“ – да ли на тај начин и са „друге стране“ империјалног капитализма? Неки од симптома или посљедица оваквог постколонијалног стања, у епистемолошком смислу, јесу сљедећи: на плану индивидуалног, појам субјекта узима примат над појмом сопства; на плану друштвеног, политике идентитета имају примат над идеолошким питањима; на плану друштвено-историјског, политичког и коначно теоријског, либерално односи превагу над комуналним и солидарним; те на методолошком плану, доминирају еклектицизам и плурализам метода над трагањем за општим законитостима и једиственом теоријом.

Круже ли ипак над постколонијалном критиком, Деридиним рјечником говорећи, „Марксове сабласти“<sup>148</sup> у смислу одустајања од материјалистичких и идеолошких претпоставки поимања и интерпретације културе? Да ли је на снази, како Џејмсон, Саид и Иглтон примјеђују – критикујући савремене тенденције у цјелокупној англо-америчкој теорији културе заснованој на наслеђу постструктурализма-постмодерне – одустајање од могућности исписивања нових „великих прича“? (в. Eagleton, Jameson, Said 2001). Свеобухватном се чини само скепса и изостанак чврстих увјерења, изостанак искрене хуманистичке и хуманизујуће идеологије. „Неизбјежан је закључак“, пише Иглтон „да ће теорија културе морати поново почети амбициозније размишљати, не како да Западу дају његову легитимацију, него да осмисле Велике Приче у које је он сада уплетен“ (Eagleton 2005: 68). Односно, још радикалније али и уопштеније: „У савременој културалној теорији нема непопуларније идеје од апсолутне истине“ (91). Да ли се, ипак, оваквим постављањем превеликих захтјева и постколонијалној критици, углавном марксистички и идеалистички заснованих, којима смо у одређеној мјери склони и у нашем раду, прецијењују и њене амбиције и њен значај, али и њене могућности као тек једног од савремених модела истраживања културе и књижевности? Може ли „текст“ као књижевност, наука, умјетност, интерпретација, историја, теорија или филозофија да мијења свијет? У крајњој линији, на питање ко и како одређује прихватљиве етичке, естетичке и идејне границе оваквих настојања, односно које би то биле идеалне премисе културног репрезентовања, одговор не нуди ни сама англоамеричка марксистичка критика? Данас, поготово не она.

Српска наука о књижевности, хуманистика и друштвене науке тек треба да се одреде према овим динамичним процесима уколико им се уопште овакви покушаји сазнавања и спознавања „властитости“ и „другости“ учине важним.

---

<sup>148</sup> Деридијански говорећи „Марксове сабласти“, сабласти идеја и идеологија, прикривених и потиснутих, али ипак увијек присутних (в. Дерида 2004).

## 5. ПОСТКОЛОНИЈАЛНА КРИТИКА И СРПСКА КЊИЖЕВНОСТ

Ка реконструкцији постколонијалних културно-политичких читања

### 5.1. Постколонијално несвјесно (теорија)

*Морамо себе да ослободимо од концепата који не објашњавају наше искуство, од парадигми које нас поробљавају и ослепљују, и да успоставимо неке нове.*

Марина Хјусон

#### 5.1.1. Недијалошки сусрет са (полу)периферијом

Са проблемом контекстуализовања постколонијалне критике у такозваним (полу)периферним<sup>149</sup> књижевностима и културама суочила се Гајатри Спивак приликом компиловања „Предговора издању на српском језику“ за своју обимну студију *Критика постколонијалног ума*.<sup>150</sup> Спивакова се на само једном мјесту предговора директно дотиче српског контекста, заправо самог именовања српског језика, када биљежи „Превод Критике постколонијалног ума на српски језик за мене је поучан догађај“ (Spivak 2003a: 7). Предговор обилује несигурношћу у културно-географском лоцирању реципијента, односно културног простора за потенцијалну примјену постколонијалне критике. Трећину текста заузима аутоцитат обраћања студентима „Одељења за славистику“ чија локација остаје непозната. Извјесно је да Спивакова српски превод лоцира на Балкан, констатујући како овим преводом постколонијализам наставља кретање ка истоку, али као што ћемо показати, за Спивакову је појам Балкана магловит те, с једне стране, изузетно географско-политички проширен, а с друге стране, културно-историјски сужен и упроштен.<sup>151</sup> У цјелини гледано, остаје мање јасно коме се ауторка обраћа у језичком, националном па чак и географском смислу.

Двије су основне смјернице које ауторка *Критике постколонијалног ума* даје будућим проучаваоцима постколонијалне критике на „постколонијалном материјалу“ Балкана, са јасном намјером за ширењем постколонијализма као методе и дисциплине. Прву дефинише као „однос постколонијалне теорије према Балкану као метафори“ која „представља кључни задатак нашег света (...) док се постколонијална теорије одваја од својих провизорних почетака и у том процесу трансформише“ (Spivak 2003a: 7, подвукао Д.Д.). Другу смјерницу даје преко важног запажања да су „сви постколонијални случајеви (...) контекстуализовани, дакле, различити“ и да због тога могу захтијевати и нови постколонијални модел. Поредећи властита искуства према којима је писање *Критике постколонијалног ума* „у извесној мери изазвало Кантово коришћење аборицина

<sup>149</sup> Један број савремених проучавалаца књижевности у најновијем порасту интересовања за појмове свјетске и компаративне књижевности, а након постмодерног делегитимизовања појмова „Другог“ и „Трећег свијета“, усваја термилошке одреднице периферије и полупериферије као опозитне центру или метрополи (уп. Cheah 2016; Juvan 2019). Слично стање је у друштвеним наукама (в. Hughson 2015).

<sup>150</sup> Спивакова наводи да је Предговор написан дан пред смрт Едварда Саида (24.9.2003.) те је посвећен „учитељу и саборцу“, појачавајући оваквим стилизовањем легитимитет властитих теза те постколонијалне критике као покрета дајући преводу на српски језик споменички карактер. Прво издање *Критике постколонијалног ума* објављено је 1999. године.

<sup>151</sup> За проблемске примјере наводи разговоре са женама из централне Азије и бивше совјетске Јерменије о њиховим потешкоћама да се споразумију са рођеним мајкама јер им руски језик представља препреку. Ако ове примјере и схватимо у искључиво компаративно-методичком контексту, напор да пронађемо референте у појму и метафори Балкана претвара се у очај.

Западне Аустралије“, Спивакова поставља питање „Како ће ово данас превалити пут до „европског“ замишљања „Балкана“?“ (Spivak 2003a: 7, подвукао Д. Д.).

Маниром добронамјерне менторке Спивакова даје пуну слободу будућим истраживачима при тражењу адекватног интерпретативног постколонијалног феминистичког модела и трагању „за родно одређеним субалтерним субјектом“ (9). „Кад посматрамо те разлике схватамо да ће стваралачко коришћење модела колонизатор-колонизовани у вашој области продубити постојећи колонијални дискурс и проширити постколонијалне студије, и да ће тако настати један нов и занимљив модел“ (7). Методолошко-термиолошке препоруке начелног карактера су те у којима Спивакова најмање промашује, при овом, ипак једносмјерном, пре(д)говарачком сусрету са такозваним балканским контекстом:

„Ако их савесно дефинишемо, термин „колонизатор“ и „колонизовани“ могу бити прилично еластични. Када се једна страна национална држава успостави као владалац, када наметне своје законе и образовне системе и преуреди начин производње за сопствену економску добит, мислим да их тада може(мо) користити. Последице њихове примене на широку лепезу политичко/географских ентитета могу бити погубне ако мислимо да постоји само један модел колонијализма (...) То старо питање добиће занимљиве одговоре ако несводивост колонијалног анализирамо на локално специфичан и флексибилан начин. Поред тога, ако поглед усмеримо на место/места колонизованог (у складу са упрошћеном формулом), наићи ћемо на велику разноликост. То нам даје могућност да проучавамо политике културног и епистемичког трансформисања“ (Spivak 2003a: 7-8).

И поред отворености за креирање новог истраживачког модела, Спивакова се враћа упрошћеним препорукама кад пише да „проблем примене тих термина на област којом се бавите пуко је праћење три најснажнија модела савременог колонијалног дискурса који припадају Блиском Истоку, Јужној Азији и Латинској Америци“ (8)<sup>152</sup>. Настављајући готово енциклопедијски еуфемистичним описом колонијалних освајања, закључује како „они реферирају на колонијалне авантуре које су предузеле појединачне нације као истраживање и освајање потакнуто меркантилним капитализмом, који је праћен све већим тржишним потребама индустријског капитала“ (8). Детерминишући разлике између поменутих модела савременог колонијалног дискурса и будућег постколонијалног модела који може настати на балканском материјалу Спивакова напомиње како „насупротив томе, ваша област дислоцира политичке границе старих мултиетничких империјалних формација, отоманске, хабзбуршке, руске“ (8), доводећи у исту раван, ипак различиту природу отоманских и аустроугарских империјалних „контаката“, са историјом Русије на Балкану. Губи се из вида чињеница да руско присуство на српским просторима никада није имало колонијалну димензију попут отоманске и хабзбуршке.<sup>153</sup>

Спивакин глас и на овом мјесту је глас ауторитета који великодушно признаје, али и демонстрира више него што је то коректно, непознавање културног и књижевног контекста којем је превод намијењен, а да при томе оставља и могућност потенцијалног проширења, али не и реконструкције самог поља постколонијалне критике.<sup>154</sup>

---

<sup>152</sup> На другом мјесту Спивакова износи сасвим опречну тврдњу према којој је Латинска Америка још увијек непознат, а потенцијално значајан, терен за постколонијална истраживања. Ове чињеницу смо и сами прихватили бавећи се постколонијалним критичким корпусом углавном насталим на енглеском језику (уп. Spivak 1990, Spivak 2006).

<sup>153</sup> Властитој тотализујућој визији Балкана као, чини се, постсовјетског простора, Спивакова додаје још једну необичну представу када констатује да је „следећа велика разлика присуство разних верзија „научног социјализма“ (Spivak 2003a: 8). С друге стране, о снажним „културно-историјским“ везама са некадашњом поморско-трговачком велесилом Венецијом Спивакова не показује информисаност.

<sup>154</sup> Оно што Спивакова не познаје нити у grubим начелним обрисима је српска културна историја. Историја књижевност, језика, писмености, умјетности, институција, државности, колонијалне порабоћености, буна и устанака, усмене традиције, вјерске и религијске историје, историје образовања, документаристике, потом јужнословенски, југословенски и постјугословенски контекст, од чега се основни оријентири стичу током

„Кроз историју увек су говорили моћни или се о њима говорило. О области коју ви проучавате не знам довољно да би се упуштала у детаље, али као феминисткиња и истраживачица субалтерности, навикла сам да загледам у поре елитних текстова и из њих извлачим искључене итинерере. Крећући се ка истоку, природа текстова се мења. Ту ми у помоћ помажу моји дисциплинарни увиди. Желим да књижевну имагинацију употребим за читање спевова и летописа“ (Spivak 2003a: 9).

С обзиром на непознавање дате области Спивакова се, сасвим легитимно, ослања на своје дисциплинарне увиде и академске вјештине. Спремна је да професионална књижевнокритичка и књижевнотеоријска знања<sup>155</sup> употреби за упознавање текстова за које сматра да може пронаћи „крећући се ка истоку“. А то су, према њеним представама изреченим на почетку трећег миленијума, ни мање ни више него „спевови и летописи“! Да ли се предрасуда, стереотип о истоку, егзотична представа о старосједилачким балканским културама чија књижевност је још увијек средњовјековног карактера појављује у тексту водеће постколонијалне и антиколонијалне критичарке, чија специјалност није средњевјековље, исписаном у зениту постколонијализма 2003. године?

Признавањем мањкавости постколонијалног критичког пројекта Спивакова као да настоји оправдати пропуштене прилике. „Колонијални дискурс и постколонијалне студије према језицима се нису добро показали. Области које ви проучавате то свакако могу да промене. Одавно говорим да историја треба да се удружи са књижевном критиком у потрази за етичким, које се укршта са епистемолошким. Ваше поље може пружити изванредне могућности за такав интердисциплинарни рад“ (Spivak 2003a: 10). С једне стране, остаје недоречено, зашто је у току пуне три деценије хиперпродуктиве постколонијалне критичке и интервенционистичке активности, управо глобалних размјера, у дискурсу који је заснован на тези да „подређени умију да говоре“, изостао адекватан однос према језицима, и ако не нацијама, а онда макар народима и културама, са веома редукованим и селективним приступом књижевностима (полу)периферних заједница? Зашто постколонијални критички дискурс инсистира на властитом ширењу, у идејном, идеолошком и методолошком смислу, према истоку и Латинској Америци без упознавања тих простора и покушаја отварања дијалога са културним и научним искуствима старосједилаца?<sup>156</sup>

С друге стране, откуд један готово традиционални књижевно-теоријски захтјев (уп. Velek 1966; Petrović 1972) изречен у форми старе тврдње (пронађеног рукописа) истраживачице која у свом вишедеценијском раду номинално, програмски али и практично, настоји деконструисати историјске конструкције (посебно у *Критици постколонијалног ума*), а која, готово по правилу, умјесто директне потраге за „етичким“ прибјегава извођењима језичких и интерпретативних вратоломија с циљем постизања „политичке“ поенте. Захтјев о којем Спивакова „одавно говори“ није ништа друго него, уцбенички, књижевнонаучни и књижевнометодолошки захтјев структуралистичке или модерне теоријско-књижевне епохе, с једином разликом у замјени естетичког етичким, односно поетолошког за културно-политички приступ. Једна је то од дефиниција књижевне научности која је тежила синтези, на чијој деконструкцији је постмодерна

---

основношколског образовања на нашим просторима са свим предностима и манама оваквог приступа. Још мање је, ако се тако може рећи, упозната са начинима интерпретације свих ових културних феномена са српским националним предзнаком.

<sup>155</sup> Подсјећамо да је професионално обучена за истраживање европског романа (енглеске и француске књижевности) 19. и прве половине 20. вијека, о чему више расправљамо у другом поглављу нашег рада.

<sup>156</sup> У којој мјери је за овакав статус било пресудно изричито, односно априорно антинационално одређење постколонијализма, које доводи до потпуног паралисања у покушајима расправе о националним језицима и књижевностима као таквим, покушавамо одговорити у наставку овог поглавља.

књижевна теорија успоставила легитимност, америчка универзитетска хуманистика и компаратистика примат, а аутори попут Спивакове и Хомија Бабе, академски ауторитет, име и славу.<sup>157</sup>

Чини се да је колонијализам за Спивакову, као и у већини њезиних интерпретација, свршена чињеница, а о савременом неоимперијалном европском и америчком пројекту као кључним актерима културне историје и савремености Балкана, те културне историје Срба, којима би требао бити упућен овај превод њене књиге, готово да нема ни помена. Осим, сасвим успутно, у реченицама којима наставља са мистификовањем усвојеног саидовског представљања интелектуалца-дисидента као типичног представника и опуномоћеника постколонијалне критике.

„Постколонијална теорија увек се ослањала на истраживања интелектуалаца-дисидентата. Да ли је то репрезентација „другости“? За мене, другост је филозофски термин који широко дефинише оно што је друго у односу на интенционалног субјекта (...) Али ако мислите на аналитичке репрезентације позиција које су друге у односу на позиције колонизатора (старих и нових) у моделу органског интелектуалца (Грамшијевих „перманентних убеђивача“), ту се слажемо (...) Не знам какви би могли бити „рецепти“ за постколонијални рад“ (Spivak 2003a: 10).

Спивакино промовисање и представљање властитог рада и живота као дисидентског тешко да одговара стварном значењу овог појма, а њена, као и биографије њезиних колега ближе би биле термину-синтагми образовних миграната или просто стипендиста. Ријеч је о интелектуалцима досељеницима, поријеклом обично из виших класа такозваних периферних земаља или земаља Трећег свијета, и у раној животној и интелектуалној фази.<sup>158</sup> Свијест о неприкладности појам видљива је и у потреби за „филозофским“ појашњењем његовог значења чиме се прикрива неукусно поређење са интелектуалцима-дисидентима, интелектуалцима протјераним на силу из својих родних земаља, обично уз пријетње њиховој животној егзистенцији и у зрелој животној и интелектуалној доби. Поред тога, сам по себи појам дисидента-интелектуалца изромансираног је карактера, и не може бити доказ како интелектуалних још мање етичких квалитета личности, а још мање исправности нечијих идеолошких и методолошких ставова.<sup>159</sup>

У равни промовисања и ширења научне методологије схваћене и као креативно ауторско дјело тешко је очекивати, нити је неопходно, детаљно познавање култура и књижевности за које се, већ и прелиминарним истраживањима, може претпоставити да могу бити материјал за дате научне идеје и тезе. Оно што јесте упитно приликом загледања у поре овог текста је ауторкина увјереност у легитимност понуђеног приступа, која није настала из „производње теорије“. До Спивакиног исцрпнијег истраживања материјала Балкана није дошло, па чак ни ослањањем или поређењем са изразито сродним и доступним западњачким дискурсом попут критике балканистичког дискурса и рада професорке америчких универзитета Марије Тодорове, такође израслим из Саидовог рада. Спивакова и не крије да није дошло до размјене критичког и теоријског искуства чије истинске природе је свјесна јер га и сама препоручује, пишући „не мислим да бирамо теоријски модел а онда га примењујемо на примарни материјал. Мислим да је и сама производња теорије једна пракса и да материја која се проучава учествује у њеној производњи (...) Право читање увек „нормира“ теорију“ (Spivak 2003a: 10-11). Још једном америчка теоретичарка, у маниру својог учитеља, старе теоријско-књижевне увиде, попут односа

<sup>157</sup> Закључци којима нас воде претходни увиди не могу бити друго до сумња у антиколонијализам, етичност и добре намјере, као и одређен степен потцјењивања читалаца на српском језику!

<sup>158</sup> О Саидовој представи интелектуалаца дисидентата расправљали смо у другом поглавље нашег рада (уп. 2.2.2. и 2.3.3.)

<sup>159</sup> Типичан примјер је рад интелектуалаца политичких идеолога попут Збигњева Бжежинског.

књижевне критике, историје и теорије, сервира под своје оригинална открића (уп. Velek 1966; Velek-Voren 1991; Petrović 2003).<sup>160</sup>

Најлакше би било у Спивакином обраћању српским читаоцима видјети глас самоуспостављеног ауторитета над мање познатим контекстом као заоставштину евроцентричног начина мишљења додатно замагљеног постструктуралистичком „методологијом“. Ослањајући се на мишљење српског критичара Слободана Владушића рекли би смо да је ријеч о примјеру дјеловања дискурса Мегалополиса или „урбаног дискурса“ (Владушић 2013). Премисе и научне методе изграђене у западним културно-научним, идеолошким и парадигматским оквирима, а стечене у дотицају са појединим (селективно издвојеним) (полу)периферним културама (текстовима) те овјерене, признате и научно легитимизоване искључиво у метрополском контексту, могу и морају функционисати на свим примјерима и меридијанима. Дозвољена су блага прилагођавања или „проширивања модела“ која не би реметила основне претпоставке, али никако и реконструкција дисциплине коју предлажу поједини критичари најутицајнијег тока постколонијализма (Дирлик, Ахмад, Лазарус). И поред свега тога, априорно одбацивање постколонијалне критике значило би и игнорисање значајних увида које постколонијализам оставља иза себе, али и одустајање од дијалога и покушаја разумијевања и реконструкције једног моћног културно-идеолошког дискурса са глобалним утицајем (уп. Владушић 2013). Или, као што је примијетила Марина Хјусон, у расправи о положају феминистичких студија на релацији центар/периферија, а пишући о (нео)колонијализму као форми доминације путем знања: „ја одбијам да целину овог процеса видим искључиво као специфичу неоколонијалну стратегију, иако је великим делом управо о томе реч“ (Hughson 2015: 44).<sup>161</sup>

На примјеру Спивакиног „Предговора издању *Критике постколонијалног ума* на српски језик“, у овом недијалашком сусрету постколонијалног дискурса са полупериферијом, видимо управо парадигматичан примјер укрштања културних разлика, примјер цијепања постколонијалног дискурса, интерпретативну и методолошку кризу и раскол, али и прилику и пут за боље разумијевање постколонијалне критике и њених слијепих рукаваца.

### **5.1.2. Сужавање постколонијалне перспективе ре-мапирањем историје, нације и приповиједања**

Ограничења постколонијалног критичког дискурса, разматрана на примјеру Спивакиног предговора за *Критику постколонијалног ума* на српском језику, опште су мјесто главног тока академског постколонијализма, о чему свједочи и студија *Постколонијално несвјесно* [*The*

---

<sup>160</sup> По свему судећи, осим на академски успјешном креирању тзв. јужноазијског модела савременог постколонијалног дискурса, Спивакина научна самоувјереност базирана је на прикривеном, да ли и *несвјесном* (више у 5.1.2.), ауторитету центра или метрополе, у овом случају америчких универзитета као глобалног културно-научног центра и средишта нове компаратистике у постмодерним парадигматским оквирима. Центра којем је, сада већ по правилу, за научно легитимизовање довољно самолегитимизовање чак и када су у питању контекстуална друштвенохуманистичка и историјска истраживања у чијем средишту, или ипак тек на другом мјесту, јесу културе и књижевности такозваних других, колонизованих народа или (полу)периферије. (уп. четврто поглавље нашег рада).

<sup>161</sup> Превод *Критике постколонијалног ума* на српски језик објављен је уз подршку Next Page Foundation. Смјештена у Софији своје дјеловање са Југоисточне Европе проширује на арапско говорно подручје. Циљеви рада су ојачавање непривилегованих група, језика/држава за једнакоправно учешће у глобалној размјени идеја, а мисија развој културних програма и пројеката у области књига, читања и превођења. [https://www.facebook.com/pg/NextPageFoundation/about/?ref=page\\_internal](https://www.facebook.com/pg/NextPageFoundation/about/?ref=page_internal) приступљено 19.11.2020. у 17,50.

*Postcolonial Unconscious*] Нила Лазаруса [Neil Lazarus] из 2011. године.<sup>162</sup> Синтетисањем Лазарусових увида можемо говорити о неколико проблематичних теоријско-методолошких аспеката постколонијалне критике подведених под метафору „постколонијално несвјесно“, односно синтагму „политички несвјесно постколонијалних студија“.<sup>163</sup> Критикујући главни ток постколонијализма због потискивања свијести о савременом глобалном друштвено-политичком контексту као неоколонијалном те изостанку класних анализа, Лазарус истиче да се „постколонијалне студије никада нису издвојиле као јасан противник мејнстрима или политички институционализованог анти-слободарства, изражених како у империјалистичком језику водећих политика и интелектуалаца у изразито капиталистичким земљама, тако и у политикама Свјетске банке, ММФ-а и Свјетске трговачке организације“ (Lazarus 2011: 10). Да у најутицајнијем смјеру постколонијалне критике изостаје озбиљнији осврт и критика савремене неоимперијалне стварности, видљиво је и преко концептуализовања појма *постколонијалне перспективе* Хомија Бабе као аисторичног и привидно деидеологизованог, из чега Лазарус изводи закључке о снажној неолибералној идеолошкој, отуда и епистемолошко-методолошкој заснованости постколонијализма:

„Много би било корисније схватити да постколонијалне студије, макар у свом преовлађујућем и консолидишућем аспекту, бијаху базирани на карактеристично и коњунктурно одређеном низу премисама и претпоставки, појмова, теорија и метода које не само да *нису биле* адекватне свом претпостављеном објекту истраживања – 'постколонијалном свијету' – већ су веома систематично служиле у његовом мистификовању“ (Lazarus 2011: 16-17).

Постколонијална критика није „пацифистички“ настројена нити је посебно отворена према сродним истраживачким правцима (контекстуално и историјски усмјереним), а још мање би се могла сматрати неконкурентном на тржишту савремених теорија. Напротив, она доприноси схватању и промовисању савремених теорија и образовања као глобалног тржишта рада. Отуда и истрајно његовање дисциплинарне ексклузивности (уп. Spivak 2003b). Прикривајући властите идеолошке импулсе, попут идеологије глобализације, постколонијализам настоји на све ширем англистичком геополитичком и гекултурном простору, управо у окриљу глобализације као економско-политичког али и културолошког феномена, делигитимизовати све друге потенцијалне приступе који се не уклапају у амерички академски пројекат. Чини се да, и поред сталног зазивања политичке и етичке перспективе лишених идеологије, предзнак американизације као најснажније идеолошке конструкције нашега доба пресудно одређује и значења самог префикса пост-, постколонијалне критике, одлажући његово стварно дејство. Лазарус овакве тенденције назива *политикама постколонијалног модернизма* издвајајући неке од кључних особености:

„Исте претпоставке и инвестиције доминирају постколонијалним студијама од заснивања до данас, ипак не тако одано као прије (...) неке од њих: конститутивни антимарксизам; недиференцирајуће одбацивање свих облика национализма и у вези с тим величање миграторности, лиминалности, хибридности и мултикултуралности; непријатељство према „холистичким облицима социолошких објашњења“, (према

---

<sup>162</sup> Написана од стране постколонијалног критичара фокус помјера са дескриптивно или проблемски оријентисане критике (problem-focused) на расправу усмјерену ка тражењу рјешења (solution-focused mindset). Начелно гледано, Лазарус оспорава теоријска настојања и увјерења водећих постколонијалних критичара о битном разликовању модерне и постмодерне епохе које их одводи у негирање актуелног друштвено-историјског и теоријског стања и статуса хуманистике као по природи неоколонијалног.

<sup>163</sup> Лазарус стилизује метафору *постколонијално несвјесно* преко звучног наслова књиге Ф. Демсона *Политичко несвјесно*, семантички базираног на познатим психолошким теоријама Јунга и Лакана о колективно несвјесном.

тоталитету и систематској анализи); аверзија према дијалектици; и одбацавање антагонистичког или на борби заснованог политичког модела“ (Lazarus 2011: 21).

Обесхрабрују и Лазарусови увиди у актуелно стање књижевно-методолошког поља истраживања, односно његовог тешко оправданог сужавања. Најочитији примјер је легитимисањем „теорије нечитања“ (уп. Милутиновић 2006; Marčetić 2015), за један од водећих методолошких компаратистичких модела данас (Морети, Казанова, Дамрош, Спивак). Нечитање и неразумијевање мањих култура или књижевности сужава простор савремене хуманистике чинећи је изузетно ограниченом и опасно упоредивом са својом претходницима, европским просветитељством и хуманизмом, на начин на који је могуће поредити империјализам и неоимперијализам.<sup>164</sup> По свему судећи, пуно књижевнонаучно укључивање неанглистичког књижевноумјетничког али и теоријскокритичког дискурса остаје још увијек скрајнутим задатком како постколонијалне критике, такозване нове компаратистике тако и свих усмјерења у проучавањима књижевности и култура, ако у њима желимо препознати тежње ка универзалности у оквирима некомпромитоване или нове хуманистике. (Хуманистике која би настојала збацити окове и ограничења, језичких, економских и културолошких, а на првом мјесту политичко-идеолошких нужности.) Прагматичност и оперативност „теорије нечитања“ узима примат над сазнавањем општих било поетичких, било етичких или политичких начела, и над покушајима изградње нове хуманистике или конструисања постколонијалне перспективе као стварног рушења разликовања између европског и неевропског свијета и култура, „нас“ и „њих“ према остацима Саидовог рецепта. Према Лазарусовим увидима „опсег књижевних радова на које обраћају пажњу постколонијални критичари није само запањујуће умањен, већ и рад на овом веома суженом корпусу дјела показује тенденцију ка постављању истих питања, кориштењу истих метода, мобилисању истих појмова и извођењу истих закључака“ (Lazarus 2011: 18).<sup>165</sup>

Иако су захваљујући постколонијалној критичкој критици много више заступљени у савременом англоамеричком критичком дискурсу, повећава се и вјероватноћа да гласови „других“ и „подређених“, полупериферних култура и књижевности, пропуштени кроз прегусте филтере квантитативно хиперпродуктивног англистички заснованог постколонијалног корпуса и дискурса, након постколонијалне постпродукције бивају избличени и тешко препознатљиви. Англистичка академска и научна непропусност диктирају усмјереност ка изучавању прије свега књижевности насталих на језику империје, модерних и савремених књижевности, чије интерпретације обично остају у истим заданим језичким, научним и културним матрицама. „Као што су бројни критичари већ примијетили, поље постколонијалних студија је структурисано на такав начин да је далеко већа вјероватноћа регистровања текстова на енглеском и, у мањој мјери, француском или шпанском, него текстова на другим језицима као што су кинески, арапски, зулу“ (Lazarus 2011: 26). Неке од препрека за превазилажење овог проблема огледају се у изостанку намјере за дубљим упознавањем (полу)периферних култура и књижевности, те у коначници, али не на посљедњем мјесту, у директно артикулисаном и за постколонијализам иманентној нетрпељивости према појму нације и национализма.<sup>166</sup>

<sup>164</sup> У расправи покренутој након предсједничког обраћања у Америчком удружењу за компаративну књижевност (ACLA) Џозеф Слотер је дао примједбу на Моретијево и новокомпаратистичко третирање интерпретативних напора тзв. полупериферних критичара као гласова аутохотних информатора, али не и гласова аутохотних теоретичар (в. Slaughter 2018, и наше потпоглавље 3.2.).

<sup>165</sup> На другом мјесту Лазарус запажа да због селективног избора теоријских претпоставки на којима су структурисане постколонијалне студије, књижевни критичари из тог поља имају тенденцију да анализирају изузетно ограничен и умањен корпус дјела (в. Lazarus 2011: 21-22).

<sup>166</sup> У том смислу ишчитавамо и Спивакино инсистирање на увјерењу, потреби и императиву за антинационализмом у постколонијалном критичком раду. Захтјев појачава атрибуирањем властитог рада, не као постколонијалног, већ као антиколонијалног. „Мој антиколонијализам нетрпељив је према национализму, код куће и у дијаспори. Како ћете



Антинационална идеологија у (полу)периферном контексту може бити вишеструко проблематична, јер су кључни антиколонијални покрети и идеје и у политичком и културноисторијском смислу ослоњени на идеју нације, суверенитета и слободе колонизованих народа те су нераздвојан дио књижевности такзованих малих народа и нација. Препоручена дислоцирања националних осјећања у правцу мултинационалног идентификовања, изван метрополског контекста губе смисао и легитимитет и могу потицати непримјерене праксе игнорисање и негирање аутентичних националних аспеката појединих књижевности и култура. Другим ријечима, потичу развијање идеологије и политика самопорицања или самоколонизовања, а њих је веома тешко представити као анти- или постколонијалне, упркос широком постструктуралистичком методолошком дијапазону.

Истини за вољу, постколонијална критика нације и национализма обично полази од империјалног национализма као основног и огледног, чијим примјером се воде и такозване мање нације, те благим обрисима никад развијене критике политичко-економских симбиоза националних друштава са глобалним неокапитализмом. Едвард Саид је примијетио како, с једне стране, „нације управо *јесу* наратије, приповести. Моћ да се приповеда, односно моћ да се спречи настанак и појава других приповести, веома је важна за културу и империјализам; она конституише једну од најважнијих спона између културе и империјализма“. С друге стране, најважнијом сматра чињеницу да су „велике еманципаторске и просветитељске приче покренуле (су) народе у колонијалном свету да устану и збаце империјалну потлаченост; у исти мах, ове приче су уздрмале многе Европљане и Американце, као и саме протагонисте, те су и они почели да се боре за нове приче о једнакости и људској заједници“ (Saïd 2002: 11-12). Не лежи ли у оваквим увјерењима, на први поглед непобитним, претпоставка о европској културној супериорности без чијих хуманистичких начела (слобода, једнакост, суверенитет, универзалност) не би уопште постојала могућност деколонизовања. Не спријечава ли нас оваква евроцентрична идејна хијерархија у покушају ослобађања од „концепата који не објашњавају наше искуство, од парадигми које нас поробљавају и ослепљују“, и настојања „да успоставимо неке нове“ (Hughson 2015: 38). Претпоставка је то која занемарује чињеницу на чијем освјешћену је радила и постколонијална критика, чињеницу иманентно европских извора и природе модерних колонијалних политика и колонијалне историје. Потискује се, заправо, суштински важна дистинкција између европских хуманистичких начела и европске политичке праксе, управо постколонијална свијест о парадоксалности појма и метафоре „Европе“.<sup>167</sup> Пренебрегава се могућност истинског универзализовања људских слобода и права које могу бити остварене и изван подривеног европског вриједносног система и система знања, или путем његове реконструкције, укључујући и савремени теоријско-књижевни дискурс.

За боље разумијевање односа постколонијализма према појму нације значајна су Лазарусова запажања о слабом познавању не само књижевности већ и антиколонијалне незападне критике од стране западних интелектуалаца. У том смислу парадигматичан је примјер Франца Фанона. Неспорно је Фаново централно мјесто у утврђивању постколонијалних истраживања, али је проблематична вјеродостојност постколонијалних интерпретација Фановог рада. „Фанон је био једина фигура из ове ере са чијим дјелом је било *есенцијално* важно бити упознат. У том смислу, Фанон није први међу једнакима. Умјесто тога, он је стајао сам, заиста веома често, као једина фигура из периода деколонизације чији рад је морао бити познат претенденту на звање

---

ви дислоцирати то осјећање?“ (Spivak 2003a: 7). О значају овог захтјева свједочи његово понављање и продубљивање и приликом писања предговора за књигу есеја преведену на хрватски језик под именом „Национализам и имагинација“ (в. Spivak 2011).

<sup>167</sup> О појму и метафори „Европе“ расправљамо у наредном поглављу.

критичара“ (Lazarus 161).<sup>168</sup> Да би ствар била тежа, долази и до извјесног кривотворења Фанонових теза о природи и појму национализма. Лазарус тврди, имајући на уму историјски контекст деколонизовања, да „национализам уопште није ортодоксни, редукујући и ауторитарни дискурс као што га типично описују, униформисано представљају и унификују постколонијални критичари“, већ сасвим супротно од тога „национализам је погонски мотор колективне храбрости, домишљатости, и широке друштвене имагинације – *величанствена пјесма која људе подиже против својих тлачитаља*, подсећамо се Фанонових звучних ријечи (на које већина његових постколонијалних читалаца, упркос оданости према његовом дјелу, не скренуше апсолутно никакву пажњу“ (Lazarus 2011: 64). Постколонијализам остаје слијеп и на чињеницу да Фаново разумијевање појма национализма није било искључиво, нити романтичарско, већ базирано на искуствима погубног дјеловања политика националних елита у деколонизованим земљама. Новостворене националне институције, мотивисане нагоном за одржањем на власти, онемогућавају потпуно ослобађање друштва блокирајући пут ка пуној еманципацији и афирмацији демократске политичке и друштвене свијести. „Фанон је заправо рекао сљедеће „национализам, та величанствена пјесма која подиже људе против својих тлачитеља, кратко траје, посрће, и умире на дан проглашења независности“ (Lazarus 2011: 67). Национализам није политичка доктрина нити програм, у мобилисању, у руковођењу широког народног отпора колонијализму национализам игра критичку и прогресивну улогу, али „послије деколонизације обично постаје препрека напретку, у оној мјери у којој га нова водећа политичка елита користи за одвраћање пажње од њиховог неуспјеха у трансформисању „независне“ нације, која тако поприма обресе „неоколонијалности““ (68).<sup>169</sup>

Американизација и глобализација за постколонијалне интелектуалце немају алтернативу чак ни у теоријском смислу. Отуда и једино према чему показују већу одбојност од „застарјелог“ тумачења књижевности и космополитски-национално засноване компаратистике јесте културни национализам, односно могућност интерпретације националних културних образаца и политика са овим предзнацима. Први замјенски појам за нацију и национализам је појам хибридности. Да ли су и могу ли бити сви идентитети или све културе хибридне, на начин на који нам то презентује и како нас настоји увјерити мултикултурални дискурс, чак нити у хипотетички сасвим глобализованој будућности какву најављују, а поготово са обавезним американизованим предзнаком на којем инсистирају. Појам хибридности култура једноставно није у могућности да досегне до статуса општег термина, јер не успијева да у опсег „ухвати“ сложеност различитих националних изукрштаних културних образаца и историографија, вишеструкост идентификовања изван „замишљеног“ метрополског контекста,<sup>170</sup> те остаје, у интелектуалном и

---

<sup>168</sup> Лазарус поред тога примјећује како су критичари у новом истраживачком пољу гледали на Фанона као што нису гледали ни на једног другог учесника ере деколонизовања, иако је било и спорадичних расправа о таквим фигурама као што су Сезер и Сенгор, Кастро и Гевара, Нехру и Ганди, Нкрумах, Насер и Кабрал – па чак, иако много рјеђе, Хо Ши Мин или Мао или Сухарно (в. Lazarus 2011: 161).

<sup>169</sup> У широј перспективи, пренебрегавање ових разлика, национализма као „величанствене пјесме“ [*magnificent song*], води и легитимизовању ревизионистичких историјских настојања према којима се револуционарни, прогресивни, ослободилачки и антиколонијални покрети у некадашњим колонијама, прво изводе изван конкретног културноисторијског контекста (обично је ријеч о деветнаестом и првој половини двадесетог вијека), потом преносе у политичкочиталачки савремени либералнодемократски контекст, да би потом били маркирани као злочиначки, терористички и регресивни, управо нецивилизацијски. Настаје аутоколонијацијски или самопорицајући културни модел према којем се све потенцијални идеје о деколонизовању (државном, економском, политичком и културном) у оквирима полупериферних нација могу сасвим „леgitимно“ прогласити недемократским, противцивилизацијским, односно сасвим директно за тероризам, национални шовинизам и велико-ине идеје. Код нас су то примјери покушаја ревизије ставова о Младој Босни, Гаврилу Принципу па и Иви Андрићу (в. Милутиновић 2018).

<sup>170</sup> Да је појам хибридности апстрактна категорија потврђује и савремена друштвена реалност западних држава у којима досељеничке или мигрантске заједнице, чак и након више генерација, и даље функционишу у затвореним

научном смислу, неминовно пароксијалан подухват. Све то, ипак, не слаби његов идеолошки и академски утицај захваљујући прије свега снази „урбаног дискурса“, а мање научно-хуманистичкој легитимности. Његову легитимност може потврдити само глобализована дистопијска будућност у којој би англоамеричка војна, економска и културна супремација све континенте и народе претворила у предграђа империјалних метропола, али и за такву будућност постоје адекватнији изрази.<sup>171</sup> Хибридноћ каквом је представљају постколонијални критичари, изоштава (полу)периферне књижевности и културе из главног и доминантног критичког тока, оног са глобалним размјерама и претензијама. Могућност ка којој постколонијална критика не стреми, да хибридноћ схватимо на начин укрштања и размјене традиција и идеја – као историјско-духовну и дијалектичку конструкцију, термин и метафору – вратила би истраживачко тежиште на план традиционално засноване компаратистике, која не негира резултате теоријских синтеза и интерпретација националних, интернационалних и космополитских културних аспеката као предуслова универзализовања и праве хуманистике. Спивакина теза о „дисциплинарном страху“ као препреци за изградњу тзв. нове компаратистике (уп. Spivak 2003b) враћа се као бумеранг на простор аутокритички оријентисаних постколонијалних расправа.

Постмодерни скептицизам и привидна децентрираност западњачког научног дискурса, мит о крају „великих прича“ и крају историје, онемогућавају отварање расправа о природи хуманистике и универзалним начелима. Ипак, као што смо настојали показати, расправа о постколонијалној критици не може да заобиђе питање властитог успостављања као идеолошке формације или идеолошки организованог материјала (уп. Medvedev 1976). Актуелном статусу постколонијалне критике одговарају коментари Луја Алтисера којима француски филозоф, читајући Марксову *Немачку идеологију* као „раскид“, уводи разликовање између спекулативне и стварне хуманистике,<sup>172</sup>. Према Алтисеру за досезање стварне хуманистике потребно је превазићи проблем идеолошке заблуде и постепено развијати протокол раскида.

„Ипак ова нова мисао, тако чврста и прецизна у процесу идеолошке заблуде, сама се не одређује без тешкоћа и без двосмислености. Са теоријском прошлшћу се одједном не раскида. У сваком случају потребне су речи и појмови да би се прекинуло са речима и појмовима, и често су цело време док траје тражење нових старе речи задужене за *протокол раскида*“ (Altiser 1971: 26, Подвукао Д. Д.).

Алтисер прецизно диференцира теоријску и практичну могућност превазилажења спекулативног хуманизма и успостављања новог или стварног хуманизма, али је свјестан да је дефиниција новог хуманизма ипак негативна и идеалистичка јер је довољна да изрази порицање неког садржаја али сама не пружа нови садржај. „Која је, у ствари, та „стварност“ која стари хуманизам треба да преобрази у стварни хуманизам? То је друштво“ (Altiser 1971, 229-230).

Три деценије касније Гајатри Спивак, неутралним и реал-политичким тоном констатује да „кроз историју увек су говорили моћни или се о њима говорило“ (Spivak 2003a: 9). Сувише

---

етничким оквирима, условљеним прије свега, за сада готово непремостивим културолошким, тј. језичким и класним разликама.

<sup>171</sup> Постколонијална критика питање и феномен вишеструког идентификовања (националне и космополитске компаратистичке перспективе) претвара у мелтинг пот вјештачког/мијешаног или хибридног идентитета. Сачувани језици подређених/субалтерних нација/народа/ или САД омиљено етничких група (лишава их директног поређења америчке нације са старосједилачким готово истријебљеним културама), попут српског, упркос пожељности пасоша и зеленог картона и индекса, још увијек упорно руше тезу о хибридизације култура, сугеришући блискост овог термина са асимилацијом, и унификавањем и брисањем културних разлика. Да ли је приступ заснован на метрополитичности пут ка новом хегемонијском културном моделу?

<sup>172</sup> Алтисерове примједбе начелне природе могуће је читати и као опис епистемолошких парадокса модерне хуманистике, као аутокритички дискурс сасвим заборављен и преплављен постмодерном лиотаровском концепцијом постмодерног знања.

неидеалистички и нимало субверзивно звучи глас водеће постколонијалне критичарке, самоопуномоћени глас подређених и периферних култура, самопроглашени глас марксистичке критике. Глас заступнице културно-политичких, или, њој дражег израза, политичких читања (уп. Spivak 2003b) која у потрази за етичким и друштвено-политичким жртвују естетичко и књижевно-компаратистичко, а номинално се заснивају на антиколонијалном начину мишљења, промовисању контрадискурса и интерпретацији књижевних „отписивања“ империји. По свему судећи и постколонијална критика, својом водећем струјом, дијете је свога времена. „Као што је примијетио Тимоти Бренан, постколонијалне студије се могу назвати рођаком теорија глобализовања и дјететом постструктурализма“ (Бренан према Lazarus 2011: 208) те се у великој мјери и на примјеру постколонијалне критике може говорити о *англосаксонској пристрасности*. Овај појам исцрпно описује Марина Хјусон, приликом интерпретације актуелног односа научног империјализма и друштвених и хуманистичких наука на (полу)периферији. Примјер је то теоријских увида који хронично изостају у постколонијалном критичком дискурсу, а могли би се сматрати аутокритичким и прогресивним, најблаже речено неопходним.

„Постоји низ међусобно повезаних метода и механизма којима се производи доминација „центра“ над остатком света у области ДХН. Њих је потребно сагледати и појединачно и у целини, као систем. У основи тог система је оно што се назива „англосаксонска пристрасност“, која се огледа у лингвистичкој доминацији (енглески језик), дискурзивној доминацији (стил, начин аргументације, замишљени аудиторијум), доминацији једног типа академске традиције, као и у растућој доминацији природних и техничких наука у односу на друштвене и хуманистичке науке/дисциплине. Такође, „центар“ обнавља своју доминантну позицију путем теоријске и концептуалне доминације; затим дефинисањем истраживачке агенде; утврђивањем система меритократије (нпр. фаворизовање чланака над књигама, индекс цитираности и сл.); фаворизовањем квантификације („big data“ подаци и „сравњивање“ различитих контекста за поједностављивање глобалног управљања); игнорисањем специфичности друштвених контекста и њихових сложених темпоралности; игнорисањем „живљеног искуства“ појединаца и група изван центра; ниподаштавањем значаја локалних епистемичких заједница и њиховог саморазумевања и традиције; наметањем рецепата за јавне политике („donor driven“ пројекти) итд“ (Хјусон у САНУ 2019: 8).

Главни проблеми постколонијалног теоријско-методолошког приступа су највидљивији на мјестима на којима би се очекивала њихова најснажнија прихваћеност – у сучељавању (културним разликама) са такозваним периферним или полупериферним, заправо појединим националним књижевностима и културним обрасцима. Управо на овим мјестима долази до цијепања постколонијалног дискурса и отварања јаза између западњачке академске истраживачке парадигме или дискурса Мегалополиса и полупериферног контекста са особеном аутентичном традицијом и могућношћу говора. Отварање културног дијалога/дијалога култура са унапријед заданим и једнострано конципираним правилима тешко се може назвати херменеутичким, још мање хуманистичким чак и када долази са најбољим намјерама, а дјелује као сигуран предуслов и залог за надградњу политичке, културне и научне супремације.<sup>173</sup>

Као што смо настојали показати, Спивакине препоруке српским истраживачима о два главна задатка на терену Балкана (истражити однос постколонијалне критике према Балкану као

---

<sup>173</sup> И поред бројних примједби, не чини се прагматичним нити научно поштеним њене резултате сасвим негирати или одбацивати, што и не чинимо, јер постколонијална критика може бити ишчитана афирмативно са тежиштем на хуманистичком потенцијалу, усмјеравањем на развој постколонијалног становишта као феноменошко-херменеутичке перспективе (уп. Milutinović 2006) или као истраживачки модел у реконструкцији који је потребно ослободити од тзв. постколонијално несвјесног (Lazarus 2011). Заправо у потенцијалу за изградњу протокола раскида, истински повратак на праве хуманистичке позиције, универзалне вриједности, помирењем и ширим увидима у сложеност националних, мултинационалних и космополитских становишта.

метафори и анализирати „европско“ замишљања „Балкана“) <sup>174</sup> као такве једноставно нису довољне за изградњу *протокола раскида*, полицентричног знања и стварне хуманистике, не само јер су ограничене претешким бременом глобализацијских и либерално-капиталистичких идеолошких претпоставки већ и зато што настају из непознавања контекста или „методологије нечитања“, те захтијевају улагање додатног напора и прилагођавање аутентичном српском културном и књижевном контексту. Бављење контекстуалним или културолошким истраживања, посебно када је ријеч о изразито културно-идеолошком усмјерењу, као и „производњом теорије“, поред вјештог руковања адекватним методолошким алатима, ипак, ако не на првом мјесту онда макар у једнакој мјери, подразумејева и познавање културног и књижевног контекста, у нашем случају – српског и балканског.

## 5.2. Побуна контекста:<sup>175</sup> српска књижевност и обртање постколонијалне перспективе) (контекст)

*Заиста, неоспорно има нечег неевропског у чињеници да Балкан никако не успева да досегне димензије осталих европских покоља.*  
М. Тодорова

Све би се модерне књижевности и културе Другог и Трећег свијета, такозване полупериферне и периферне, будући да припадају епоси распада традиционалних империја и настанка националних држава, могле назвати постколонијалним књижевностима и културама. Међутим, строго говорећи, ниједна то заправо до краја није, услед раније или доцније, веће или мање, европеизације и пратећег дјеловања савременог англоамеричког политичког и културно-научног (нео)империјализма. Стога је и појам *постколонијално(ст)* боље разумјети као теоријску конструкцију чија се пуна сврховитост остварује у њеној антиколонијалној димензији и легитимизујућим релацијама према новом и истинском хуманизму у настајању (уп. Altiser 1971, Young 2003, Милутиновић 2006), односно, у ширем смислу, на путу ка разумијевању етичког значења „другог“ (Левинас 1998). Без обзира на идеалистички призив или управо због тога, *постколонијална* би, према нашем схватању, била свака духовна и научна дјелатност којом се подривају и напуштају праксе културног и умјетничког, политичког и идеолошког, медијског, војног, економског и технолошког, те научног колонизовања и самоколонизовања. Односно, свака врста интелектуалног отпора према колонијалном начину мишљења и дјеловања, отписивање империји и стварање контрадискурса књижевноумјетничким, критичким или културно-политичким писмом, без обзира на природу текста, поезику или епоху, те индивидуално или дисциплинарно смјештање и идентификовање аутора. Постколонијалност претпоставља, у крајњој линији, духовни и интелектуални боравак *изван* парадокса „Европе“, свијест и освијештеност о (нео)колонијалним коријенима (западно)европске културе и цивилизације, о прикривеној разлици између европских вриједности и европских интереса, који појмовима „Европе“ и европеизације и дају парадоксалну ауру. У мјери у којој је субверзивна, постколонијалност је новохуманистички приговор савјести.

<sup>174</sup> Као што смо настојали показати сам Спивакин предговор понудио је довољно материјала за обесхрабрујуће одговоре на та питања.

<sup>175</sup> Синтагму *побуна контекста* посуђујемо од Марине Благојевић Хјусон која је понудила више него инструктивне увиде у актуелне односе такозваних центра и периферије у оквирима друштвених наука (уп. Hughson 2015).

Легитиман материјал истраживања овако проширеног и трансформисаног<sup>176</sup> појма постколонијалности јесте поље *културне разлике* (cultural difference), или, боље, *културне разноликости* (cultural diversity).<sup>177</sup> Конкретно говорећи, текстови у којима је могуће препознати и изоловати „преклапајућа искуства“ и „изукрштане историографије“ (Said 2002). Циљеве постколонијализма, у истраживачком смислу, могуће је фигуративно представити као освјетљавања „срца таме“ на империјалном и колонијалном моделу мишљења и владања засноване културе и хуманистике, којима је постколонијална критика и посвећена, али и (полу)периферних култура и њених мање познатих, полифоних (отписујућих или уписујућих, деколонизујућих или самоколонизујућих), културних и књижевних говора и рукаваца, који у великој мјери остају изван домета академског постколонијализма. Имајући на уму расколе саме постколонијалне критике настале пристајањем уз идеологију глобализовања, као и могућу недораслост уско схваћеног националног приступа књижевности и култури, постаје јасно да појму културне разлике треба приступати са слухом за методолошку отвореност и са посебним типом интелектуалне и идентитетске зрелости, истински спремне за разумијевање „другости“. Расправе о односу центра и периферије, ако желе бити потпуне и довршене, морају бити вођене и из/са центра и са/из периферије, а прије свега као дио контактних веза и критичког истраживања разлика међу културама,<sup>178</sup> те као дио процеса рушење премиса базираних на супротстављању центра и периферије, „нас“ и „њих“, не губећи из вида да „оно људско се једино показује у релацији која није моћ“ (Левинас 1998: 23).

У овом дијелу рада стремимо критичком и методолошком, прије свега, културно-идеолошки оријентисаном синтетисању постколонијалне перспективе и српске књижевности. Тежимо артикулацији приступа који би био лишен глобализацијских идеологема, а усмјерен изградњи новог, макар и привременог, културно-политичког интерпретативног модела, примјереног српском културном и књижевном контексту. Питања на која настојимо дати одговоре гласе: да ли разумијевање српских културних образаца као спецификаума, српске књижевности као европске књижевности настале и на културно-историјским искуствима подређености и отпора; да ли културно-политички засновано интерпретирање њене природе као (полу)периферне и контактне, са аутентичним и специфичним српским културним и идеолошким обрасцима, може допринијети, с једне стране, реконструкцији и проширењу постколонијалне перспективе и изградњи новог постколонијалног истраживачког модела, а с друге стране, бољем разумијевању природе српске књижевности и њеног положаја у европском контексту? Политички циљ се огледа у настојању да промовишемо ослобођен, управо деколонизиран и опојмљен говор полупериферије, сасвим близак српским антиколонијалним ауторима или српском постколонијалном писму, али и даље довољно далек за искључивости и ограничености књижевне и културолошке перспективе строго затворене у националне идеолошке или политичке оквире. Теоријско-методолошки напор, при којем ризикујемо понављање општепознатих

---

<sup>176</sup> И поред настојања броја значајних постколонијалних критичара попут историчара Џ. С. Јанга да појму *постколонијално* дају субверзивну и критичку ауру (Jang 2013: 17-19), наша студија је показала како то није случај, поготово у најутицајнијем или мејнстрим току постколонијалне критике, а још мање кад постколонијализам посматрамо у квантитативној перспективи (уп. Gandhi 1998; Loomba 1998, Lazarus 2011). О појму постколонијалност у постколонијалној критици видјети у првом и трећем поглављу нашег рада.

<sup>177</sup> Појам културне разлике (cultural difference) којег се не одричемо само из увјерења у могућност појмовног реконструисања, добрано је компромитован и замагљен Бабиним постмодерним теоријским вратоломијама које су детерминисане предувјерењима метрополске или глобализацијске идеологије (уп. четврто поглавље нашег рада). Појам културне разноликости (cultural diversity), заступљен у друштвеним наукама, још увијек је идеолошки мање оптерећен иако потенцијално подложен притиску дискурса глобализације.

<sup>178</sup> Интерпретације западњачких представа о другима започете Саидовим *Оријентализмом* [1978] ограниченог су домета, док Спивакином методолошком надградњом у потпуности надвладава бављење политичким и дисциплинарним у суженој метрополској перспективи.

књижевно-историјских чињеница, заснован је на увјерењу да приликом књижевно-идеолошких расправа проста реторичка замјена теза и априорно одбацавање постколонијалне критике у цјелини, једноставно није довољно. Овакав културно-идеолошки говор у настајању, ближи „српском становишту“ него постколонијалном урбаном дискурсу, привремено именујемо за постколонијализам у обрнутој, полупериферној или једноставно, *постколонијализам у српској перспективи*.

### 5.2.1. Постколонијални аспекти српске књижевности и критике

Балканским просторима који се геополитички и културноисторијски могу назвати и српским,<sup>179</sup> током позног средњег вијека али и дугог деветнаестог вијека (Hobsbaum 1996), османлијска колонијална доминација континуирано је надопуњавана, преклапана и смјењивана аустријским, угарским и млетачким колонијализмима (Ђоровић [1941] 1989, Ћирковић 1981, Попов и др. 1983, Веселиновић 1986, Самарџић 1989, Самарџић 1993).<sup>180</sup> У процесима и процедурама бројних сеоба, коегзистенције, регионалних аутономија, праћеним сталним бунама и устанцима, Срби су, као уосталом и данас, живјели у различитим државама углавном под патронатом или колонијалном управом туђина (Екмечић 2011). До коначног ослобођења српских простора од туђинске власти, деколонизовања или успостављања власти над властитом земљом као основом за почетак истинске постколонијалне епохе (на просторима данашње Македоније и Косова и Метохије, централне Србије, Војводине, Славоније, Босне, Лике и Далмације, Херцеговине, Дубровника и Црне Горе) долази тек након побједе у Великом рату. Након 1918. године код Срба је колонијални утицај, понајвише западњачке провенијенције, продужен преко самопорицајућег начин мишљења и вођења културних политика уско везаних за политичке процесе интегрисања и (дез)интегрисања јужнословенског културног простора. Ипак, за боље разумијевање српског културноисторијског контекста, неопходно је подсјетити на чињеницу да су Срби, и прије пада под Турке као и током колонијалних епоха, имали развијене културне и књижевне обрасце и да су они били европске провенијенције.

Као и већина иманентно европских култура и књижевности и српска је у току свог развоја ишла путем преображавања и модификовања уз истовремено и неминовно прожимање, срастање и кристалисање самосвојних или аутохтоних са страним или контактним књижевним и културним обрасцима. Српска културноидеолошка морфо-генологија пресудно је структурисана и изграђена у византијској епоси, постепеним асимиловањем најутицајнијих и најпрогресивнијих културно-религијских модела и вриједности, односно изградњом темеља за будуће аутентичне српске културне обрасце. Српски развојни културно-цивилизацијски ток може бити описан и на начин на који то чини Милан Радуловић, динамичким схватањем *српског културног обрасца* у ширим цивилизацијским европским оквирима, односно у три велике цивилизацијске надструктуре. Прва цивилизација у којој је изграђиван и српски културни образац је *архаична и хришћанска патријархална цивилизација*, друга је *византијска* (религиозна, црквена,

---

<sup>179</sup> Узимајући у обзир све балканске просторе и државе у којима су живјели и живе народи који се идентификују као Срби, у сваком погледу интегрално гледано.

<sup>180</sup> На овом мјесту мислимо на тзв. колонијализам у строгом смислу ријечи, на дугорочну насилну власт и управу над туђом земљом. Француска колонијална инвазија и присуство на Балкану почетком деветнаестог вијека, као и њемачка и италијанска окупација у Другом свјетском рату, у историјској перспективи, трајали су кратко да би посљедице њиховог дјеловања биле подведене под традиционални појам колонијализма, попут вишевијекних турског, аустроугарског и млетачког присуства.

средњовјековна), а трећа *модерна* европска (нова, секуларна, грађанска) цивилизација (Радуловић 2015: 35).<sup>181</sup>

Средњи вијек је доба у којем Срби граде снажне самосталне државне и вјерско-религијске институције према моделу европских феудалних држава. Од друге половине деветог вијека, захваљујући директном византијском политичком и религијском утицају, прије свега систематски заснованом раду мисионара Ћирила и Методија, међу јужнословенски живаљ долази и прво, словенском језику уподобљено писмо, намијењено вођењу литургије на народном језику. Прије тога Словени, како биљежи средњовјековни писац Црноризац Храбар, нису имали своје писмо и књиге него су по цртама читали и гатали, будући да су били пагани (Храбар према Јовановић 2012: 26-28). Након пада под Отомане крајем петнаестог вијека, као одраз нагона за идентитетским одржањем, снажно се профилишу два модела мишљења, односно два велика будућа национална мита, које Радуловић види за срж српског културног обрасца, а то су Светосавље и Косовски завјет (Радуловић 2015: 38). Може се са доста сигурности рећи да су културни или књижевни медији који су пресудно утицали на очување аутентичности и аутохтоности српске културе под Османлијама, али и Аустријанцима, Угарима и Млlecима, били српска усменост и писменост, односно аутохтона свјетовна (усмена или народна) књижевност и асимилована писана црквена књижевност ћирилометодијевске традиције (Окука 2001, Драгојловић 2009, Тутњевић 2009, 2015). „Од Светог Саве до данас српска књижевност нема једино `естетску функцију`, него врши и патриотску и националну службу. У томе је специфичност српске националне традиције“ (Радуловић 2015: 53).<sup>182</sup> Без сумње, књижевност је одиграла пресудну улогу у изградњи, трансформисању и очувању самосвојних српских културних образаца.

О феноменолошком и културно-историјском значају српске књижевности за очување националног идентитета, расправља српски критичар Мило Ломпар нудећи увјерљив опис главних духовно-историјских начела која су омогућила очување српског културног обрасца у вишевијековном периоду турске колонијалне управе. „На трагу свог претходника Јована Деретића, Ломпар наглашава да је *колективно народно начело* у основи читаве српске књижевности али је *персонално начело* „мотор историје српске књижевности“ (Ломпар 2017: 353) из чега произилази и тумачење дијалектичког односа између историје и књижевности као спецификаума српске књижевности и српске културне историје у цјелини.

„Она нам сугерише како постоји неки прикривен однос између *историје* и *књижевности* у српској националној егзистенцији. Јер, књижевност има посебну улогу у историји српског народа, улогу која је битно надилазила естетску функцију и испуњавала културну и друштвену компоненту, па је – што је посебно важно – чувала и национални идентитет. У дугом трајању турских векова, од пада Смедерева 1459. године, до поновног изласка српског народа на светскоисторијску позорницу, 1689. године, у сеоби Арсенија III Чарнојевића, одлучујућу улогу у очувању националног самоодређења није одиграо само језик, јер су њиме говорили и други народи, већ је ту улогу одиграла и српска књижевност“ (Ломпар 2017: 353).

Период осамнаестог и деветнаестог вијека има посебан значај за разумијевање природе српске постколонијалности, не само јер је то период постепеног политичког деколонизовања српских земаља већ и зато јер је то доба у којем се српска култура трансформише у правцу

<sup>181</sup> Прихватајући Радуловићеву подјелу, у начелу ако не и у тецентричној идеологији, ми бисмо, период византијске цивилизације (који је, истини за вољу тешко одвојити од архаичног и хришћанског патријархалног) као најдуговјечнију епоху до сада, назвали и *првом европеизацијом српске културе и књижевности*.

<sup>182</sup> Радуловићев увид чини се важним, уз напомену да се и за друге европске књижевности може издвојити исти „спецификум“ посебно када је у питању период националних буђења у првој половини деветнаестог вијека.



модернизовања властитих културних образаца по узору на западноевропски културни круг, док истовремено, западњачка империјална култура, преузима глобални примат. Доба је то *модерног* или *другог европеизовање* Срба у смислу раскида са турским колонијализмом али и средњевјековним, феудалним моделима организовања друштва, са црквеним наслеђем и језиком, и у крајњој линији у друштвено-политичком смислу, раздвајањем свјетовног од црквеног живота и незауостављивом кретању ка стварању модерног националног и грађанског друштва према западноевропском моделу.<sup>183</sup>

Пишући, са поетолошке и компаративне перспективе, о положају српске књижевности овог периода у европској духовној заједници, српски историчар књижевности и компаратиста Драгиша Живковић примјећује да се српска књижевност остварује као „оригинална национална књижевност новијег доба“ те као таква постаје саставни дио осталих европских књижевности дајући допринос „ономе што је још Гете сагледавао као јединствену, светску књижевност“ (Живковић 1994: 5). Све је почело са српском народном књижевношћу, коју открива Вук Караџић и с њом упознаје европску књижевност и културу, да би током деветнаестог вијека неки од најбољих српских писаца „понудили Европи дела једне нове и занимљиве литературе, која је доносила виђење и осећање света једног јужњачког поднебља, пуног сунца, боја и темперамента. Национално-ослободилачке тежње, живо социјално осећање, фолклорно-народњачка основа и снажан уметнички израз – то су биле особине српске књижевности које је она унела у општу ризницу европске литературе“ (5). Врсни познавалац књижевности српског деветнаестог вијека наглашава чињеницу да је српска књижевност, укључујући се у европску духовну заједницу, преузимала из ње тежње, оријентације и остварења које су одговарале њеном властитом националном развоју те се на тај начин прожимала европском мишљу и осјећањима тога доба.<sup>184</sup>

Проблема поређења и вредновања такозваних малих и великих култура, који данас ишчитавамо и као постколонијално критичко питање, био је свјестан и Живковић. У књижевној науци средине двадесетог вијека, српска књижевност се описује и као „*неконтинуирана* или *дисконтинуирана* књижевност, књижевност с *атипичним* или *специфичним* развојем, књижевност *помешаних* и *испретураних* слојева“ (58). Живковић не одбија сасвим овакве термиолошке конструкције запажајући да „када је реч о српској књижевности XVIII и XIX века, коју је Стојан Новаковић назвао „новијом“, а Скерлић „новом“ српском књижевношћу, очигледно је да та литература има многе карактеристике неконтинуираног књижевног развоја“ (60), али покушава да схвати ширу слику јер је српска књижевност увијек „ишла укорак са савременим књижевним оријентацијама у Европи; она је истовремено имала све књижевне правце који су постојали и у европским књижевностима“ (6). Српски критичар инсистира на аутентичности националне књижевности када појашњава да „такозвано „заостајање“ српске књижевности за европским књижевним кретањима треба посматрати и оцењивати у живој динамици књижевног развоја“ (60).

---

<sup>183</sup> Кључни процес овог периода српске културне историје свакако је доситејевско-вуковски обрт који може бити виђен и као дио дугорочне политике и стратегије очувања српског аутохтоног идентитета, језика и народног корпуса његовим прикључивањем модерном западном културном кругу као најближем јер припада заједничком цивилизацијском и културном извору. У крајњој линији и као јасно опредељење, прије свега, за европске духовне и хуманистичке вриједности, али и интегришућа формација у оквирима европских идеја слободе, нације и суверености. Поред тога, осим тзв. другог европеизовања, положај модерне српске културе, од почетка деветнаестог вијека до данас, одређен је и њеним полупериферним географским и национално-религијским идентификовањем и позицијом према доминантном западноевропском средишту.

<sup>184</sup> Према Драгиши Живковићу већ је Доситеј снажно отворио видике српске књижевности према Европи док је Вук непосредно увео српску књижевност у Европу (в. Живковић 1994).

„Опоненти овог аспекта посматрање неке националне литературе напомињу да свака литература има свој оригинални процес развика, који се према осталима може чинити као „убрзани“ или „успорени“ ток, и да је узимање једне старије литературе (француске, енглеске) као нормe, као „еталона“, према коме се одмеравају друге литературе, у најмању руку произвољно и врло релативно“ и с тог аспекта руска је са убрзаним развиком у односу на немачку, а ова у односу на француску и енглеску“ (Живковић 1994: 59).

При томе, Живковић гради и самосвјесно и аутентично, данас би рекли, српско постколонијално становиште.

„Међутим, ствар изгледа сасвим друкчија ако се овом аспекту посматрања једне националне литературе приђе не у циљу неког упоредног вредновања, које би, сасвима природно, ишло на уштрб књижевности с мањом и краћом књижевном традицијом, него ако му се приђе као методолошком поступку који нам омогућује да једну националну литературу сагледамо, с једне стране, у димензијама и својствима њеног властитог националног књижевног бића, у целовитом систему њене властите структуре, и с друге стране, као литературу која је на свој начин, у складу са природом свог развика, асимилувала богату и многовековну књижевну традицију осталих европских књижевности, па чак и читаве светске књижевности“ (Живковић 1994: 59).

Осим претходних, у основи оптимистичних а суштински самосвојних, антиколонијалних становишта и осврта на српску кулурну и књижевну историју, за изградњу српског (постколонијалног) становишта још значајнији је изразито самокритички, културно-политички приступ који развија Мило Ломпар. Веома је дугачак попис рецидива и симптома колонијалног начина мишљења у савременој српској културној, интелектуалној те политичкој историји чијој феноменологији је посвећена Ломпарова студија *Дух самопорицања. Прилог критици српске културне политике (У сенци туђинске власти)*. У средишту интересовања српског критичара је период друге половине двадесетог вијека у којем је српска култура обиљежена тенденцијама политичког и културног интегрисања и дезинтегрисања, американизације и глобализације. Према Ломпаровим увидима, српска културна политика у двадесетом вијеку налази се „у сенци туђинске власти“, њоме доминира колонијални начин мишљења, те не постоји развијено аутентично српско становиште. Настојања туђинских културних политика заснована су на етички негативном вредновању српске историјске и културне традиције, поунутрашњавању такозване српске кривице, и посљедично, непрестаном процесу умањивања српских националних права, националне свијести и самосвијести (Ломпар 2017: 28).

Широко заснована критика савремене културно-идеолошке свијести код Срба – чији су кључни актери интелектуалне елите вођене идеологијом поунутрашњавања колонијалног становишта у служби западних (америчких) интереса, заправо комунистичке елите трансформисане у либералистичко „секуларно свештенство“ – доводи до закључка према којем:

„На дну сваког културног, политичког, историјског разлога који је привилегован у нашој јавној свести пребива – дух самопорицања: појављујући се непрестано, премда не увек са истом снагом, он као да у овом часу доживљава свој апогеј. Он је ту, дух самопорицања најмрачнији покрет српске културе; он је ту – то је све што ова књига жели да покаже“ (Ломпар 2017: 30).

Питајући се „како се догодило да наша јавна свест постане плод укрштања различитих културних политика од којих ниједна није српска? Зашто не постоји српска културна политика, већ постоји само понеки импулс који би је могао навестити?“ (325), Ломпар доводи у питање управо природу и смисао српске постколонијалности, српског државног, политичког и културног суверенитета и самосталности у цјелини. Излаз из подређеног положаја српски критичар види у обнови свијести о *српском становишту* које може бити отворено и ка десници и ка левници, а основна начела, између осталог, су начело интегралности српског становишта без обзира на територију, државу, регију, контактност култура три вере, начело отворености, разликовање

западних вредности и интереса, те његовање отпора духа, критичке свијести и културе пасивног отпора (344).

„У заснивању српске културне политике, у реконструкцији њених импулса у прошлости, импулса у којима можемо назрети *начине* којима се она може остваривати, *методе* за којима би ваљало да посегне, *моменте* у којима долази у вишеструки дотицај са другим културним политикама, од одлучујуће је – начелне и регулативне – улоге појам *српског становишта*. То би требао да буде темељни појам српске културне политике“ (326).

Два аспекта Ломпарових теоријских увида посебно су важна за разумијевање и даље развијање српске (постколонијалне) перспективе као методе за којом би ваљало да се посегне. Први, веома условно, називамо спољашњим или *етичким*, други, унутрашњим или *(по)етичким*. Први је окренут према критици оних тенденција које српску културу идеолошки срањивају неприкладним метрополским и глобалистичким критеријима, а на бази критичког вредновања и свијести о поунутрашњивању колонијалног становишта, чијим симптомима, дијагностиковању те проскрипцији за опоравак је и посвећен највећи дио Ломпарове студије.<sup>185</sup> Посућујући од овог аутора неке од најважнијих увида и сазнања, смисао спољашњег или етичког аспекта у заснивању српског (постколонијалног) становишта можемо видјети и „као неопходан отклон од поунутрашњивања идеологије глобализма: као културу критичке свести и проблематизације идеолошког глобализма“ (350). Друга Ломпарова смјерница за излазак из самопорицајућег начина мишљења и вођења културних политика, унутрашњи или (по)етички аспект, утемељена је на феноменолошком и дијалектичком приступу српској књижевности у чијем средишту лежи теза о пренасељености историјом и ослобађању од овог неопходног али тешког бремена. С обзиром на положај и улогу књижевности као чувара националне самосвјести, комуникацијска улога српске књижевности омогућила је корелирање улоге књижевности у српској историји са улогом историје у српској књижевности. Ломпар, мишљења смо, иде и корак даље чинећи важан отклон, како од самопорицајуће идеологије тако и од некритичког идеализовања српске културе или упроштене србистичке концепције.<sup>186</sup>

„На делу је двоструко преокретање: само постојање књижевности освешћује историјску егзистенцију, представља знак да та егзистенција делује у колективној свести, да би постало оно што води у опседнутост историјом, у засићеност историјским фантазмима, па та опседнутост, као мора и као неуроza, заокупља магистралне правце књижевности, јер нужност историје која је јемац егзистенције мора – у облику *поунутрашњеног* налога – да се оспољи у књижевној уметности која обавља улогу чувара националне самосвести.“ (Ломпар 2017: 354)

Да је српска књижевност остала у оквирима „опседнутости историјом“ и само израз колективне свијести, остала би и сасвим анахрон и затворен колективистички феномен, предмет архивистике и конзервирања, управо онаква каквом је види и често ненамјерно презентује академска србистика. Можда и примјер ретроградне националне („националистичке“) културе за што је оптужује самопорицајућа културна критика. Међутим, као што примјећује Ломпар, српска књижевност у неким од својих најбољих остварења, носећи бремене колективне свијести, од времена провјетитељства дјелује и изразито индивидуалистички, градећи самокритичко

<sup>185</sup> Према Ломпару најважније форме идеологије глобализма су неолиберални глобализам, антinationалистички или мултикултуралистички глобализам и еколошко-екуменски глобализам (Ломпар 2017: 339).

<sup>186</sup> Мишљења смо да се Ломпареве концепције значајно разликују од простих те исувише оптимистички, а искључиво национално заснованих и „затворених“ србистичких културно-политичких становишта која за скрајњивање српске културе искључиве кривце виде у дјеловању такзованих „страних фактора“.

одступање видљиво у ономе што називамо (по)етичким или унутрашњим аспектом националне књижевности.<sup>187</sup>

„Тада се појављује *индивидуални моменат* српске културе: кроз успон индивидуализма који доноси просвећеност и који снажно одређује својство модерног књижевног дела у српској књижевности. Зато што јој је запало да чува националну самосвест, српска књижевност мора да буде *пренасељена* историјом: и када врши апсолутну и врхунску уметничку деструкцију опседнутости историјом – као у *Лажном цару Шћепану Малом* и *Родољупцима* – српска књижевност испуњава један историјски налог у исти мах када га се ослобађа“ (354).

Ломпар интерпретира Његоша не само као највећег епског пјесника у *Горском вјенцу*, већ и као изразитог „индивидуалца“, ствараоца који демистификује епска вјеровања и представе субверзивним спјевом *Лажни цар Шћепан Мали*.<sup>188</sup> Културно-политичке претпоставке, изведене из разматрања феноменолошких аспеката српске књижевности, потребно је схватити веома озбиљно и када је у питању потреба за дисциплинарним реструктурирањем. „То је дијалектика колективног и индивидуалног момента коју посебно ваља обухватити у централним подручјима српске културне политике: то су националне научне и уметничке дисциплине“ (354). У овако измијењеној културно-политичкој перспективи природа српске књижевности и културе потврђује се за динамичну и промјењиву, аутентичну али и отворену, а њена се виталност (српских културних образаца и књижевности)<sup>189</sup> не огледа само у искључиво затвореним национално оријентисаним идеологијама (колективном) већ прије свега у сталном и неизбјежном преобликовању (индивидуалном) као снажном позиву на колективну и индивидуалну слободу, као антиколонијални напон и деколонизацијски напор. Истовремено су то и снаге и слабости које српска култура показује на различитим нивоима критичког и самокритичног резонувања, приликом асимиловања европских културних и цивилизацијских вриједности и стапања са традиционалним или изворним културним обрасцима који је и чине самосвојном и јединственом.

Питање које се отвара, приликом покушаја постколонијалних критичких интерпретација српске књижевности, гласи: која је и каква може да буде позиција српског критичара или критичара српске књижевности у контексту лишеном предрасуда како глобализацијског тако и националистичког дискурса? Које је то „лоцирање“ и „смјештање културе“ које ће нас водити деколонизовању ума, аутентичном српском становишту и смјештању књижевне и културне критике, те активном учешћу у изградњи постколонијалног као истинског новохуманистичког становишта?<sup>190</sup>

---

<sup>187</sup> Нешто слично констатује Милан Радуловић водећи расправу ка једнако легитимној али донекле другачијој поенти о смислу српске књижевности у цјелини, изграђеној на теолошком становишту (уп. Радуловић 2015).

<sup>188</sup> Ломпар осим Његошевог *Лажног цара Шћепана малог* издваја Стеријине *Родољупце* у којима српски драматичар руши националистичке политичке митове. У овим примјерима (Стерија, Његош), чак и када их стратешки ишчитавамо као културно-политичке или културно-идеолошке ставове или бар сигнале, српска књижевност и култура оно најбоље даје у иронији, сатири, критици и самокритици, демистификујући идеолошке праксе и искључивости национализма.

<sup>189</sup> Културну виталност би било погрешно схватати као константну, ненарушену, хомогену цјелину или тек продукт некаквог плана и одређења, већ као дијалектички културно-историјски феномен путем којег је могуће ишчитавати главне особености националног културног обрасца.

<sup>190</sup> Као што нам се за пресудно у разумијевању постколонијалне критике показало идентитетско позиционирање критичара, као тумача али и као аутохтоног информатора, као свједока али и као посредника, тако је и за „ситуирање“ националног књижевног критичара пресудна његова интелектуална и географско-национална одређеност, али и самопоимање.

## 5.2.2. Српско постколонијално становиште унутар-изван парадокса „Европе“

Насупрот крајње идеализованој (дневно)политичкој али и убеничкој представи о Европи као свијетлој метафори, стоји њена мрачна страна, идеологема, представа и метафора Балкана. Већ од краја 18. вијека и слабљења турског присуства на Балкану, преко књижевности и путописа, чију доминантну улогу у савремено доба преузима западњачки медијски и политички дискурс, нагомилаван је културни и интелектуални инвентар симболичких и идеолошких конструкција о Балкану (Todorova 1997; Goldsworthy 1998; Шијаковић 2001). Према стереотипном представљању, Балкан је синоним за мрак, варварство, назадовање, деспотизам, тиранију и политичку подјелу, насупрот којем стоји свијетла метафора Европе, просвећености, напретка, средишта хуманистичких и демократских вриједности и јединства.<sup>191</sup> С једне стране, чини се да данас не треба посебно доказивати семантичку и симболичку супротстављеност такозваних цивилизоване „Европе“ и мрачног „Балкана“, произведену од стране евроцентричног и балканолошког дискурса.<sup>192</sup> С друге стране, као што свједоче радови бројних аутора, попут Марије Тодорове и Богољуба Шијаковића, и поред снажно аргументованих сазнања да „Европа“ није тако свијетла нити „Балкан“ тако мрачан као што их се (само)репрезентује, нити су ова два појма разумљива као потпуно опозитна, раздвојена и страна, не назире се крај балканистичком дискурсу.

Балканистички дискурс искључује Балкан из културно-историјске представе о европској цивилизацији, вршећи његово појмовно-историјско редуковање и брисање, мотивисано прије свега политикама доминације (Шијаковић 2001: 34-45). Ипак, као што констатује бугарско-америчка историчарка Марија Тодорова „заиста, неоспорно има нечег неевропског у чињеници да Балкан никако не успева да досегне димензије осталих европских покоља“ (Todorova 1999: 20), алудирајући при томе на контроверзну природу односа између доминантних западњачких представа о Балкану, конструисаних у евроцентричном медијском, политичком али и хуманистичко-научном дискурсу, и стварне историје Балкана. Дубока колизија између прокламованих европских хуманистичких и политичких вриједности и европских колонијалних политика, парадокс самог појма „Европе“, у српском културно-историјском контексту исказује своју двоструко противрјечну природу. Парадоксалним се, у одређеној мјери, може сматрати и европеизовање српске културе, од Вука наовамо, утемељено на потирању византијско-словенског карактера српске књижевности, односно, као европеизовање културе која је иманентно европска. Ријеч је о предрасудама проистеклим из западноевропског присвајања античке културне и научне традиције и насљеђа те редуковања појма Европе у властите геополитичке оквире и идеолошке сврхе (уп. Todorova 1999; Шијаковић 2001).<sup>193</sup> У овом смислу, инструктивно звуче напомене

<sup>191</sup> У сјенци конструисања ових метафора је дуга традиција колонијалног мишљења, културе и војно-економско-политичке праксе. Јасно је чије пројекције, историјски и дневнополитички, имају данашњим рјечником речено „већу видљивост“ и које погрешне представе (неистините, редуковане, моћне) треба рушити градњом српског теоријског модела.

<sup>192</sup> Дјеловања духа самопорицања као последице друге европеизације и снажних удара западноевропског „урбаног дискурса“ видљиво је у двије доминантне представе, кључних топонима на релацији центра и периферије, метафори стереотипу „Европе“ и метафори „Балкана“ (уп. Zjelinski 2006: 55-60).

<sup>193</sup> Географско-историјски говорећи Балкан сасвим недвосмислено јесте Европа, али не и германо-романска католичка или протестантска Европа о којој је у посљедња два вијека углавном и ријеч. Европа која до деветнаестог вијека има свој специфични (полу)периферни развојни пут од изворног културног патријархалног обрасца,

српско-америчког историчара Трајана Стојановића, који сматра да је Балкан прва и посљедња Европа а „његово изузимање из нове Европе, као и устројство нове Европе засновано више на новцу и моћи а мање на култури, могло би, заправо, довести до самоубиства Европе уопште“ (Stojanović 1997 према Шијаковић 2001: 19-20).

С обзиром да метафоре „Европе“ и „Балкана“ функционишу као антитезе, лице и наличје метафоре, такозваних цивилизацијске мисије европске културе те варварских и назадних балканских народа и култура, и приступ овим типичним моделима колонијалног мишљења профилише критичара, нудећи одговор на питање да ли је ријеч о истинском покушају постколонијалног приступа, постколонијалне као антиколонијалне и истински хуманистичке перспективе. Од начина разумијевања појмова „Европе“ и „Балкана“ суштински зависи „смјештање“ културно-идеолошке критике и критичара као и обнова свијести о српском становишту. „Интелектуалац наима треба да се одупре *балканистичком дискурсу*, дискурсу који са становишта моћи, политичке и војне, хоће да конструише управо такав идентитет Балкана који би онога ко има моћ да тако одређује Балкан ослободио сваке одговорности за поступке које предузима на Балкану“ (Шијаковић 2001: 11). Демистификовање и деконструисање стереотипних представљања Балкана и Европе најтежи је задатак савременог културно-политичког изучавања књижевности јер подразумева сучељавање не само са дубоко усађеним увјерењима проистеклим из дјеловања доминантног колонијалног дискурса већ и са властитим идентификовањем критичара које је, у нашем случају истовремено, и европско и балканско. Позиционирање критике у постколонијалном антибалканолошком контексту према властитим искуствима дефинише и Тодорова пишући да је „савршено свесна двосмислености свог положаја, јер имам и привилегију и одговорност да истовремено будем *и изван предмета истраживања и унутар њега*, и изван процеса прикупљања знања о датом предмету и унутар њега“ (Todorova 1999: 11; подвукао Д. Д.). Ситуацију у којој је овакво идентификовање терет и извор противрјечности, неопходно је преокренути у положај према којем би вишеструко идентификовање престало бити ексклузивно право метрополске критике и отворена истраживачка могућност. „Балканци треба да свој комплексни *национални, балкански, медитерански и европски* идентитет налазе најпре у преобгатој култури Балкана коју од антике наовамо стварају не само многи персонално познати појединци него и балкански „народни геније“ (Шијаковић 2001: 61). У крајњој линији, као што пишући о Његошевој поетици и етици, биљежи Станислав Винавер „није то хуманизам, већ револуција, већ бунт, потреба, оправданост, и дужност бунта“ (Винавер 1965: 88).

Посматрано са постколонијалних позиција, српска књижевност и култура егзистирају не само између Истока и Запада (географско-политичка и историјско-религијска претпоставка), унутар самопоштирућих идеологија или метафоре Балкана (евроцентричне идеолошке премисе), већ и *унутар-изван парадокса Европе* (феноменолошко-епистемолошко претпоставка) којим се крећу токови и меандри српског културног обрасца и српске књижевности. У том смислу, заснивање српског становишта, може бити схваћено и као етички и теоријски повлашћена позиција Европљана без бремена (нео)колонијалне историје као властите. Пред нама је заправо избор између два модела културно-идеолошких интерпретација књижевности. Први, аутентични, субверзивни или истински постколонијални, који подразумева критичку и интелектуалну позицију уподобљену српском културно-историјском контексту, било са национално било са космополитски заснованих перспектива. Други, миметички, аутоколонијални или самопорицајући, са поунутрашњеним идеологијама глобализације, који чак може бити и националистички или србистички заснован, али контрапродуктиван када појачава стереотипе и

---

ћирилометодијевске писмености под византијским културним досегом, османлијском потом и угарском и аустријском и окупацијом и снажним дотицајима са млетачком трговачком империјом.

служи њиховом развијању, потврђивању и преношењу (попут испразног и лажног национализма у политичком дискурсу и пракси). На трагу Мила Ломпара рекли бисмо да је ријеч о избору између српског становишта и туђих становишта о Србима.<sup>194</sup> Опасност од упрошћавања бинарним опозицијама, од погрешног виђења „центра“ и „периферије“ као потпуно хомогених категорија, могуће је избјећи управо разумијевањем Европе и Балкана као промјенљивих и контекстуално заснованих категорија, метафора и стереотипа, чији садржаји не могу бити до краја значењски изоловани (уп. Todorova 1999: 15-44). Главни су то разлози да умјесто већ развијеног антибалканистичког приступа, на који се ослањамо, говоримо о српском постколонијалном становишту или постколонијалном моделу са српским становиштем.<sup>195</sup>

Методолошки гледано, посежемо за обртањем перспективе какво, на трагу Еме Сезера предлаже и индијско-амерички историчар Дипеш Чакрабарти синтагмом „провинцијализовање Европе“ (Chakrabarty 2007).<sup>196</sup> Не трагамо толико за европским замишљањем Балкана, стварањем или откривањем представа и стереотипа о српској култури и Балкану, описима оријентализама или балканизама, што би био први избор постколонијалног истраживачко-интерпретативног модела према препорукама мултикултурално засноване критике,<sup>197</sup> већ за далеко мање истраженим српским замишљањима Европе. Фигуративно говорећи, провинцијализовањем, балканизацијом и барбарогенисањем Европе. Обрнута перспектива требало би да води изградњи нових читалачких стратегија које узимају у обзир истинске универзалне хуманистичке вриједности, постколонијалну перспективу и такозване периферне или локалне културно-историјске контексте, а у нашем случају, српски књижевни и културноисторијски контекст.<sup>198</sup> Иако са неминовним националним предзнаком, српско постколонијално становиште би требало функционисати као један од књижевнотеоријских истраживачких модела књижевности у контакту, подесан да одговори на изазове епохе идеолошког, политичког, културолошког и академског неоколонијализма, те да отвори расправе о појмовима нације и историје, потиснуте у самој постколонијалној критици.<sup>199</sup>

---

<sup>194</sup> Друго је питање, може ли теоријска конструкција заснована на позиционирању и идентификовању критике и критичара *изван-унутар парадокса Европе* као моделу рушења предрасуда о Европи и Балкану, избављењу од парадокса Европе, бити скала за мјерење полупериферних култура и књижевности, мјерење степена њиховог деколонизовања, аутоколонизовања и духа самопорицања (културе, ума), антиколонијалног и постколонијалног потенцијала, те српски допринос постколонијалном моделу или метод у настанку са потенцијалом за даље развијење у теоријском и практичном смислу, националном и компаративном.

<sup>195</sup> Покушај постколонијалних или културно-идеолошких читања српске књижевности требало би да да одговор на питање да ли је могуће сасвим легитимно говорити и о српској националној књижевности као постколонијалној књижевности, контра-дискурсу и српским моделима отписивања дискурсу, и какве би могле бити теоријско-методолошке посљедице оваквог покушаја. Извјесно је да империјализам као и глобални либерални капитализам мијењају свој лик и појавност али не показује знакове нестајања у историји садашњости.

<sup>196</sup> Сличан “методолошки”, заправо авангардни поетичко-идеолошки поступак у сржи је поетике Љубомира Мицића, који овај српски писац промовише позивима на „балканизацију и барбарогенисање Европе“ о чему ће бити ријечи у сљедећем потпоглављу нашег рада.

<sup>197</sup> Веома значајним сматрамо тзв. антибалканистички дискурс потакнут Саидовим Оријентализмом, али то није пут који нас зове (в. М. Тодорова 2006, Bakić-Hayden 2006).

<sup>198</sup> То је први разлог за легитимно отварање питања и проблема потенцијалног функционисања постколонијалне перспективе у неанглистичком или национално заснованом културном контексту, од стране националног књижевног историчара, критичара или компаратисте и културолога, био он повлаштен мигрантском позицијом и осјећајношћу или не.

<sup>199</sup> У претходном потпоглављу начели смо тему постколонијалног сужавања перспективе искључивим антinationалним премисама или ре-мапирањем историје, нације и приповиједања као резултата дјеловања глобалистичке метрополске идеологије. Српска историографија дала је релевантне теоријско-методолошке одговоре указујући на бесмисао оптужбе о робовању историјом, доказујући да је „историзам (је) код Срба играо, делотворну, позитивну и покретачку улогу током читаве њихове новије историје“ (Попов 1999: 191-192).

Поновимо још једном, у предговору српског превода *Критике постколонијалног ума*, о којем смо расправљали у претходном потпоглављу, Спивакова је будућим истраживачима постколонијалне критике на Балкану задала два исувише редукована и једнострана циља. Први је испитивање односа постколонијалне теорије према Балкану као метафори, а други, анализа европског замишљања Балкана. У најмању руку, једнако вјеродостојно и легитимно, ако не и неопходно, дјелује и обртање понуђене перспективе и њено методолошко прилагођавање српском културно-историјском и књижевно-критичком контексту, које предлажемо. Другим ријечима, као што је, нагласио и српски историчар Чедомир Попов „историју треба осматрати са обе стране: и Србе на Балкану из Европе и Европу са Балкана из српске перспективе“ (Попов 1999: 187).

Смјештајући српску постколонијалну критику и критичара *унутар-изван* парадокса Европе, лишени строге опозиције између „нас“ и „њих“, тежимо интерпретацији *српских замишљања Европе и односа српске књижевности према Европи као метафори*.<sup>200</sup> Имаголози би рекли да трагамо за „сликом другог“ у српској књижевности, али наша перспектива, чак и када са имагологијом дијели материјал истраживања, није имаголошка већ постколонијална, далеко је више политичка него поетичка, а „слика другог“ није јој главни циљ нити предмет истраживања (уп. Шукало 2002; Матицки 2006). Наша позиција је стратешки и тенденциозно заснована и фокусирана на културно-политичк(им)а читањ(им)а, а само у перспективи и са могућношћу обостраног добитка, могла би се приближити „компаративној имагологији“ (в. Константиновић 2006: 11-15).<sup>201</sup> У овом, теоријски гледано иницијалном тренутку, највећа опасност нашем приступу, као и већини сродних, ма како били именовани, пријети од „компаративне тривијализације“ (уп. Todorova 1999: 12), док у текстовима културне разлике тражимо начине за потпуније разумијевање разлика између култура.

---

<sup>200</sup> Иако презасићују текст сви ови наводници још увијек су нам неопходни да назначимо нехомогеност и условну функционалност терминологије у настајању, на које једноставно морамо да пристанемо.

<sup>201</sup> Постколонијалну и имаголошку перспективу није могуће, а још мање је потребно строго омеђити, напротив, чини се да је један од могућих праваца у истраживању књижевности управо што снажније везивање ових интерпретативних модела схваћених као поетичко и политичко читање књижевности. Настојимо интерпретирати начине на које подређени умију да говоре користећи се употребљивим и некомпромитованим остацима постколонијалног културно-идеолошког истраживачког модела.



### 5.3. Српска књижевност као контрадискурс (текст)

*Балканци треба да свој комплексни национални, балкански, медитерански и европски идентитет налазе најпре у пребогатој култури Балкана коју од антике наовамо стварају не само многи персонално познати појединци него и балкански народни геније.*  
Богољуб Шијаковић

#### 5.3.1. Срби у Млецима

*Латини су старе варалице!  
„Женидба Душанова“*

*Какав народ, питаш ли Рогане:  
Ка остали – не бјеху рогати!  
„Горски вијенац“*

Поред турске и аустроугарске, трећа историјска велесила са реалним колонијалним присуством и великим утицајем на српску историју те на дугорочно обликовање српских културних и књижевних образаца, није Руска империја, како то Спивакова жели да сугерише (Spivak 2003a: 7-10), већ управо географски много ближа Србима, Венецијанска република (697-1797).<sup>202</sup> Дуговјечна трговачка и поморска сила, код Срба позната под именом Млетачке републике, одржавала је своје колонијалне посједе у приобалним српским областима, Далмацији, Лици, Дубровнику, Херцеговини и Боки, у периоду од готово четири вијека. Ове области су добрим дијелом биле под директном млетачком контролом и управом или у посебно регулисаним односима као што је то случај са Дубровачком републиком и дијеловима Боке Которске. У периоду средњег вијека и доцније, посебне дипломатске односе са Млецима имале су и Србија и Босна, српске области смјештене нешто даље од јадранске обале (Караман 1934, Јачов 1987, Век 1998, Спремић 2016, Дил 2019).

Млетачка република и Млеци<sup>203</sup>, као књижевни и културолошки мотив, присутни су код Срба колико и усмена приповједачка традиција на Балкану, те до дана данашњег а након више од двије стотине година од политичког гашења Републике Светог Марка, не престају да подгријавају машту српских писаца.<sup>204</sup> Контакти архаично-патријархалне и словенско-византијске, а потом и изнова европеизоване српске културе, са једном од најпрогресивнијих западноевропских култура<sup>205</sup> отварају су простор за бурне вриједносне културно-идеолошке компарације и

<sup>202</sup> Овом тезом не негирамо несумњиво јаке везе српске и руске политичке и културне историје чија природа се ипак не може разматрати као колонијална или колонијалистичка.

<sup>203</sup> Млеци или Млечићи српски је назив то јест синоним за Венецију, Венецијанце, али у ширем смислу и за „Латине“ или западњаке, првенствено романске народе католичке вјеросповијести (уп. *Речник* 1984: 717-719; и *Речник* 1981: 248-249).

<sup>204</sup> Неки од савремених примјера су прича „Коњи Светог Марка“ (1985) те поезија у збирци *Улазак у Кремону* (1989) Милорада Павића; кратки роман *Хамсин 51* (1993) Драгана Великића; прича „Венецијанско огледало“ у књизи кратке прозе *Мимикрије* (1996) те приче из књиге *Еурипидова смрт* (2002) Александра Гаталице; билдунгсроман роман *Венеција* (2011) Владимира Пиштала и др.

<sup>205</sup> Млетачка квази-демократска аристократска република, са аспекта политичке историје, једна је од претеча савремених западњачки демократија ако их схватамо као модерни облик феудално-демократске управе, а у сваком случају претеча европског предмодерног грађанског живота.

рефлексије. Млетачко присуство и утицај, поистовјећени са појмом и представом о „Латинима“, схватани су углавном као пријетња и представљани путем негативних рефлексија у српској усменој књижевности. Разлоге оваквог статуса могуће је објаснити самом природом српске народне епике која, према мишљењу Васе Чубриловића, „не признаје право човеку да влада над другим човеком. За њу вреде само морални и етички прописи заједнице, а одупрети се силом натураној вољи одозго сматрало се као дужност једног хероја“ (Чубриловић 1982: 41-42). Међутим, литерарна виђења млетачке културе, нису сасвим једнозначна, а постепено су и модификована упоредо са промјенама општих друштвенополитичких околности, преобликовањем традиционалних и изградњом модерних српских културних образаца те појавом и развојем нових књижевних периода, праваца и стилова. Узимајући у обзир културноидеолошки значај српске књижевности за одржање националног идентитета, а потом и типична обиљежја такозване народне или усмене, посебно јуначке поезије (хиперболисање, формулаичност, мијешања историјског и имагинарног) и коначно, колективно-индивидуалну природу српске књижевности у цјелини (Ломпар 2017), однос према Млецима, може бити посматран као огледни примјер српских виђења Европе и као релевантан узорак при интерпретацији разлика између култура.<sup>206</sup>

Српска епска пјесма „Женидба Душанова“, Вуковог пјевача Тешана Подруговића, доноси типичан епски образац женидбе са препрекама, утврђеном шемом и срећним завршетком као и негативном представом о Латинима.<sup>207</sup> Смјештајући дешавања у период пуне снаге српске средњовјековне државе и самосталности, пјесма обрађује мотив брачног везивања српске са страном великашком породицом феудалног доба. Покушај преваре, односно бројне скривене препреке које пред српске сватове приликом уговарања женидбе постављају Латини – попут извођења дјевојке Роксанде по мраку, захтјев да у сватовима не буду српски јунаци браће Војиновић под изликом да „У пићу су тешке пијанице/А у кавзи љуте кавгације“ (*Женидба Душанова* 82-83) – разрјешавају се јуначким агонимом, витешком храброшћу и спретношћу прерушеног „Младог Бугарина“, односно српског епског јунака Милоша Војновића, најмлађег од тројице браће Војновића. У „Женидби Душановој“ средњевјековна витешка етика и виђење свијета, у којој брига за очување колектива носи примат над индивидуалним интересима, сучељени су са ренесансном културом богатог латинског града-државе<sup>208</sup> чија је култура заснована првенствено на материјалним интересним начелима. Формулаично и типски понавља се дуговјечни српски стереотип и негативно морално квалификовање латинских народа, очврснут путем стиха или синтагме „Латини су старе варалице (/Ујака ће нашег погубити/А незвани ићи не смијемо)“ (112-114). Пренаглашавањем особина похлепе и лукавства туђина, с једне стране, те идеализовањем архаичнопатријархалне српске културе у чијој призми се страно и туђе огледа као недостојно и етички мање вриједно, с друге стране, у великој мјери кроји се представа о Латинима. Начелно гледано, „Женидба Душанова“ доноси епски, колективистички, патријархални и типски српски модел отписивања империји заснован на херојској епизи и виђењу свијета у којем готово по правилу тријумфују епско јунаштво и етика.

<sup>206</sup> Поред литерарних примјера којима се бавимо, један од неоспорних историјских примјера дотицаја српске са млетачком културом свакако су и набавка штампарије у Венецији (цетињска штампарија Црнојевића), а прије тога и српска штампарска дјелатност у Венецији из доситејевско-вуковске епохе.

<sup>207</sup> Народне епске пјесме са мотивом женидбе у којима српски великаши просе младе у Млецима рефлекс су историјских дешавања и традиционалног брачног везивања српских са страним владарским породицама. Такве су и пјесме „Женидба Змај-Деспота Вука“, као и „Женидба Ђурђа Чарнојевића“ у којој главни јунак након ропства и уцјене, лукавством и женидбом за млетачку племкињу повраћа отете територије.

<sup>208</sup> „Женидба Душанова“ почиње стиховима „Кад се жени Српски цар Стјепане/На далеко запроси ђевојку/У Леђану граду Латинскоме/У Латинског краља Мијаила/По имену Роксанду ђевојку“ (1-5), при чему прецизно географско лоцирање изостаје што је и типично обиљежје народне епике.

Отписивање негативном представом о Млечима, базираном на искуствима суживота са трговачком популацијом која је свјетски утицај стекла способностима поморства, преговарања и трговине, дипломатије и уцјењивања, али и путем организованих војних и крсташких похода, осликано је и у епској пјесми „Милош у Латинима“.<sup>209</sup> У овој пјесми преувеличана је моћ традиционалне српске културе али и актуелне војнополитичке снаге што је могуће тумачити и као рефлекс на вазални положај српских великаша стављених у службу снажнијих империја попут Угарске или Турске. На мисији купљења харача од Млетака домаћини Милоша изазивају опаскама како није никада видио нешто тако величанствено као што су дуждеви дворови, на што им српски епски јунак одговара „Ви сте мудри, господо Латинска/Јесте мудри, ал' зборите лудо!/Да ви знате наше намастире/Наших славних цара задужбине“ (*Милош у Латинима 15-18*). Улазећи у вербално надметање Милош набраја задужбине српских владара и богато културно и архитектонско наслеђе као свједочанство богате културно-историјске прошлости. Потреба за надгорњавањем преноси се са вербалног на практични чин, када Милош у намјери да умањи млетачку величину баца буздован преко дуждеве палате. Епизода се завршава несрећно јер у повратку буздован удари у банове дворе „И ту уби два банова сина/И четири морска генерала/И дванаест великих властела“ (75-77) што је и разлог Милошевог утамничења. У епилогу пјесме под пријетњом војним разарањем од стране кнеза Лазара, Млечани пуштају Милоша из тамнице. У епској перспективи још једном српска вјерска и културна баштина односи побједу над млетачком као што и војно-политичка пријетња бива довољно јака да ослободи Милоша из заробљеништва. „Милош у Латинима“ као варијација на тему Срба у Млечима припада српском епском или *колективном отписивању империји*, а може бити ишчитана као аутентичан напор за потврђивањем и одржањем властитог културног идентитета и система вриједности, у сваком случају као важан примјер отписивања, који снагу црпи из идеализованог и хиперболисаног виђења српске прошлости и величине, стереотипног погледа на Млетке, али и историјски релевантних трагова српске политичке и културне баштине.

За разлику од „Женидбе Душанове“, „Милоша у Латинима“ и бројних других српских јуначких пјесама насталих у дотицају са Млечима, „Женидба Максима Црнојевића“ изузетак је који потврђује правило, односно примјер нетипског представљања туђина. Настала као колективно објашњење пада и гашења посљедњих српских аутономних области у Црној Гори, драма „губитка царства“ се приписује несмотрености српског поглавара Ива Црнојевића, а да при томе Латини нису негативно представљени. Управо Млеци су у овој пјесми жртве преваре Ива Црнојевића и његовог покушаја да лукавством оствари циљ. Због несмотреног обећања да ће његов син младожења бити најљепши младић у сватовима, а не знајући за здравствене невоље које су му у међувремену наружиле лице, Иво Црнојевић одлучује да приликом уговарања женидбе изврши замјену младожење. Превара српског кнеза Ива Црнојевића води у трагедију. Морално неутрално представљање Латина уз осуду поступака српског локалног владара, у овој пјесми може бити приписано и њеном „аутору“, најоригиналнијем од Вукових народних пјевача, Старцу Милији. Наиме, већину његових пјесама одликује критичности према српским великашима и јунацима епа,<sup>210</sup> а сама пјесма „Женидба Максима Црнојевића“ епско је објашњење потоњег раскола у великашкој породици Црнојевића, које је за посљедицу имало исламизацију и прелазак из слободног у вазални статус једног дијела српског народа у Црној Гори.

---

<sup>209</sup> У овој сада већ класичној „крађој“ епској пјесми, која је обимом и садржајем ближе анегдоти, коју Вук Караџић биљежи према властитом сјећању из дјетињства (СНП [1845]1988: 568), дуждеви двори су највјероватније смјештени у Котору на мјесту гдје су били банови двори (СНП 1988: 163).

<sup>210</sup> Вук Караџић од Старца Милије записује укупно четири пјесме („Женидба Максима Црнојевића“, „Бановић Страхиња“, „Гавран харамбаша и Лимо“ и „Сестра Леке Капетана“), специфичне због нетипског односа према традицији у смислу критичности према српском феудалном друштву, односно тематизовању периода опадања српске државнополитичке моћи и надоласке исламизације.

Специфичан продужетак колективног отписивања империји, доноси и једна од најпознатијих епизода српске класичне књижевности, она о приповједању војводе Драшка о боравку у Млецима из *Горског вијенца* [1847] Петра Петровића Његоша (1813-1851). Иако заснован на епској поетичкој и идејној основи, тематизујући неизбјежни сукоб са исламизованом словенском браћом, најпознатији Његошев спјев је добрим дијелом и драмски структурисан, односно као рефлексивно-херојска поема у облику народне драме (Поповић 1968: 251-274) што га и одваја од усмене епске десетерачке традиције из које несумњиво извире. Путем сложеног структурисања и компоновања епа, за разлику од народне епике као формулаичног приповједачког обрасца, *Горски вијенац* нуди далеко сложенију идеолошку перспективу.

Представљање Млетака дато је у дијалогском формату, у разговорима племенских вођа са војводом Драшком о његовом боравку у Млецима, стога је и виђење туђе културе на приповједној дистанци нешто „објективнијој“ у односу на перспективе усмене књижевности. Широк распон питања о Млецима креће се од тога да ли су „згодни и богати“, какве су им куће, како дочекују странце, да ли су јунаци, какво им је судство, чега се плаше, какве су им игре, пјевају ли уз гусле, каква им је храна, какав им је поглавар и „Пита ли шта за ове краје?“ (в. *Горски вијенац 1400-1692*). У гласовима и реакцијама српских племенских вођа на Драшково приповједање о боравку у Латинима доминира традиционално виђење странаца које се очитује у исмијавању њихових обичаја и начина живота. Међутим, креирање представе о страниј култури у призми супериорне аутопредставе код Његоша није као у народној епизи једнодимензионално нити до краја доведено. С једне стране, представљање Млетака почиње дистанцирањем управо племенских вођа од расизма и тежих нехуманих облика предрасуда, дистанцирањем видљивим понајвише у дијалогу кнеза Рогана са војводом Драшком. „Причај штогод Драшко од Млетака:/какав народ бјеше на те стране“/„Какав народ, питаш ли Рогане:/ Ка остали – не бјеху рогати!“ (1402-1403), на шта кнез Роган одговара питањем „Знамо чоче, нијесу рогати/но бјеху ли згодни и богати?“ (1404-1405). С друге стране, сазнајемо за млетачки стереотип о балканском људождерству исказан путем питања које млетачки принцип упућује војводи Драшку. У разговору са војводом Драшком млетачки принцип се похвално осврће на Црногорце присјећајући се заједничких бојева „па последијед поче ђетињати/запита ме за наше сусједе/за Бошњаке и за Арбанасе:“/„Кад ухвате“, каже, „Црногорца/било жива ал мртва у руке/хоће ли га изјест, што ли раде?“ (1640-1645). Одговор Војводе Драшка далеко је хуманији од принциповог питања. „Ђе изјести, ако Бога знадеш/ка ће човјек изјести човјека?“ (1646-1647).

У приповједању о боравку војводе Драшка у Млецима строга архаичнопатријархална перспектива поприма елементе индивидуализма те може бити интелептирана као прелаз од *епског ка колективно-индивидуалном поимању Европе*, започет самокритичким приступом Старца Милије. Томе доприноси и чињеница да су основи Његошеве поетике и политике утемељени на општим етичким начелима и начину расуђивања, на ослобађању од ограничења националних оквира, строге подјеле на наше и туђе. Шира хуманистичка перспектива *Горског вијенца* може бити схваћена управо у мјеру у којој Његошев спјев читамо не само као производ народног већ и индивидуалног умјетничког стваралаштва. У том смислу, Његошево писмо представља искорак у односу на колективну приповједачку традицију и епско архаичнопатријархално виђење Млетака те пут ка изградњи индивидуалног момента српске књижевности и преобликовању српског културног обрасца у цјелини (уп. Ломпар 2017).

Друга половина деветнаестог вијека доноси нове, управо индивидуалне моделе отписивања империји у српској књижевности. Српски просветитељ, писац, архимандрит, политички и културни радник Васо Пелагић (1838-1899) објављује 1872. године, кратки политичко-есејистички путопис из Венеције под називом *Писмо из Млетака. Из отрцане*

*средњовјечне републике.*<sup>211</sup> Самим поднасловом негативно је окарактерисана млетачка историја као и савремено венецијанско друштвено уређења. Пелагић запажа несклад између устаљених хуманистичких представа о Венецији и њене реалне колонијалне историје када пише да су његове успомене из Венеције горке и чемерне „за то што венецијанска република није била онака божанствена установа државна каку данас узвишени духом људи разумију; него је била племићка – спахијска република, у којој је било допуштено великашима све оно чинити што данас најподлије и најназадније владе чине“ (Пелагић 1872: 3), те да је „отимала туђе земље и градове и најнижа средства смишљала и употребљавала да покорене народе у своју вјеру и народност прелију, што данас најнепоштенији и најлуђи републиканац чинио неби“ (4). Пелагић подсјећа да је Венеција путем покрштавања и политике уношења раскола створила раздор и на српским просторима. „Таким је начином она преко својих вјерних попова, у име крста а помоћу бајонета превјерила браћу нашу у Боки Которској, у Далмацији и Проморју, те данас, на жалост, брат једнокрвног брата свога сународника крвнички мрзи“ (4). Српски писац се не либи да критикује како феудалну управу тако и религијске институције које нису улагале у просвјету и образовање властитог народа већ у прикупљање материјалног богатства примјећујући како „та злосрећна влада подизала је палате својим дуждевима онаке, за које би се хиљадама школа подићи и плаћати могло“ (7), доприносећи великом сиромаштву нижих слојева друштва. „Ту се властници нису бринули да подигну живу цркву, коју никоја сила ни вјекови оборити немогу: свјест, знање, стварност и благостање у народу...“ (8). Приликом описа савременог друштвенополитичког стања, Пелагићева аргументација креће се од приказа лоше ситуације у млетачком здравству, школству, јуристици, док политичко стање одликује губитак вјере у монархију и црквену властелу. „Свуд се готово по Мљецима па и по цијелој Италији говори она *дидерова* изрека: „нема човечанству среће праве док се са црјевима пошљедњег попа пошљедњи краљ необјеси.““ (9).

За примјер напредне политике Пелагић сматра локалну јерменску општину у којој је основана задужбина и училиште за васпитавање младих Јермена нарочито са простора тадашње Турске и Русије, у којој се преводе књиге на матерњи језик, а имају и штампарију, музеј и библиотеку (12). Примјер Јермена у Венецији послужиће Пелагићу за оштру критику српске заједнице у Трсту за коју тврди да расипа задужбину фонда који је основао Србин трговац из Сарајева Јован Милетић стотину година раније, јер средства троше на изградњу вјерских објеката умјесто на образовање српске младежи. Према Пелагићевом мишљењу они су били дужни „подићи као и јерменска млетачка општина мало свеучилиште или реалну школу са штампариом те у њој васпитавати синове српске из Босне, Ерцеговине, старе Србије, Далмације и Лике, а помоћу штампарије знање ширити и свјест будити у народу српском, који јоште страда и помоћи требају“ (13). У цјелини гледано, умјесто на карактере и обичаје, као што је то случај у примјерима колективног отписивања империји, Пелагићево виђење Млетака усредсређено је на институције, систем и друштвене појаве, у историјској и савременој перспективи. Отвореним презиром према западњачкој непросветитељској феудалној политици „Писмо из Млетака“ доноси друштвено-политичку критику Европе уз оригинално уочавање парадокса Европе, као и критику савремених српских културних политика. Идејна и идеолошка становишта са којих Пелагић критикује Венецијанску републику јесу модерне идеолошко-политичке премисе, у којима су сасвим јасне идеје европског просвјетитељског социјализма и „милетићевства“ при чему Пелагић једнак значај придаје слободарском и социјалном аспекту. Утемељено на модерним европским социјалистичким политичким идејама, Пелагићево виђење Европе примјер је културно-идеолошког модела који би се могао назвати *српским индивидуално-политичким* или *просветитељско-социјалистичким отписивањем империји*.

<sup>211</sup> Пелагићев запис из Венеције тематски је структурисан из два дијела. У првом, српски писац даје критички осврт на млетачку колонијалну историју, док се у другом дијелу бави критиком актуелне друштвенополитичке стварности у Венецији и цијелој Италији те проблемима српске културне политике.

Асимиловање модерних европских хуманистичких вриједности прихватањем буржоаских естетичких премиса, дакле, не преко хуманистичког филозофско-драмског приповједног модела као код Његоша, или пак социјално-политичког и есејистичког карактера као код Пелагића, највидљивије је у дјелу које представља врхунац и крај српског романтизма, пјесника, естетичара и драматичара Лазе Костића (1841-1910). Највећа пјесма српска романтичарске књижевности почиње, а како другачије, него раскидом са традиционалним архаичнопатријархалним и негативним виђењем млетачке и европске друштвенополитичке историје, стварности и културе. У уводним стиховима Костићеве „Santa Maria della Salute“ [1909] идеологија српске епске колективне традиција расипа се пред европским идеалима индивидуализма и естетике, љепоте и љубави, отварајући у потпуности српски културни образац према западноевропском моделу.

Опрости, мајко света, опрости,  
Што наших гора пожалих бор,  
на ком се, устук свакоје злости,  
блаженој теби подиже двор;  
презри, небеснице, врело милости,  
што ти земаљски сагреси створ:  
Кајан ти љубим пречисте скуте,  
Santa Maria della Salute.

Зар није лепше носит лепоту,  
сводова твојих постати стуб,  
него грејући светску грехоту  
у пеп'о спалит срце и луб;  
тонут о броду, трунут у плоту,  
ђаволу јела, а врагу дуб?  
Зар није лепше вековат у те,  
Santa Maria della Salute?<sup>212</sup>

Сасвим упроштено говорећи, након уводног колебања и разрјешења, Костићев животни спјев носи поруку да су љубав према жени као и умјетност изнад историје, политичких система и друштвено-политичких прилика и предрасуда. Ишчитавајући „Санта Марију“ и као екстазу, протест и молитву Миодраг Павловић примјећује да се жена „јавља као врховни симбол свемира, а при томе остаје жена“ чиме српски пјесник нагиње више ка протестанском обзору свијета него католичком или православном. Хипереротизовање духовне димензије доприноси могућности интерпретације „Santa Maria della Salute“ као идолатријске химне (Павловић 1979: 425-426). Смјештајући „Санта Марију“ „Између астралног и сакралног“ Драган Стојановић, пак, сматра беспредметним „сва расподела о Костићевој позној 'конверзији', његовом приклањању католичком 'мадонизму' или одрицању од себе“ (Стојановић 2012: 19-20) јер је Богородица једна „као што је и Христ један, а 'наше' или 'њихово' може бити ово или оно тумачење онога што о њој знамо из Светог писма и, евентуално, из других изора. 'Наши' и 'њихови' могу бити и храмови посвећени Богородици“ (19). Српски критичар не оставља сувише простора за тумачења која би се „ослањала на културолошко-историјске и националне садржаје, на релацији Исток-Запад или

---

<sup>212</sup> На овом мјесту немамо простора за ширу расправу о текстолошким варијантама Костићеве пјесме или мјесту и улози латиничног писма као контактног (уп. Ломпар 2017) које насловом и кључним стихом доноси „Santa Maria della Salute“. Користимо варијанту објављену 1962. у првој књизи Одабраних дела Матице српске и Српске књижевне задруге.

Балкан-'Европа'", те сматра да су она „често пре бивала уназађена него унапређена“ (20).<sup>213</sup> Априорним одбацивањем културно-идеолошких аспеката Лазиног дјела пренебрегава се ипак тешко занемарива чињеница о дубокој прожетости политичке и националне димензије цијелокупног рада једног од најважнијих српских пјесника. Изостаје заправо свијест о јединству пјесниковог умјетничког и политичког бића изувише очита у почетним стиховима „Санта Марије“, о потреби лирског субјекта за „идеолошким“ разрачунавањем са самим собом као предусловом за умјетнички „обрачун“. Сигурно је заправо то да су у Костићевом лабуђем спјеву, као и већини досадашњих интерпретација ове пјесме, сасвим легитимно, естетске и естетичке вриједности односиле примат изнад етичких или друштвено-историјских чињеница. Поистовијеђени са мотивима љубави и осјећајност према љубљеној, чини се да и сама тумачења теже религијским, надисторијским или пак астралним димензијама (уп. Павловић 1979; Милосављевић 1981; Живковић 1984; Стојановић 2012).

У есеју „Херменеутика страсти“, посвећеном тумачењу интерпретативног приступа Драгана Стојановића на примјеру „Санта Марије“, Јован Попов запажа да проблем настаје кад се један вид интерпретације јавља под императивом „а то је оно аподиктичко 'мора'. Тумач једноставно не допушта друго значење од оног које му се наметнуло“ (Попов 2020: 272). Проблематично је оно мјесто у тумачење „*Santa Maria della Salute*“ Драгана Стојановића на којем је „намера тумача не само надмашила песникову него је с њом дошла у колизију и то баш зато што је феноменолошки метод за тренутак устукнуо пред херменеутичарским поривом за откривањем неоткривеног“ (274). Јован Попов отуда разумљивим сматра да интерпретатор, при сучељавању Лазиних ранијих пјесама са славном „позницом“, радије пожеже за „Мојом звездом“ него за пјесмом „Дужде се жени!“

„Тврдећи да се *Моја звезда* развила „из истог имагинативног језгра“ из којег ће се, скоро пола века касније, развити и *Santa Maria della Salute*, он је само доследно следио своју годинама испредану интерпретативну нит. С друге стране, у упоредном читању, родољубиво-политички тон песме о жртвовању далматинских шума неминовно одјекује и у *Санта Марији*, макар и са покајничким самоопозивом, а то је аспект који хелиотропна мисао намерно занемарује, јер га сматра естетски инфериорним“ (Попов 2020: 279).

Звучаће као таутологија ако тврдимо да су културно-идеолошки заснована тумачења неминовно *естетски* инфериорна у призми *естетски* утемељене херменеутике, али обавеза тумача, као што сугерише и Јован Попов, већа је према самом дјелу него према доживљају и опредјељењима интерпретатора, његовој методи или увјерењима. „Улазећи у авантуру осветљавања песме *Santa Maria della Salute* не би требало да показујемо како смо текст те песме доживљавали, већ каква све значења он може да има“ (Милосављевић 1981: 38, према Попов 2020: 273).

Да може бити ријечи о промјени перспективе, преобликовању српског културног обрасца преласком са епског и колективног становишта на модерно и индивидуално, оличеном у дјелу једног пјесника, свједочи поређење поеме „*Santa Maria della Salute*“ са пјесмом „Дужде се жени“ насталом пуне три деценије раније. Више је него познато да је ријеч о пјесми са којом Костић дебатује у уводним стиховима „*Santa Maria della Salute*“, а њен стих пренесен је у наслов и рефрен „Санта Марије“ (в. Павловић 1979: 415, 417-419; Стојановић 2012: 26-27; Попов 2020: 265-274). У пјесми-претечи „Дужде се жени“ [1878] Костић недвосмислено осуђује млетачку империјалну експлоатацију српских природних богатстава. Према ријечима Миодрага Павловића пјесма

---

<sup>213</sup> Апострофирање појма Европе у синтагми Балкан-'Европа' може бити тумачено и као симптом или посљедица дјеловања евроцентричног или метрополског дискурса, при чему Балкан и Европа нису у истој равни чак ни приликом иницијалног успостављања релационог односа. Поимање Европе са позиција критичара са Балкана је апстрактно, метафорично, да ли и ненаучно.

„Дужде се жени“ „је протест Костићев, одбрана сирове снаге балканских шума пред експлоатацијом са Запада“ (1979: 419) с тога и у сагласју са бунтовном народном епском традицијом, али и Пелагићевим просветитељским отписивањем империји.

На упориште у архаичнопатријархалном виђењу свијета у раном стваралачком периоду, поред незаобилазног романтичарског ослањања на националну културу и митове, као доминантну одлику једне епохе, свједоче и Костићеве драме написане према мотивима из народне књижевности, а прије свих, драма „Максим Црнојевић“ [1963].<sup>214</sup> Настала у пјесниково ђачко доба „у јеку ропског подражавања народној поезији и по облику и по садржини“ (Живановић 1922: XII-XIII) прва Лазина драма, иако директно реферише на народну епску пјесму „Женидба Максима Црнојевића“, слободарску идеологију и епско виђење свијета доноси у нешто модернијој форми. Ријеч је, прије свега о уношењу јампског стиха и покушају угледања на свјетске драмске писце, посебно Шекспира (в. Пауновић 2017).

Вријеме између настанка двије Костићеве пјесме, „Дужде се жени“ и „Санта Марије“, период је пуног напона пјесниковог стваралаштва, али је то и доба осамостаљења Србије, јачања грађанског друштва, вуковске реформе и европеизација српског друштва у цјелини. Срби су заправо на једном дијелу простора на којима су аутохтон и већински народ испословали међународно признање државне самосталности (1878) као предуслов за даљње културнополитичко укључивање у заједницу европских народа. Костићево друштвено-политичко дјеловање и интересовање везано је првенствено за област родне Војводине која је за његовог живота под Аустроуграском влашћу, али и централну Србију, Црну Гору и Босну и Херцеговину као аутохтоне српске области. Нестални карактер није га држао на једном мјесту нити на истим пословима па је обављао разне дипломатске задатке међу којима и посао секретара једног од најугицајнијих политичара у Србији тога времена, вође српских либерала Јована Ристића, на Бечком конгресу 1978. године (Живановић 1922: V) – исте године када објављује антиколонијалну поему „Дужде се жени!“. Поред тога, иако још увијек далека у реално-политичком смислу, идеја уједињења свих Срба у заједничку државу није била страна ни Лази Костићу. Напротив, пјесникове патриотске ставове могуће је ишчитати у политичким записима (в. „Гарибалди“ 1982; „Делегације“ 1982), а као истакнути интелектуалац, био је праћен и привођен од стране туђинске власти под оптужбама за велеиздају (Живановић 1922: III-IV).

У контексту неминовно редукованих интерпретацијских културно-политичких оквира, могло би се закључити да се Лазина идеолошка развојна линија кретала од осуде империјализма у духу патријархалног епског идеолошког обрасца до коначног помирења са историјом колонијалне експлоатације због идеје о вишим духовним циљевима, односно до прихватања романтичарске или буржоаске европске идеологије и типично западноевропске идеје непролазности архитектонске, вјерско-религијске заправо умјетничке љепоте и вриједности. У културно-идеолошком смислу Костићева „Santa Maria della Salute“ представља тачку прелома, српски елитни текст којима су легитимизовани европски хуманистички идеали универзалног и лијепог и закључен процес нове европеизације српског културног обрасца започете вијек раније, Доситејевим и Вуковим радом. Асимилујући западноевропске културне, књижевне и хуманистичке обрасце, унутар српског културног обрасца, мјесто народног и витешког, патријархално-хришћанског обрасца, преузима модерни европски културни образац (в. Радуловић 2015), а у српској књижевности и хуманистици почиње да преовлађује индивидуалистички европски и грађански концепт (уп. Ломпар 2017). Могло би се закључити да

---

<sup>214</sup> Више је него позната Костићева стваралачка везаност за наслеђе српске усмене књижевности. Рани стваралачки период Лазе Костића обиљежен је драмама „Максим Црнојевић“ (1963 обј. 1966), „Ускокова љуба или Гордана“ (1890), насталим сасвим према мотивима српске народне епске књижевности и у духу књижевности романтизма. На истом је трагу је и трећа Костићева драма „Пера Сегединац“ (1975 штамп. 1982), историјска трагедија смјештена у 18. вијек у којој су тематизовани мотив слободе, отпора и бунта. (Живановић у Костић 1922: iii-xv).



је тежиште српског културног обрасца неповратно помјерено са етичких на естетичке културно-идеолошке премисе.<sup>215</sup>

Потенцијал за поновно активирање мотива Србина међу Латинима у модерном поетичком обрасцу, свједочи и Андрићева (1892-1975) кратка приповијетка „Дан у Риму“ [1920]. Смјештајући на епизи одгојеног монолингвалног Мостарца у свијет модерне Европе Андрић гради мизансцен за кратку комичну приповјетку-анегдоту. Некадашњи добровољачки потпоручник и ратник, а сад курир и државни службеник Никола Крилетић „у оно доба кад су се наши расули по свијету (...) С тешком раном на кољену, која је споро зарастала, и с великим одликовањем на грудима, које је само празником носио, прошао је као добровољац и курир већину европских пријестоница. *И нигдје се, кажу, није зачудио*“ (Андрић 1976: 33, подвукао Д. Д.). Комични и донекле гротескни Николе Крилетић, бачен у свијет модерне Европе, одјек је епских јунака и народне етике. „Његови судови о земљама и градовима били су заносни или оштри, али увијек кратки. Најкраћи је био о Риму. „Све сам голи хајдук!““ (33). Епску перспективу Крилетићеву симболизује управо неповјерење према „Латинима“, скривање новца под јастук прије спавања као и епизода склањања од изненадног плјуска у једну римску цркву, у којој забринуто узвикује „Богами ће нам украсти амреле!“ (34). Изливи патријархалног духа видљиви су у односу према женама. На улици „дјевојчице на клупама увлаче ноге под сукње; стрепе од његовог погледа“ (35), у малом италијанском ресторану намигује жени која у друштву пратиоца, након Крилетићеве гестикулације, напушта ресторан. С обзиром на неприпремљеност за исправно саобраћање у културолошки различитим срединама, односно на чињеницу да је једни културни имагинариј којим Крилетић располаже народни и епским, његово виђење модерног Рима неминовно је тек нешто блажа варијанта епског стереотипа „Латини су старе варалице“ преобликована у кратки суд о Риму „Све сам голи хајдук!“ У епилогу приповјетке, потакнут утисцима са живахних римских улица, раздражен језичком баријером и сусретом са страним и непознатим, те додатно стимулисан алкохолом, Андрићев јунак реагује у маниру познатих кавгаџија из српске народне епике. Одбијање његових захтјева за још пића доживљава увредљиво „Зар за мене да нема вина. А ови овдје? И псује им свима мајку и каже како је он данас видио њихово господство. „Тарете – каже – истом марамицом и нос и ципеле. Фуј!““ (39). Пијаног Крилетића на силу избацују из ресторана а његова вербална реакција доноси и коначну потврду да су у свијести Андрићевог антијунака још увијек живи Латини из народне епике. „Опсова им све и спомену Милоша у Латинима. Паде, а сва се гомила баца на њега“ (40).

Андрићев Милош у Латинима излази пред читаоца као типичан анегдотски лик странца у краткој комичној драми неспоразума. У очима римских домаћина, власника ресторана и залуталих ноћних птице, Крилетић није ништа друго до непознати странац који под утицајем алкохола крши кући ред и којег је неопходно избацити на отрежњавање под фонтану. Стога анегдота о једнодневном боравку у Риму представља поигравање са стереотипом о Балканцу, али и демистификовање његове природе, при чему се проблем укрштања култура своди на раван анегдоте. Посљедице „судара култура“ бенигне су у поређењу са некадашњим епским сударима Милоша Војновића или Милоша у Латинима. Андрићев приповједачки поступак путем хумора и ироније симболизује неминован крај јуначког доба и архаичнопатријархалне етике у контактима са модерном западним грађанским друштвима. Приповједна и идеолошка перспектива није епска и колективна, нити заснована на епском самопредстављању, већ далеко шира и садржајнија, захваљујући модерним приповједачким премисама, исказаним у позицији свезнајућег приповједача. Колективно-индивидуални моменат српске књижевности у овој Андрићевој приповиједи бива потиснут, односно поприма нове пропорције и облике, трансформишући се

<sup>215</sup> Политички и умјетнички аспекти дјела једног писца, поготово ствараоца изузетне културе и талента попут Лазе Костића, астралне и сакралне димензије као и националне и родољубиве, испреpletене, приликом промјене идејних и идеолошких перспектива, не морају нужно бити интерпретирани као међусобно потпуно опозитне или искључиве.

путем хумористично-ироничне приповједачке перспективе у којој је епско поимање свијета постаје предметом демитологизовања.<sup>216</sup> У постколонијалној перспективи Андрић, као и његови претходници, иде у корак с временом, градећи индивидуално приповједно ткање на основама српског књижевног и културног обрасца у сталном преобликовању, изузимајући традиционалне мотиве из епског контекста те пребацујући тежиште на заједничке општељудске појаве као што је то у овом случају благо девијантно понашање и несналажење у туђини.<sup>217</sup>

Српска виђења Млетака или однос српске књижевности према метафори Европе, могу бити ишчитана и као различити модели српске књижевности као контрадискурса али истовремено и као парадигма постепеног трансформисања српског културног обрасца. Субверзивним се, према евроцентрично културном дискурсу, показују и стајалиште српске средњовјековне колективне и витешке етике, једнако као и колективно-индивидуални Његошеви прикази, Костићева прихватања и одступања од херојске етике те асимиловање модерних романтичарских естетичко-културолошких начела, али и социјално осјетљиво и просветитељских оријентисано Пелагићево писмо, те савремени иронично-хумористични „свезнајући“ приповједачки приступ Иве Андрића. Без обзира на варијације на тему Срба у Млецима, српска виђења Европе, ишчитана у текстовима елитних српских аутора, примјери су отворености српског културног обрасца и могућности отписивања империјалном начину живота, мишљења и културе са позиција самосвјесне, аутентичне и аутохтоне културе са полупериферије, у крајњој линији, доказ да подређени умију да говоре.<sup>218</sup>

Културно-идеолошки и политички изазови које је распадом традиционалних империја донио крај деветнаестог и почетак двадесетог вијека, наставак колонијалне потлачености једног дијела српског народа, те након тога и међуратна разочарења у европске просветитељске и хуманистичке вриједности, нису остали без одјека у српској књижевности. Суочени са искуствима и рефлексима колективне трауме настале под турском окупацијом, потом и живим искуством аустроугарске владавине, на крају и тоталног ратног разарања и истребљења на самом тлу Европе, Срби у новом друштвеноисторијском и духовном контексту настављају да исписује оригиналне одговоре, градећи снажан и аутентичан књижевни контрадискурс. Добри примјери су дјела и поетике, наоко тешко спојивих српских писаца, Петра Кочића и Љубомира Мицића.

### **5.3.2. Антиколонијални Кочић и постколонијални Мицић. Два српска модела отписивања империји унутар-изван парадокса „Европе“**

Тешко је у српској књижевности пронаћи писца који би се с већим правом могао назвати антиколонијалним писцем и претечом постколонијализма, а његово цјелокупно дјело јединственим политичким писмом, него што је то Петар Кочић (1877-1916).<sup>219</sup> Животни вијек крајишког и српског писца, приповједача и политичара, пао је у доба аустроугарске империјалне

<sup>216</sup> У контексту цјелокупне Андрићеве поетике, хумористично демистификовање епских јунака заправо је једна од приповједних техника којој српски писац често прибјегава, а примјери су приповједна трилогија о Алији Ђерзелезу, прича о Мустафи Мадару или о Браћи Морићима.

<sup>217</sup> Понајвише због скученог простора нисмо на овом мјесту у могућности да проширимо постколонијалну интерпретацију на Андрићеве романи и приповијетке која би нам могла донијети и занимљиво обртање властите перспективе. Можда ћемо претјерати ако кажемо да би покушај тумачења Андрићевог односа према метафори Европе могао бити дисертација за себе.

<sup>218</sup> У цјелини гледано, однос „српске књижевности“ према „Европи“ као метафори није сасвим хомоген нити једнозначан и може бити схваћен у контексту измјене друштвено-историјских, културолошких и поетичко-политичких околности и претпоставки, критичкој и умјетничкој обради идеолошких модела српског књижевног обрасца.

<sup>219</sup> О Петру Кочићу као антиколонијалном писцу расправљали смо на другом мјесту (уп. Драгомировић 2017).

управе над Босном и Херцеговином. На Кочићево поетичко и политичко формирање – поред српске књижевности (народна и црквена књижевност, српски романизам и реализам) и западноевропског образовања (школовање у Бечу) – пресудно је утицала и традиција светосавског и косовског култа као сржи српског културног обрасца, али и слободарска крајишка регионална традиција оличена у именима Васе Пелагића и Гавре Вучковића Крајишника (Скерлић 1964, Вулин 1990, Милановић 2011, Чубриловић 2018). Доминантна тема Кочићевог политичког, али и књижевног рада, била је укидање „робовласништва“ тј. рјешавање кметског положаја православног српског живља у Босни и Херцеговини чији је Кочић политички представник. Главна одлика Кочићевог дјела је истрајна и директна политичка и књижевна полемика са представницима аустроугарског западњачког колонијализма и посљедицама његовог дјеловања на српски народ, језик и културу у покрајинама Босни и Херцеговини.<sup>220</sup> У политичком смислу, Кочић је био истрајни заступник демократских начела са нужно националним предзнаком.

Кочићев посланички рад у Босанском сабору обиљежен је тражењем слободе за обесправљене слојеве српског тежачког становништва који су имали изузетно ограничена и условљена права на кориштење земље и подређен готово ропски статус наслијеђен из периода османлијске управе (Милошевић 2017). Обнављајући часопис *Отаџбина* 1911. године забиљежио је своје кључно политичко становиште према којем „обавезни откуп кметова, који би узела држава у своје руке, сматрамо јединим правилним рјешењем овога животног питања за све слојеве народа и за саму државу“ (Кочић 2002б: 364).<sup>221</sup> У истом часопису путем кратке поетске забиљешке описује ропски статус великог дијела старосједилачког становништва под аустроугарском колонијалном управом:

„Узаман су надања, јалова су и празна очекивања наша, видимо ми. Вијекови пролазе, цареви се на Босни мијењају, а ми, проклетници и мученици, једнако *робујемо и кметујемо* [...] понижени до скота [...] Ми свијетла дана немамо, ми мирне ноћи немамо! И оне горске звијери имају гдје мирно склонити главу, а ми, убоги, немамо сигурна станишта и стојбине. Итри ловци с пушкама у руци прогоне горске звијери, а нас људи с царскијем законом у руци гоне с кућишта предака нашијех. Ми смо ти, што но веле, незаробљено робље једно: *код куће а без куће, код земље а без земље, код постојбине а без постојбине*. Ми свјетла дана немамо, ми мирне ноћи немамо!“ (Кочић 2002б: 69-70, подвукао Д. Д.)

Упоредо са борбом за формално-правно ослобађање и једнакост, прије свега најугроженијег српског руралног са осталим становништвом у Босни и Херцеговини, Кочић промовише и јасну свијест о угрожености, заправо значају српског језика за очување националног идентитета и стицање статуса слободних грађана. У једном од скупштинских говора, доводећи у директну везу колонијалну подређеност и снажне политичке и бирократске политике и праксе искривљавања и преименовања српског језика, Кочић каже: „Гњев нас обузима што и у том унакажавању и мрцварењу нашег сјајног и слободног језика осјећамо своју свеопшту *колонијску порабоћеност и подврженост*; сјету дубоку у души носимо што смо слаби и немоћни да

---

<sup>220</sup> Кочићев национализам искрсава управо као будуће Фаново виђење национализма као ослободилачке „величанствене пјесме“ (Fanon 1973) демонстрирајући могућност симбиозе највиших националних и хуманистичких вриједности.

<sup>221</sup> Иако је својим залагањем успио да „кметско питање“ стави на дневни ред Земаљског сабора, до олакшавања тешког статуса тежака у Босни није дошло због опструкције посланика из реда трговачког и градског српског становништва (Крушевац 1951).

заштитимо од профанисања и обесвећења свој велики и силни језик“ (Кочић 2002б: 291, подвукао Д. Д.).<sup>222</sup>

Друштвено-политичка стварност Кочићевог доба обиљежена је постепеним одузимањем и обезвређивањем језика старосједилачког становништва, у законодавству, администрацији и органима управе, али и културним институцијама на државном нивоу. С обзиром на подређен статус српског становништва у Босни и Херцеговини, Калајеву културну и језичку политику која је водила разградњи културног и националног идентитета (Краљачић 1987), Кочић је сасвим оправдано предвиђао опасност од глотофагије као уобичајене посљедице дуготрајног западњачког колонијалног присуства и угњетавања (уп. Kalve 1981; Ngugi wa Thiong'o 1994).<sup>223</sup> Осјећајношћу пјесника и темпераментом политичког радника српски писац политичку подређеност поистовјећује са језичком и идентитетском кризом свога времена, антиципирајући постмодерну теорију и постколонијалну критику својим виђењем природе колонијалне подређености, за коју се услови стварају не само одузимањем права на земљу већ и права на језик и говор.<sup>224</sup> У лирској прози „Молитва“ Кочић описује метафизичке димензије језика као потенцијал за излазак из подређеног положаја, сматрајући могућност говора на властитом језику основним предусловом за очување индивидуалних и колективних слобода. Према визији српског писца истинско идентитетско и духовно колонизовање и тлачење, политике и праксе доминације, почињу и завршавају на границама језика.

„Несрећан си, Народе мој, биједна си, Отацбино моја! Знам ја и осјећам невоље твоје и црни чемер што ти је стегао душу твоју [...] О боже мој велики и силни и недостижни, дај ми језик, дај ми крупне и големе ријечи које душмани не разумију а народ разумије [...] Дај ми те ријечи и обдари ме, господе мој, тијем даром својијем великијем и милошћу својом неизмјерном, јер ће ми срце свенути, јер ће ми се душа од превелике туге и жалости разгубати!“ (Кочић 2002б: 60-61).

Школовање у Бечу ојачало је и изоштрило Кочићево разумијевање значаја језичких и културних политика, исказано и преко књижевних јунака попут Давида Штрпца. Драмским комадом *Јазавац пред судом* Кочић отписује империји изврћући руглу аустроугарски бирократски систем и представља га горим и од вишевијековне Османлијске колонијалне управе на Балкану. Неуки крајишки тежак у судском обрачуна са Аустроугарском монархијом, кријући се иза властитог неуког и луцкастог али виспреног карактера, најављује како ће синови монархије након школовања у терезијанским школама урушити монархију када „поприме вашу учевину, списе и протокуре“ (Кочић 2002б: 95). Иронично-сатирични отпор империјалној културофагији

---

<sup>222</sup> Кочићев језик нуди нам још једну српску варијанту термина *subaltern* (подређен, потчињен, покорен), а то је *порабоћен*, наслијеђену из црквенословенског језика. Према Речнику црквенословенског језика *поработати* значи служити, робовати; а *поработити* учинити слугом, подјармити, заробити, покорити, али и заробити се, постати слуга (Речник 1935: 166).

<sup>223</sup> Кочићева приповјетка „Мргуда“ нуди могућност интерпретације двоструке подређености жене (Српкиње у руралном истовремено патријархалном и колонизованом контексту), и посезање за Спивакиним питањем „могу ли подређени да говоре“ (Spivak 2011), док Кочићева синтагма „јауци са Змијања“ и његов језик у цјелини, опирајући се опасности од глотофагије, сугерише колико видљиво и гласно подређени могу да говоре.

<sup>224</sup> Ријеч је о сасвим реалној опасности од губљења властитог језика и идентитета коју услед глобалне европске експанзије и непостојања развијеније културне традиције нису имали снага и среће да избјегну старосједилачки народи широм планете, од сјеверноамеричког континента до Аустралије (в. Ngugi wa Thiong'o 1994; Вонгар 2010, Вонгар 2011).

и глотофагији демонстриран у драми *Јазавац пред судом* кључно је обиљежје Кочићевог књижевног постколонијалног писма.<sup>225</sup>

Поредећи турску и аустроугарску империјалну управу, Кочић често биљежи како се са турским властима можда могло и преговарати и борити за изгубљена права и повластице јер је имала какав-такав људски лик, док се са *зорли кабасти палиграфима* не може разговарати. Колико су Кочићеви ставови сматрани опасним свједочи и чињеница да је због цртице „Тежак“, објављене у првом броју часописа *Отаџбина* из 1907. године, српски писац и политичар осуђен на робију, а његов часопис забрањен (Крушевац 1951, Крушеvac 1955). Кочићева визија и на овом мјесту је мрачна и песимистична без могућности споразумијевања колонијалиста и колонизованих.

„У стари земан, за турског суда и турске, да кажемо, суданије, могло се некако живкарити и прометати [...] а откад заступи ова проклета и црна укопација, налет је било, све нас у црно зави. Бијели некакви људи у црној ођећи и црним шкрљацима размиљеше се као мрави по земљи нашој и отроваше нам и земљу и живот [...] а у људе уђе некакво проклетство и невјерлук“ (Кочић 2002б: 57).

Гласови Кочићевих књижевних јунака (Мрачајски Прота, Симеун Ђак, Мали Лујо, Давид Штрбац, Мргуда) одреда су гласови *порабоњених* и стјешњених личности. Оптерећени суморном стварношћу, њихови животи и судбине доносе реалистичну представу о угрожености православног руралног колектива у Босни и Херцеговини. Значај Кочићевог антиколонијалног, постколонијалног или просто слободарског књижевног и политичког писма, огледа се у инсистирању на равноправности свих народа и религија, односно инсистирању на примјени прокламованих европских етичких начела и вриједности, и на српски народ у Босни и Херцеговини. У домен Кочићевог наслеђа улази и чињеница да његове списатељске и политичке активности нису остале без стварног историјског и књижевноисторијског утицаја јер је управо Кочић био један од омиљених писаца међу потоњом револуционарном омладином окупљеном око организације „Млада Босна“ (Палавестра 1994), укључујући и једног од највећих српских писаца Иву Андрића (в. Andrić 1986).<sup>226</sup>

Сличност животног и умјетничког пута Љубомира Мицића (1895-1971) са Кочићевим већа је него што би се на први поглед могло мислити. Обојици српских писаца иманентно је искуство живота под протекторатом туђинске империјалне управе јер су обојица рођени на окупираним српским територијама изван политички деколонизованог простора Кнежевине/Краљевине Србије. Обојица су Крајишници, *на земљи а без земље*, национално самосвјесни, забрањивани и прогањани уредници часописа, писци са наглашеним осјећањем етичке и моралне исправности, укоријењени у сржи српског културног обрасца и књижевне традиције.<sup>227</sup> Заједничко им је и западноевропско образовно и културно ситуирање, али на основама српског културног обрасца, те развијено саосјећање за подређене друштвене класе. Снажна социјална освијешћеност код Кочића је оријентисана према тежачком православном становништву Босне, а код Мицића ка радничкој класи у интернационалним оквирима. Отуда, као и код Кочића, Мицићеве етичке перспективе имају примат или су у једнакој равни са умјетничким аспирацијама. Велике разлике

<sup>225</sup> У Кочићевој горкој поетичкој визији, народна мудрост патријархалног неуког човјека односи етичку побједу над надмоћнијим силама колонијалног бирократског система, а субверзивни потенцијали драмског текста разграђују тешку и неправедну босанску стварност.

<sup>226</sup> На овом мјесту немамо простора за интерпретацију бројних Кочићевих политичких чланака, говора из скупштине али ни књижевних дјела која готово по правилу нуде јасне и директне примјере отписивања империји и српске књижевности као контрадискурса.

<sup>227</sup> Овом поређењу према сличности у великој мјери могуће је прикључити и биографске податке Лазе Костића, али и бројних других српских писаца колонијалног периода.

између два српска писца огледају се прије свега на поетичком плану, а њих је најприкладније описати као разлике између реалистичке и авангардне књижевности.

Авангардна умјетност јавља се као одговор на бесмисао уништења цивилизације, на коначно објелодаћену децивилизаторску мисију најснажнијих европских култура и нација „развијајући у бити функцију естетског превредновања с којом је у уској вези превредновање морално, етичко и друштвено“ (Flaker 1976: 205). У крилу европске авангардне умјетности у којој су, након искуства првог великог империјалног сукоба на тлу саме Европе, дубоко компромитоване идеје хуманистике и хуманости (Прпа-Јовановић 1996) креће се и цјелокупно Мицићево међуратно стваралаштво. Творац зенитизма – српске и балканске варијанте авангардног покрета – развијао је оригинални антиевропски дискурс у свом најплоднијем стваралачком периоду обиљеженом радом на часопису *Зенит* (Загреб-Београд 1921-1926). Основна програмска усмјерења часописа на језичком и редакцијском плану свједоче о идејној досљедности њиховог творца и спиритус мовенса. Инсистирање на интернационалном карактеру умјетничког покрета уз стално поштовање националних и језичких различитости главне су Мицићеве уредничке премисе. За непуних шест година излажења, укупно 43 броја, сви чланци су објављивани на изворним језицима ауторâ, а редакција часописа била је интернационална. „Својим иманентним програмом *Зенит* је у основи интернационалан: тежио је стварању једне сасвим нове и уједињене Европе, без обзира на расу, националност, језик, идејне и идеолошке оријентације“ (Голубовић 2008: 11). Са становишта поетике развоја, полазећи од експлицитног позивања на експресионизам, надаље су развијане изворне и аутентичне поставке програма преко идеја о Барбарогенију, балканству и барбароцентризму. Поетску перцепцију свијета обликовану у крилу експресионизма Мицић продубљује у судару са стварним животом на размеђу двеју епоха, у измијењеним историјским, политичким и друштвеним околностима, интересујући се првенствено за питање естетског превредновања старих европских духовних вриједности помоћу нових идејних конструкција о Европи и Балкану (Голубовић 2008: 15).

Осмишљавајући часопис *Зенит* као платформу за изворни ауторски пројекат о балканизацији Европе, Мицић се користи различитим поетичким и идеолошким постулатима с почетка двадесетих година прошлог вијека, а посебно већ преживљеним достигнућима руске авангарде попут окретања фолклорним мотивима и архаичним формама, заумљу и монтажом (Голубовић 2008: 45). Генезу Мицићевог антиевропског дискурса могуће је пратити преко програмских текстова.<sup>228</sup> Мицићев први манифест „Човек и уметност“ (*Зенит 1*) из 1921. године, карактерише оријентација ка човјеку-умјетнику, антиратно расположење и метакосмички интернационализам. Видосава Голубовић примјећује како у основи то још увијек и није јасно изграђен програм групе и покрета (81). Даља програмска радикализација првих манифеста видљива је преко чланка „Зенит-манифест 1922“ (*Зенит 11*) у којем Мицић јасно „негира западну традицију, дефинише зенитизам као „нову уметност пробуђеног Балкана“ и „ослобођеног Барбарогенија“. Попут Николаја Берђајева, он поставља питање о смислу историје и цео програм ставља у контекст романа Фјодора Достојевског *Злочин и казна*. Одбацује Запад а прихвата Исток, односно Париз супротставља Москви“ (112). Коначно, највиши степен изграђености и кохерентности присутан је у „Манифесту варварима духа и мисли на свим континентима“ (*Зенит 38*) из 1926. године. Овај Мицићев текст садржи у потпуности развијене све његове кључне теме и идеје – о антиевропи, антикултури, Балкану као шестом континенту, Барбарогенију и

---

<sup>228</sup> Ријеч је о три ауторска манифеста „Човек и уметност“ из 1921, „Зенит-манифест 1922“ и „Манифест варварима духа и мисли на свим континентима“ из 1926. године. Коауторски „Манифест зенитизма“ из 1921. са Иваном Голом и Бошком Токином, објављен у три дијела са јасно означеним ауторством.

балканизацији Европе, те смислу зенитистичког покрета – а данас га је могуће читати и као манифест постколонијализма.<sup>229</sup>

„Ураааа варвари! Ураааа зенитисти! Пуне су нам руке посла у борби са целатском културом. И сувише много химна испевано је у славу отменим вешалима европског назови-континента [...] Ми урличемо из прастаре колевке културе. Ми са Балкана урличемо: антикултура!..... антиевропа!.... [...] Ми се боримо данас са бунтовним песмама, јер наша је професија бунтовник-песник, антикултурни ајдук-комита. Да, комите смо у борби за еманципацију од културног ропства, од културне тираније [...] Госпођо Европо! Ми вам пљујемо под погани језик и под чираве табес-табане. Ми бацамо бомбе наших песама у твоја наказна европска небеса. Ми топовима наших нових идеја гађамо у зенит свилене буржоазије. [...] Створимо једну заједничку, варварску песницу духа, да размрскамо водену лобању наше столетње маћије, маћије Европе. Видећете: уместо чистих мисли љубави, прокуљаће поплава прљавих идеја о вечитој мржњи и робовању. Ми псујемо културу на сва уста – зар не!? Та, од главе риба смрди – – смрдљива ајкула Европа! Зато, у име варварске чистоте и исконске варварске љубави, ми хоћемо да здеремо маску свима лажима свирепог хуманизма [...] У име барбарогенија, живело ново-културно варварство, чија је садржина независно човечанство. Јер, барбарогеније нов је човек, наоружан бомбама варварског духа и ватрометом варварских чистих осећања. Барбарогеније, одредио је да Балкан буде мост за прелаз варварских легија новог духа. Барбарогеније, заповедио је шестом континенту Балкану, да буде авангарда нових варварских оплођења. У име тога барбарогенија и његовог духа зенитизма – – ми смо данас варвари културе – – ми смо данас варвари цивилизације. То је балканизација Европе! [...] Ми не дамо више, да се секу наши трупови – – у име империализма цивилизације. Ми не дамо више, да се пљачкају наши духови – – у име инвалидске културе. Одувек, само на плећима варвара почива стара и савремена култура. Одувек, само на плећима варвара почива стара и савремена цивилизација. А Европа, та крештава стара хијена, прекопава наше ајдучке гробове уздуж и попреко. Европа је надживела нашу младост коју нам је силом отела, и справила нас полуживе у расејане гробове. Европа, која силује наш мозак, заробила је наше светле умове својом порнографском културом. А на гробовима наших ајдучких предака бесрамно диже сукњу, до изнад трбуха – на гробовима дивних варвара, Европа игра цац, фокстрот и шими. Брррр... [...] Ми огорчени увредама и неправдама, желимо, да прочистимо отровни ваздух капиталистичког и профаног столећа. Ми страшно желимо, да у нов живот унесемо, варварски дух зенитизма – – у све области независне мисли, у све области ослобођеног духа – – у сваки нерв новог уметничког стварања [...] Ајдемо уједињени, да уништимо све шугаве уметности: у име зенитизма! [...] Зенитизам је први развио заставу варварства: у борби за еманципацију и прочишћење од културе. Зенитизам није више школа. Зенитизам је варварска револуција духа, варварска револуција мисли, варварска револуција свих осећања. Ми смо у љутој борби прешли велик и напоран пут: од културног индивидуализма до варварског колективизма. Ми зенитисти ајдучи смо у прашуми културе и комите у џунгли цивилизације: за ново варварско доба живота! Све друго је вашар европске парализе и политике. Све друго је ђубре европске књижевности и уметности. Све друго је романтика и сифилис-култура. Руке у вис антиварвари! Руке у вис антизенитисти!“ (*Зенит* 38: 2-4).<sup>230</sup>

Основне зенитистичке идеје Мицић је релативно успјешно разрадио и у романескној форми у дјелу *Барбарогеније децивилитар* [1928].<sup>231</sup> Роман-идеје из такозване паришке фазе у потпуности је посвећен антиевропском цивилизацијском заокрету, изградњи балканског и српског становишта и обртању компромитоване евроцентричне перспективе. У роману су оживљени ликови-идеје Мицићеве оригиналне митологије попут Барбарогенија, његовог оца

<sup>229</sup> Манифест је штампан на српском и француском језику.

<sup>230</sup> Оправдање за предугачки цитата Мицићевог „Манифеста варварима духа и мисли на свим континентима“ налазимо у чињеници да су „постколонијалне“ идеје у овом манифесту исказане толико директно и интензивно да сваку интерпретацију чине сувишном.

<sup>231</sup> *Барбарогеније децивилитар* је објављен на француском језику у Паризу 1928. године. Први превод на српски језик, колико нам је познато, изашао је тек 1993. године чиме се дјелимично може објаснити његов слаб утицај на српском културном простору.

Српског незнаног јунака са Авале или Зенитона, његове мајке Виле Моргане, његове љубави Србице. Једини излаз из дехуманизованог друштва и подривених просветитељских идеја, могућ је путем повратка на архаично, балканско преткултурно стање, деконструкцију Европе и обртање перспективе. Културолошки заокрет персонификован је у лику Барбарогенија који је „јунак романа и више од тога“ (Мицић 1993: 13), који узвикује „децивилизуј се, Европо, док није касно, док ниси сахрањена у заједничку раку!“ (122). Од рађања јунака-идеје из српске и балканске културе до његовог нестанка без трага на релацији Париз-Лондон, пратећи трагове његових лутања и путовања, Мицић доноси критику американизације, фордизма, европских вриједности и потребу за културном револуцијом заснованом на децивилизовању Европе према балканском моделу, али и критику југословенства и режима краља Александра. Пред крај романа у тестаменту Барбарогенијевог оца Зенитона, још једном је исказана „света мисија“ Барбарогенија да децивилизује европског човјека и човјечанство. Према Зенитоновим опоручним ријечима, мисија варварског човјека лежи у изградњи нове Европе на основама духовног варварства.

„Скинути са Европе њено ужасно лицемерство, одузети Балкану склоност да опонаша Европу и од себе прави најгротескнију карикатуру, ето посла до краја двадесетог века или до садашња цивилизација траје. Али ко би то могао да подуме без Барбарогенија?... Нико други до он, уз помоћ неколицине европских варвара, оних који су створили Европу. Готово цела будућност човјечанства а посебно будућност Европе зависе од његовог варварског духа“ (Мицић 1993: 158)<sup>232</sup>

За разлику од најближих сарадника из зенитистичког кружока,<sup>233</sup> Мицић је наглашено окренут социјалној и радничкој тематици, што је видљиво и у његовој поезији. Поему „Made in England“, чији је завршни дио интегрисан и у роман *Барбарогеније децивилизатор* и приписан самом Барбарогенију, завршава стиховима „О радници рудари морнари/Пролетери ви следбеници балканске крвне освете/Уз поздрав наш и једно детиње питање/Зашто жуљеви ваши нису дијаманти/Или динамити?“ (*Зенит* 42). Пуно свједочанство Мицићеве окренутости левичици и свијест о империјалној природи историје Европе потврђује текст „Мароко и опет за спас цивилизације“ (*Зенит* 37) у којем актуелну мароканску политичку кризу интерпретира у свјетлости борбе за очување моћи империјалних сила на тлу Африке. „У њему се, као што је случај и код надреалиста, Мицић позива на Лењинову теорију империјализма и смешта је у контекст размишљања о Светском рату и тадашњој Европи, да би мароканску кризу поистоветио са сопственим ставовима о Балкану и судбини српског народа“ (Голубовић 2008: 202). Мицићеву левичарску оријентисаност не би требало схватити у строгом идеолошко-политичком смислу, имајући на уму његову пуну посвећеност зенитистичкој „теорији умјетности“ и бројне записе у којима профилише властите и/или Барбарогенијеве ставове.<sup>234</sup> На оптужбе да је комуниста и анархиста Барбарогеније изјављује: „ја нисам рођен ни као монархиста, ни као комуниста, него као зенитиста. Међутим, све док српска монархија остаје институција народа, за народ, ја нећу бити антимонархиста“ (Мицић 1993: 91). Културно-идеолошки положај Барбарогенијев и Мицићев, који у покушају теоретизовања српске постколонијалне перспективе називамо положајем унутар-изван парадокса Европе, добро описују завршне ријечи Барбарогенијевог говора, прекинуте у пола реченице револверским хицима: „Останите оно што јесте: Срби и

<sup>232</sup> Иако у идејном и идеолошком смислу роман *Барбарогеније децивилизатор* не доноси ништа значајно ново у односу на теме и идеје изнесене у Мицићевим манифестима ово дјело свједочи о пишчевој посвећености и истрајности у покушајима демистификовања метафоре Европе и изградње нохуманистичког система вриједности.

<sup>233</sup> На овом мјесту мислимо најприје на Бошка Токина и Ивана Гола, али и на бројне друге авангардне умјетнике који су се одазвали позиву на сарадњу у *Зениту* из цијеле Европе.

<sup>234</sup> Идентификовање Мицића са Барбарогенијем очигледно је и у заједничкој судбини јер су обојица протјерани из Београда. Мицићев часописа је забрањен у децембру 1926. године због покушај марксистичке интерпретације зенитизма (в. Голубовић: 17), а на Барбарогенија је последије антиевропског говора на Авали, из сличних идеолошких „неспоразума“, покушан атентат, а последије је и хапшен.



варвари, најкултурнији, најотменији, најхуманији у Европи! Останите људи који поступају хумано, а о хуманости мало говоре, припремите се, дакле, за највећу битку овог века – за балканизацију Европе! Јер, балканизација Европе није ништа друго до децивилизација Европе. Тражимо, дакле, сви ми од оних који нам влад...“ (Мицић 1993: 52).

У свјетлу интерпретације Мицићевих идеја као постколонијалног писма важна је и оригинална *метафора прелома* формулисана у тексту „Савремено ново и слућено сликарство“ (*Зенит 10*). Смисао зенитизма представљен је у развојном низу од *прелома* преко афирмације *новочовека*, васкрса југобалканског пратипа *човека хероја*, до крајњег циља дефинисаног као унутрашња духовна инкарнација *Барбарогенија*. Прелом као предуслов настанка Барбарогенија подразумева „1. Супериоран став према досадашњој штићеници Madame Европи. 2. Посвемашње негирање и одбацивање њене вањске математско физичке цивилизације“ (*Зенит 10* према Голубовић 2008: 29). Метафора прелома представља „негацију традиционалног евроцентричног устројства ствари, постизање пуне естетске и уметничке аутономије, као и на откриће вредности балканског простора иза варљиве илузије европског штићеништва“ (Голубовић 2008: 29). Метафора прелома у средишту је Мицићеве поетика и један је у низу Мицићевих „стилских“ покушаја изградња мита о Балкану, с циљем тражења излаза из подривене идеје „Европе“ као средишта културних и цивилизацијских вриједности, те као и зенитизам у цјелини, стваралачки одговор на дехуманизацију човјечанства.

„Ниче је био *прва* граната што је прснула, разорила и разрвала толико слабих живаца толико слабих и малокрвних мозгова“ (*Зенит 7: 11*) биљежи Љубомир Мицић пишући о свом савременику и сараднику *Зенита*, њемачком „бунтовнику-песнику-филозофу“ Рудолфу Панвицу [Rudolf Pannwitz]. Цитирајући и поистовјећујући се да Панвицовим ријечима „Он може (човек) тек онда постати човек, ако је ударио пут до Надчовека“ (11), Мицић закључује да је Панвиц „данас живућа *друга* граната која је можда тежа, грубља, болнија и разорнија зато што пада после велике немачке катастрофе“ (11). Један од ријетких директних помена Фридриха Ничеа [Friedrich Nietzsche] у Мицићевим текстовима, више ћемо их наћи код Бошка Токина и Бранка Ве Пољанског (в. Голубовић, Суботић 2008: 248, 282), упућује нас прије на опрез приликом тумачења Мицићевог ничеанства него на чињеницу директног или пресудног утицаја њемачког филозофа. Оно што их понајвише зближава, осим начелно говорећи тематизовања и критике европске културе, јесте заједнички хераклитовски темперамент и пророчка перспектива са које „проповједају“. Мицићева критике западне културе путем повратка на изворност Балкана, метафора прелома, симболика Барбарогенија с циљем обнове српске, балканске и европске културе, моменти су блиски Ничеовом одрицању од свега, тезама о превредновању свих вриједности и симболици Надчовјека или Заратустре, које за циљ имају обртање перспективе у модерној германској култури. (Ниче 2001; уп. Делез 1999: 13-20).<sup>235</sup> У поређењу са Ничеовим разликовањем два основна начела европске културе и давањем примата диониском над аполонским нагоном, чију сарадњу и истородно поријекло Ниче не одбацује у потпуности, потом и критиком „декадентног“ Сократа као „теоријског човјека“ и враћањем на предсократовце, Мицићев раскид са Европом инсистира на географско-историјском балканском ситуирању (предисторијске и будуће) европске културе и трагању за варварским, митским и предисторијским изворима. У крајњој линији, ничеанским моментом Мицићеве (по)етике могло би се назвати идејно транспоноване дионизијства (дионизијског нагона) у грандиозну фигуру

<sup>235</sup> На овом мјесту говоримо прије свега о тезама из Ничеовог раног стваралачког периода, изнесеним у спису у којем открива диониски феномен у Хелади: *Рођење трагедије из духа музике* [1872], касније именован *Рођење трагедије: или Хеленство и песимизам* [1906] (в. предговор Милоша Н. Ђурић за српско издање Рођења трагедије Ниче 2001: 5-32)

Барбарогенија, и развијање мотива Надчовјека. Ничеова критика сократизма као рационалног и научног поимања стварности, у коју је данас исувише лако учитати претечу критике евроцентризма, Мицићу на „теоријском“ плану није ни била потребна. Или је просто преплављена и тешко видљива у хераклитовској и дионизијској, заправо зенитистичкој „антитеоријској“ бујици идеја.<sup>236</sup>

Кључни Мицићев појмови, умјетничке и теоријске конструкције – о обнови палог човјека урушених вриједности у Првом свјетском рату, дихотомији Исток-Запад, зенитистичкој антитрадицији, балканизацији Европе, Барбарогенију децивалитару, Балкану као шестом континенту и просторном центру зенитизма, захтјев да умјетност испуњава социјалну функцију, као и ослањање на књижевну и умјетничку левичу, авангарду и надреализам, али и ничеанство – фрагменти су оригиналног интелектуалног и умјетничког искуства, енергичног става који се противи евроцентризму. Мицићеве антиевропске идеје и теме, као претеча постколонијалног становишта, заговарају потпуно обртање перспективе, рушење стереотипних представа о мраку Балкана и узвишености Европе. Теза о барбарогенисању и децивалитару Европе, ма колико властито држање на окупу дугују дионизијској енергији и бунтовном и субверзивном темпераменту, а много мање умјетничкој или теоријској кохерентности, или управо због своје авангардне природе, примјер је контрадискурса.<sup>237</sup> Постављајући ултимативне етичке и естетичке захтјеве засноване на свијести о парадоксалности појма Европе, Мицићеве „захтјеви“ могу бити читани као основа оригиналног, српског и балканског, постколонијалног становишта.

Двије српске постколонијалне књижевне и културноидеолошке перспективе, кочићевска и мицићевска, два су модела отписивања империји смјештена унутар-изван парадокса Европе. Кочићев антиколонијализам добрим дијелом извире из синтезе архаичнопатријархалног модела српске културне традиције и модерне европске националне, демократске и хуманистичко-просветитељске идеологије. Мицићева настојања, антиципирајући постмодерну методологију и теорију, представљају готово „школски“ примјер српског постколонијалног становишта, духовног, умјетничког и теоријског ситуирања унутар-изван парадокса Европе и покушај појмовног и културно-идеолошког обртања перспективе. Обје идеолошко-поетичке конструкције, оба српска становишта, европске су провенијенције: и Кочићева национално-демократска реалистичка и Мицићева интернационалистичка авангардна, те с тога са јаким али неишчитаним потенцијалом за деконструкцију како колонијалних или империјалних, тако и постколонијалних и неоимперијалних модела мишљења.<sup>238</sup>

Проширивање идеолошког распона и развијање модерних модела отписивања империји, свједочи о ширини и потентности српског становишта, којем је иманентно стално преобликовање, исказано преко сучељавања страних и туђих са властитим културноисторијском свијешћу и традицијом, те оригиналног асимиловања културних и књижевних образаца. У основи традиционалних као и савремених српских виђења Европе и Балкана лежи хуманистичка и општечовјечанска перспектива, дата понекад у националном и локалном формату (П. Кочић), а други пут у ширим културноцивилizacionским визијама, те враћању на национално преко

<sup>236</sup> Идеју о могућности поређења Мицићевих идеја са Ничеовим поставкама (дионизијство, надчовјек) у потпуности дугујемо ментору проф. др Јовану Попову.

<sup>237</sup> Све су то Мицићеве авангардне метафоре којима настоји деконструисати и срушити митове о Европи и Балкану, урушити поредак балаканистичког и евроцентричног дискурса, обрнути перспективу.

<sup>238</sup> За разлику од Кочићевих идејних и идеолошких ставова Мицићеве главне идеје и идеолошке конструкције нису наишле на адекватан пријем и одјек унутар доминантних токова српског културног обрасца за што се објашњење може тражити у релативној успјелости и прихваћености Мицићевог књижевноумјетничког рада или кратком и ограниченом даху авангардних умјетничких тенденција уопште.

интернационалне перспективе (Љ. Мицић). Без обзира на природу текста и естетске домете, све их обликује тражење излаза из подређеног (*порабођеног*) материјалног, друштвенополитичког и културног стања и статуса. Од усмене књижевности до авангарде, од *лукавих Латина* до *маћехе Европе*, провлачећи се као непрекинута црвена нит српског културног обрасца, понавља се и истрајава етички и морални захтјев за равноправношћу, слободом и правичношћу, у широком распону идеолошких полазишта и поетичких модела од којих српски писци полазе и које користе као оруђе за отписивање империјама.

## ЗАКЉУЧАК

### Постколонијална критика у науци о књижевности или Књижевност и одговорност?

Истраживање постколонијалне критике као књижевног и културолошког правца, првенствено теоријске критичке праксе, у контексту савременог проучавања књижевности и културе, започели смо афирмативно и са великим очекивањима у смислу откривања, прије свега, њених субверзивних аспеката и новохуманистичког потенцијала према евроцентричном хуманистичком дискурсу, те отварања могућности контекстуализовања постколонијалне критичке апаратуре на материјалу полупериферних култура попут српске. Оваквом усмјерењу допринијели су, осим прелиминарног упознавања са литературом, и властита склоност ка социолошким интерпретацијама књижевности, али и „теорији“ као отвореном пољу креативног тумачења књижевности и култура. На крају истраживања, ипак, у цјелини гледано, резултати наше студије нису толико афирмативни, и у одређеној мјери противе се уобичајеним академским приказима овог истраживачког правца, усмјерења или модела, али прије свега, начинима на које су водећи критичари тумачили властиту дјелатност.

Тематизовањем културно-језичког статуса постколонијалне критике у био-библиографским и дисциплинарним оквирима, односно покушајем детерминисања што прецизнијег корпуса текстова који у ужем смислу припадају постколонијалној критици, теорији и студијама, потврђен је глобални карактер постколонијалне критике. Поред квантитативног ширења, у протекле двије деценије, постколонијална критика је у књижевнонаучном и академском пољу, прихваћена за један од релевантних историјски утемељених праваца, такозваних књижевних и културних теорија и метода, у чијем средишту је културно-идеолошки или контекстуални приступ књижевности. У окриљу постколонијалне критике пуно функционализовање добијају термини и појмови постколонијализма и постколонијалног (вријеме, статус, стање), отписивање империји, контрадискурс, хибридноста, дислоцирање, центар и периферија. Дисциплинарно смјештање постколонијалне критике у оквирима науке о књижевности и компаратистике, прати снажан отклон ка студијама културе и такозване нове компаратистике, у складу са свеукупним тендецијама на англоамеричком академском простору.

Прецизније говорећи, савремени друштвено-историјски контекст и англофоне студије књижевности и културе у великој мјери детерминишу дисциплинарни, „методолошки“, идејни и „идеолошки“ формат постколонијалне критике. Главни разлози због којих се англистичко смјештање може сматрати проблематичним јесте противрјечан однос према друштвено-историјском феномену деколонизације као и ексклузивно заузимање представничке позиције. Селективно се надовезујући на процесе и идеје политичког и културног деколонизовања, постколонијални критичари преузимају водећу и заступничку улогу показујући склоност за прихватање колонијализма и империјализма као свршених категорија и слабећи потенцијал за критику неоимперијализма. Црпећи идеје и „методе“ из различитих извора, готово стихијски (англистика, књижевност комонвелта, америчка компаратистика, постмодерни филозофски дискурс, социолошка и историјска истраживања, студије подређености), те исувише често без обавезе за признавање дуга традицији (антиколонијална критика, наука о књижевности), постколонијална критика се расипа у још шире, заправо трансформисане области хуманистике, од етничких до феминистичких истраживања. Говорећи у име такозваних периферних култура из којих потичу, постколонијални критичари затварају простор потенцијално радикалнијим антиглобалистичким и антиколонијалним правцима у проучавању књижевности и култура. Изворе попут марксистичке и антиколонијалне критике, углавном асимилију, утапају и чине прихватљив за метрополски контекст. Постколонијална критика потискује могућности да исти ти извори буду развијени и популаризовани у далеко субверзивнијим моделима културних

истраживања. Моделима који, на примјер, не би презали од истраживања колонијалне историје старосједилаца и бијелих досељеника на тлу садашњих Сједињених Америчких Држава. Отуда и оправданост примједби за американизацију, конформирање и акомодизацију, те номинални марксизам.

Сљедећи симптом „англосаксонске пристрасности“ огледа се у тешкоћама које се јављају приликом успостављања научног легитимитета преко модела саморепрезентовања и самопоимања понуђених од стране водећих критичара постколонијализма (интелектуално изгнанство или интелектуалац дисидент, хибридно). Вишеструко или хибридно идентификовање настоји бити наметнуто као аргумент за методолошка и теоријска етаблирања демонстрирајући произвољан однос према научним али и логичким категоријама. Иако су неоспорни позитивни аспекти у давању гласа „Другоме“, тешко је прихватити метрополски начин идентификовања за начелан и сасвим инструктиван јер претпоставља, истина нову и специфичну, али ипак јасну, форму ексклузивности и елитизма. Експатридским интелектуалним ситуирањем као и односом према антиколонијалној критици, ако је и акцендован, није ријешен проблем евроцентричне перспективе нити универзализовања. Умјесто тога, отворена су нова питања, попут метрополитанског утемељења постколонијалне критике и парадокса „локалности“ дискурса који има глобалне аспирације. Чини се да су у праву они критичари који сматрају да постколонијализам тежећи глобалном болује од „завичајног“. Премјештање ексклузивитета на ново идентитетско поље тешко да рјешава проблем „завичајности“, још мање истинске „универзалности“. Другим ријечима, радећи на децентрирању, постколонијализам ради и на хомогенизовању евроамеричког културног обрасца унутар властитог дискурса. Ограничења англистичког заснивања и проблематичних аспирације ка глобалном ширењу „дисциплине“, не путем „превођења“ и асимиловања од стране полупериферних култура већ преко американизације, видљива су и у наметању готових теоријских рјешења умјесто отворености за истинску културну и научну размјену.

Дуго су етичке претпоставке у европској хуманистици узимане здраво за готово. Ако одсуство етичких и културалних питања (расе, рода, класа) у традиционалној науци о књижевности схватимо као озбиљну мањкавост, постколонијализам заиста поставља важна питања. Међутим, постколонијалистички покушаји разградње или надоградње традиционалне науке о књижевности и компаратистике као културно-идеолошке критике указују на мањкавости самог приступа. Оно што отежава постколонијални повратак на хуманистичке позиције јесте свеprisутни теоријски скептицизам, најаве краја „историје“, „теорије“ и „нације“, глобалистичке аспирације за ширењем дисциплине као такве, другим ријечима, ситуирање постколонијалне критике као постмодерне теорије културе. Проблем је утолико већи јер постколонијалној компаративној критици као културно-идеолошком моделу интерпретације културе и књижевности, осим самог бављења књижевношћу као умјетношћу и одустајања од научности и методичности, недостаје и чврста идеолошка и политичка потка, заправо увјерење у могућност заснивања нове и истинске хуманистике. Најбољи примјер нуде Спивакине „тезе“ о новој компаратистици, које воде закључцима да се у новој глобализованој будућности, као превазиђених, постколонијализам настоји ослободити властитих коријена, књижевнонаучних и антиколонијалних идејних потицаја.

Стога се један дио постколонијализма, спивакинско-бабинска „методологија“, развија под окриљем такозване „високе теорије“, односно постструктуралистичких или постмодерних приступа књижевности и култури као „тексту“. Спивакина *Критика постколонијалног ума* може бити читана и као својерсно и прикривено израчунавање са западњачком марксистичком књижевном критиком, рушењем Џејмсона, и као глобализацијски постмодернистички идеализам који тешко може функционисати изван метрополског академског и хуманистичког контекста. Теоријско узима улогу књижевног и литерарног преко паралогије и језичких игара, литерарност

и неодлучивост постају мјерне јединице научног говора. На овим примјерима, постколонијална критика, у мјери у којој је научна настоји бити књижевна, а у мјери у којој је књижевна намеће се за научност, у принципу није ни књижевна ни научна.<sup>239</sup> У мјери у којој легитимит даје сам себи, један интелектуални напор постаје и сам себи сврха, губећи у случају постколонијалне критике сврховитост не само као књижевна, већ и као културна и друштвена критика.

Покушаји ревидирања појмова културе и културне разлике, историје и нације, „авангардизам теорије“ заснован на лиотаровским и деридијанским епистемолошко-методолошким премисама, односно постколонијална спивакинско-бабинска „методологија“, тешко су прихватљиви јер својим „теоријским“ дјеловањем релативизују и разарају не само циљани евроцентрични дискурс већ и најчвршће тло антиколонијалних и антиимперијалних идеја – колонијалну историју западних цивилизација као чињеницу. С обзиром на оваква ограничења постмодерних теоријских домета тешко су прихватљиви и покушаји легитимизовања научности преко паралогије и „неодлучивости значења“, прихватање номинално субверзивне природе постколонијалне критике по цијену негације самог појма колонијализма. Спивакова препознаје овакво стање и настоји угасити дисциплину из које је постколонијална критика израсла, преносећи тежиште са идеалистичког на реал-политичко виђење будућности, односно ревидирајући „дисциплину“ у сврху прихватања глобалних тржишних тенденције у високом образовању. Треба ли уопште опстајати нешто што је изгубило сврховитост и смисао питање је не само за традиционалу компаратистику већ, можда и прије, за такозвану нову компаратистику. Метафора „смрт дисциплине“ упућена традиционалној компаратистици као да у великој мјери најављује испражњене садржаје нових дисциплина, њихове глобалистичке претензије, изостанак потребе за дубљим упознавањем различитих културно-историјских контекста, још мање за пажљивим читањем. Етичке или културно-идеолошке интерпретације књижевности и културе засноване првенствено на економским начелима, умјесто компромитованих хуманистичких начела, требале би се заснивати на мантрама о „тржишту рада“ и „самоодрживости“.

Све су то разлози због којих постколонијална перспектива није могла бити просто примијењена на српском „побуњеном“ културном и књижевном контексту. Предуслове за постколонијално читање српске књижевности настојали смо легитимизовати упознавањем са српским културним обрасцем те методолошким „обртањем“ постколонијалне перспективе. Овакав покушај реконструкције постколонијалних културно-политичких читања у „обрнутом дизајну“, одвео нас је, макар прелиминарном, формулисању српског постколонијалног становишта. У конкретном смислу обртање перспективе је значило читање српских текстова о европском „Другом“ умјесто европских текстова о Србима. Оптимистичан приказ српске књижевности као контрадискурса, односно интерпретација српских отписивања империји у дјелима народне епике, Његоша, Васе Пелагића, Лазе Костића, Андрића, те Петра Кочића и Љубомира Мицића, одвела нас је закључку о снажној присутности антиколонијалне и постколонијалне свијести, потенцијала за отписивање империји и српском постколонијалном становишту као потенцијалном интерпретативном моделу. Постколонијалном импулсу дугујемо могућност књижевно-идеолошких виђења српске културе и књижевности, али и непотпуност у интерпретацијама.

\*\*\*

---

<sup>239</sup> У смислу интелектуалног вјежбања и способности за креирање нових идеја више него прихватљива, међутим када доводи у питање саме хуманистичке примисе и на првом мјесту могућности и способности подређених да говоре, она је тек наставак хегемоније евроцентричног хуманистичког и културног и научног дискурса.

Закључимо да постколонијална критика на изузетно видљив начин указује на потиснуте историје и културе такозваног „Трећег свијета“, усредсређујући се на проблем хегемонијског карактера европске хуманистике. Поред тога, својом праксом у Западним академских круговима, постколонијализам указује на значај и потенцијал културно-идеолошки и културно-политички заснованих читања који није могао бити препознат у оквирима традиционалне науке о књижевности јер је тек спорадично излазио изван оквира европског поимања умјетности, Запада као норме и канона. Постколонијализам покушава, у одређеној мјери и успјева, преко стратегија акомодирања, да се избори за давање гласа подређенима. Отвара питања која су чекала на отварање, али их не успијева ријешити, отварајући нове проблеме својим дјеловањем, истовремено уздрмавајући и надграђујући буржоаску идеологију, ублажавајући и свдећи идеолошка на политичка читања, проблеме неравноправности на питања статуса, етички неприхватљиво на политички коректно.

Постколонијална критика функционише као расут и необавезујући корпус идејних и термилошких конструкција, изузетно привлачан, пријемчив и прилагођен на првом мјесту за глобално академско тржиште, а будућности високог образовања као економске и туристичке гране. Постколонијализам мобилише снаге и из центра и са периферије, ширећи и теоријску какафонију, на таласу американизованих демократских начела за брзу примјену изван англо-америчког друштвено-политичког контекста. И коначно, својим противрјечностима остварује велики утицај на глобална хуманистичка истраживања који не би требало занемарити.

Уз бројне ограде, можда и можемо прихватити културолошку оријентисаност постколонијалне критике, односно, умањивање значаја књижевности као система и још више науке о књижевности као система, методе или скупа метода. Овакав статус можда се може оправдати наглашеном идеолошком и социолошком оријентисаношћу постколонијализма. У смислу потребе за развијањем нових идеја и промјену засићене парадигме можемо прихватити и постмодерну „методолошку“ игру. Међутим, сасвим неприхватљивим сматрамо редуковање увида у колонијалне историје и контексте, свођење питања идентитета и идеологије на властите „студије случаја“, те противрјечни бијег у скепсу и иронију уз прекомјерно давања на значају властитим писањима. Упитним сматрамо и позивање на одговорност, аксиолошке и етичке димензије „културног текста“ неприхватањем одговорности и етичности у пуном смислу ријечи, односно, неприхватањем глобалне реалности коју свакодневно испишују политике и праксе неоимперијализма. У овом смислу постколонијалистичко „интелектуално изгнанство“ насљедник је буржоаског или феудалног поетолошко-естетичког изгнанства, сасвим у „духу времена“, а све даље од Грамшијевог идеалистичког поимања мјеста и улоге интелектуалаца у друштву.

Претпоставка о хомогености постколонијалног корпуса и дискурса на којој је заснован и наш рад, заправо је сметња за реконструкцију овог истраживачког правца. Њеном развијању су осим историчара дисциплине допринијели и водећи критичари, не одричући се заслуга и ријетко критикујући учитеља и једно друго, учествујући у мистификовању властитог рада. Прихватајући Едварда Саида за родоначелника, Гајатри Спивак и Хоми Баба удаљују се од Саидовог компаратистичког приступа и јасно исказаног неслагања према постмодерним „језичким играма“, негирају постмодерног приступа умјетности и култури, али постепено и од амбивалентних виђења култура, дајући пуну предност хибридности и метрополитском идентификовању као пророчком смјештању критике. Претпоставка о хомогености постколонијалних истраживања може водити погрешним, сасвим негативним закључцима, и априорном одбацивању постколонијалног критичког подухвата у цјелини. Ипак, о стварној и потентној критици „Европе“ која би нас водила изградњи „протокола раскида“, постепено „сусрету на трећем мјесту“, оплемењеној верзији идеје Европе у постколонијалној критици посматраној као цјелини, тешко може бити ријечи. Књижевна умјетност и на ова питања још

увијек нуди далеко потпуније одговоре као што показују савремени писци попут Куција, Ле Клезиоа, Б. Вонгара (Сретена Божића). Да ли нам је за ишчитавање и културно-идеолошких аспеката феудалног доба код Сервантеса или за разумијевање трагичних последица империјализма и нехуманости у Првом свјетском рату код Јарослава Хашека потребна деконструкција евроцентричне хуманистичке перспективе? Понекад је довољно само пажљиво читати. Књижевност, али и њену критику.

У коначници, постколонијална перспектива, њени одрживи аспекти, траже реконструкцију, модификацију и проширење прије свега у смислу продубљеног и критичког сагледавања друштвено-историјске и културноисторијске савремености (децентрирање метрополске перспективе), а потом прилагођавања различитим културноисторијским контекстима, било да је ријеч о јужноамеричком, балканском или сјеверноафричком „мјесту поређења“, те стално и дијалогско укључивање (полу)периферних искустава и гласова. Неопходан је заправо напор за постепени излазак из (пост)колонијалног начина мишљења или „англосаксонске пристрасности“, од чега упркос мултикултуралности болује метрополски дискурс, негирајући нације и историју, велике приче, умјесто да их хуманизује и изнова осмишљава. Предуслов методолошке природе би могао да гласи: не прихватити конструисану хомогеност постколонијалне критике, ослањати се на недовољно искориштен антиколонијалне увиде и импулсе, а заправо потиснуте и искривљене од стране главног тока постколонијализма, као што су потискивани и књижевнонаучно наслијеђе, традиционални књижевнонаучни модели пажљивог читања, компаратистика, потрага за методом, идеали јасног изражавања и систематичности. У покушајима конструисања аршина и вредновања постколонијалне критичке перспективе најумјесније је заправо трагати за мјером у којој критичар и критика етички и естетички, методолошки, теоријски и интерпретативно испуњавају, односно, не изневјеравају премисе утопијске постколонијалне перспективе, и, у том смислу, путем властитих идеолошких, критичких и теоријских интерпретативних увида и даље одговарају на изазове како у тумачењу културне историје империјализма и неоимперијалне стварности „извана“, тако и на опасности антиумјетничке и антихуманистичке американизоване садашњице управо „изнутра“.

Постколонијална критика као термин, појам и дисциплина, као књижевнонаучна и културолошка дисциплина, односно постколонијална перспектива какву је налазимо у англоамеричком научном корпусу и дискурсу, јесте истраживачки правац који у себи истовремено обједињује хуманистичку потребу за деколонизовањем научног мишљења и демонстрира снагу још увијек ненарушеног, заправо трансформисаног, метрополитанског (нео)колонијалног дискурса. Као свако путовање, трагање је то и лутање. Искрено заблуђивање, стварање и откривање, али, у случају постколонијалне критике, грађење и рушење. Серија интелектуалних покушаја и напора вриједна поштеног осврта и, у крајњој линији или на првом мјесту, пажљивог читања, те улагања неопходног напора за надградњом или реконструкцијом.



## ЛИТЕРАТУРА

- Андрић, Иво (1976). „Дан у Риму“. *Знакови*. Сабрана дела Иве Андрића. Књига осма. Београд: Просвета.
- Арсенијевић Митрић, Јелена (2016). *Terra amata vs. terra nullius: дискурс о (пост)колонијализму у делима Б. Вонгара и Ж. М. Г. ле Клезиоа*. Крагујевац: ФИЛУМ.
- Ахмад, Ајџаз (2014). „Оријентализам и касније: амбиваленција и метрополитански положај у делу Едварда Саида“. *Летопис Матице српске*, књ. 493, св. 4. Нови Сад: Матица српска. 443-509.
- Баба, Хоми (2005). „Колонијална и постколонијална теорија (Разговор са Хоми Бабом)“. Радојка Вукчевић. *Летопис Матице српске*. Нови Сад: Матица српска. 218-225.
- Бакотић, Лујо (1938). *Срби у Далмацији, од пада Млетачке републике до уједињења*. Београд: Издавачко и књижарско предузеће Геце Кона.
- Батај, Жорж (1995). *Проклети део – оглед из опште економије*. Нови Сад: Светови.
- Бечановић-Николић, Зорица и др. (ур.) (2011). *Прегледни речник компаратистичке терминологије у књижевности и култури*. Нови Сад: Академска књига.
- Велш, Волфганг (2000). *Наша постмодерна модерна*. Нови Сад - Београд: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Веселиновић, Рајко и др. (1986). „Срби у XVIII веку“. *Историја српског народа*, књ. 4, т. 2. Београд: Српска књижевна задруга.
- Владушић, Слободан (2013). „Постколонијална критика, књижевна аксиологија, српска књижевност“. *Српска књижевна критика и културна политика у другој половини XX века*. Ур. Милан Радуловић. Београд: Институт за књижевност и уметност. 487-496.
- Вонгар, Б. (2010). *Дингово легло*. Београд: Јасен.
- Вонгар, Б. (2011). *Каран*. Београд: Јасен.
- Вулин, Миодраг (1990). *Петар Кочић – писац и дело*. Сарајево: Свјетлост.
- Галеано, Едуардо (1996). *Бити као они*. Београд - Ваљево: Гутембергова Галаксија - Ваљевска штампарија.
- Гвозден, Владимир (2011). „Постколонијалне студије“. *Прегледни речник компаратистичке терминологије у књижевности и култури*. Ур. Зорица Бечановић-Николић и др. Нови Сад: Академска књига. 305-308.
- Голубовић (2008) у: Голубовић, Видосава, Суботић, Ирина. *Зенит 1921-1926*. Београд - Загреб: Народна библиотека Србије - Просвјета.
- Голубовић, Видосава, Тутњевић, Станиша (ур.) (1996). *Српска авангарда у периодици*. Зборник радова. Нови Сад - Београд: Матица српска - Институт за књижевност и уметност.
- Његош, Петар Петровић (1972). *Горски вијенац*. Београд: Рад.
- Делез, Жил (1999). *Ниче и филозофија*. Београд: Плато.
- Делез, Жил, Гатари, Феликс (1995). *Шта је филозофија?*. Нови Сад - Београд: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
- Деретић, Јован (2002). *Историја српске књижевности*. 3. проширено издање. Београд: Просвета.
- Дерида, Жак (2004). *Марксове сабласти: стање дуга, рад жалости и нова интернационала*. Предео с француског Спасоје Ђузулан. Београд-Никшић: Службени лист СЦГ-Јасен.
- Дил, Шарл (2019). *Млетачка Република*, Београд: Еволута.
- Драгојловић, Драгољуб (2009). *Историја српске књижевности у средњовековној босанској држави*. Београд: Службени гласник.
- Драгомировић, Драган (2016). „Постколонијална критика или постколонијална теорија - проблем термина и дисциплине? *Компаративна књижевност-теорија, тумачења, перспективе*. Београд: Филолошки факултет. 171-180.

- Драгомировић, Драган (2017). „Петар Кочић као (пост)колонијални писац – проблем приступа“. *О Петру Кочићу*. Зборник радова. Вишеград: Андрићев институт. 159-178.
- Екмечић, Милорад (2011). *Дуго кретање између клања и орања. Историја Срба у новом веку (1492-1992)*. Четврто издање. Београд: Евро-Ћунти.
- Енценсбергер, Ханс Магнус (1994). *Огледи*. Превео Златко Красни. Нови Сад: Светови.
- Ерор, Гвозден (2010). *Књижевне студије и домен компаратистике*. Београд - Панчево: Институт за књижевност и уметност - Мали Немо.
- [*Женидба Душанова*] – Вук Стефановић Караџић (1988) [1845]. *Српске народне пјесме II*. Сабрана дела Вука Караџића. Књига пета. Београд: Просвета. 106-121.
- [*Женидба Максима Црнојевића*] – Вук Стефановић Караџић (1988) [1845]. *Српске народне пјесме II*. Сабрана дела Вука Караџића. Књига пета. Београд: Просвета. 378-407.
- Живановић, Јеремија (1922). *Драме Лазе Костића*. Редакција и предговор Ј. Живановић. Београд: Српски књижевни гласник. Коло XXIV, бр. 159. iii-xv.
- Живковић, Драгиша (1984). „*Santa Maria della Salute* као завршна песма Лазе Костића“. Зборник Матице српске за књижевност и језик, књ. XXXIII/2. Нови Сад. 349-363.
- Живковић, Драгиша (1994). *Европски оквири српске књижевности*. Књ. 1. Београд: Просвета.
- Захаријевић, Адриана, Шарчевић, Предраг (2005). „Уводник: Појмовник постколонијалне теорије“. „Теме“. Год. 29, бр. 4. Ниш. 481-490.
- Иглтон, Тери (1997). *Илузије постмодернизма*. Превео са енглеског Владимир Тасић. Нови Сад: Светови.
- Јачов, Марко (1987). *Венеција и Срби у Далмацији у XVIII веку*. Шибеник: Епархијски управни одбор Епархије далматинске.
- Јовановић, Томислав (2012). „Сказање о писменима“. *Хрестоматија средњовековне књижевности I*, приредио и на српски превео Томислав Јовановић. Београд: Филолошки факултет.
- Јоцић, Милош (2014). „Писмо Саломона Атијаса (Моћ аутора, или: проху критика постколонијализма)“. *Летопис Матице српске*. Књ. 493, св. 4. Нови Сад: Матица српска.
- Караман, Љубо (1934). *Далмација кроз векове*. Сплит: Поморска библиотека Јадранске страже.
- Конрад, Џозеф (2004). *Срце таме*. Београд: Народна књига.
- Константиновић, Зоран (1984). *Увод у упоредно проучавање књижевности*. Београд: СКЗ.
- Константиновић, Зоран (2006). „Компаративна имагологија балканског и средњоевропског простора“. *Слика другог у балканским и средњеевропским књижевностима*. Ур. Миодраг Матицки. Београд: Институт за књижевност и уметност. 11-16.
- Костић, Лаза (1962). *Одабрана дела I*. Нови Сад - Београд: Матица српска - Српска књижевна задруга.
- Кочић, Петар (2002а). *Сабрана дјела 1*, Бања Лука-Београд: Бесједа-Ars Libri.
- Кочић, Петар (2002б). *Сабрана дјела 2*, Бања Лука-Београд: Бесједа-Ars Libri.
- Кочић, Петар (2002в). *Сабрана дјела 3*, Бања Лука-Београд: Бесједа-Ars Libri.
- Крушевац, Тодор (1951). *Петар Кочић*. Београд: Просвета.
- Лазаревић-Радак, Сања (2011). „На граници Оријента и Окцидента: постколонијална теорија и лиминалност Балкана“. „Теме“, бр. 4. Ниш. 1423-1437.
- Левинас, Емануел (1998). *Међу нама. Мислити-на-другог*. Превела с француског Ана Моралић. Сремски Карловци-Нови Сад: ИК Зорана Стојановића.
- Ломпар, Мило (2017). *Дух самопорицања. Прилог критици српске културне политике (У сенци туђинске власти)*. Седмо издање. Београд: Catena mundi.
- Луси, Најал (1999). *Постмодернистичка теорија књижевности*. Нови Сад: Светови.
- Маркс, Карл, Енгелс, Фридрих (2015) [1848]. *Манифест комунистичке партије*. Београд: Граматик.

- Марчетић, Адријана, Бечановић Николић, Зорица, Елез, Весна (прир.) (2016). *Компаративна књижевност: теорија, тумачења, перспективе*. Београд: Филолошки факултет.
- Матицки, Миодраг (ур.) (2006). *Слика другог у балканским и средњеевропским књижевностима*. Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Меми, Албер (2015). *Портрет колонизатора и портрет колонизованог*. Вишеград: Андрићев институт.
- Милановић, Бранко (2011). *Студије из српске књижевности. (Светозар Ђоровић, Алекса Шантић, Петар Кочић)*. Пале: Српско просвјетно и културно друштво „Просвјета“.
- Милановић, Жељко (2014). „Постколонијалне студије, постдемократија, књижевност“. *Летопис Матице српске*. Књ. 493, св. 4. Темат: Критика постколонијалне критике. Нови Сад: Матица српска. 418-426.
- Милосављевић, Петар (1981). *Живот песме Лазе Костића „Santa maria della Salute“*. Нови Сад: Матица српска.
- Милошевић, Боривоје (2017). „Петар Кочић и бањолучка Отаџбина“. *О Петру Кочићу*. Зборник радова. Андрићев институт: Вишеград.
- [Милош у Латинима] – Вук Стефановић Караџић (1988) [1845]. *Српске народне пјесме II*. Сабрана дела Вука Караџића. Књига пета. Београд: Просвета. 161-163.
- Милутиновић, Зоран (2002). „Културни идентитети после империја - изазов компаративној књижевности“. *Зборник Матице српске за књижевност и језик*. Књ. 50, св. 3. 559-603.
- Мицић, Љубомир (1921) „Човек и уметност“. (Зенит 1). Загреб.
- Мицић, Љубомир (1921). „Савремено ново и слућено сликарство“. (Зенит 10). Загреб
- Мицић, Љубомир (1922). „Зенит-манифест 1922“. (Зенит 11). Загреб.
- Мицић, Љубомир (1925). „Мароко и опет за спас цивилизације“. (Зенит 37). Београд.
- Мицић, Љубомир (1926). „Манифест варварима духа и мисли на свим континентима“ (Зенит 38). Београд.
- Мицић, Љубомир (1926). „Made in England“. (Зенит 42). Београд.
- Мицић, Љубомир (1993) [1938]. *Барбарогеније децивилизатор*. С француског превела Радмила Јовановић. Београд: „Филип Вишњић“.
- Ниче, Фридрих (2001). *Рођење трагедије*. Београд: Дерета.
- Окука, Милош (2001) *Добра земља шапни кроз згњечене влати (Српска књижевност Босне и Херцеговине од Љубавића до данас)*. Бања Лука-Београд: Задужбина Петар Кочић.
- Палавестра, Предраг (1994). *Књижевност Младе Босне*. Београд : Институт за књижевност и уметност.
- Пелагић, Васа (1872). *Писмо из Мљетака. Из отрцане средњовјечне републике*. Дигитализовани примјерак: <http://digital.nub.rs/greenstone/cgi-bin/library.cgi?e=d-01000-00---off-0stara--00-1-0-0-10-0---0---0direct-10---4-----0-11--11-srZz-bhZz-cyr-50---20-home---00-3-1-00-0--4--0-0-0-11-10-0utfZz-8-00&a=d&c=stara&cl=CL1&d=HASH017a230ff5d3b900e67254fc> 09.03.2021.
- Попов, Јован (2012). „Кога има и кога нема у Едицији *Десет векова српске књижевности*“. *Летопис Матице српске*. Год. 188, књ. 489, св. 4/5. 658-668.
- Попов, Јован (2016). „Невоље с именом: о чему предајемо када предајемо општу књижевност?“. *Компаративна књижевност: теорија, тумачења, перспективе*. Београд: Филолошки факултет. 37-48.
- Попов, Јован (2020). *Појмови, периоди, полемике. (О неким недоумицама науке о књижевности)*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Попов, Чедомир (1999). *О историји и историчарима*. Сремски Карловци-Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.

- Попов, Чедомир и др. (1983). *Историја српског народа. Од Берлинског конгреса до уједињења 1878-1918*. Књ. 6, т. 1, Београд: Српска књижевна задруга.
- Поповић, Миодраг (1968). *Историја српске књижевности – романтизам I*. Београд: Нолит.
- Прпа-Јовановић, Бранка (1996). „Српска књижевна авангарда и антиевропски дискурси“. *Српска авангарда у периодици*. Зборник радова. Ур. Голубовић, Видосава, Тутњевић, Станиша. Нови Сад - Београд: Матица српска - Институт за књижевност и уметност. 85-90.
- Радуловић, Милан (2015). *Српски културни образац и српска књижевност*. Београд-Фоча: Институт за књижевност и уметност-Православни богословски факултет Свети Василије Острошки.
- Радуловић, Милан (ур.) (2013). *Српска књижевна критика и културна политика у другој половини XX века*. Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Речник црквенословенског језика* (1935). Израдио прота Сава Петковић. Српска манастирска штампарија у Сремским Карловцима.
- Речник српскохрватског књижевног и народног језика* (1981). Књ. 11: Београд: САНУ.
- Речник српскохрватског књижевног и народног језика* (1984). Књ. 12. Београд: САНУ.
- Саид, Едвард В. (2005). „Ерих Ауербах, критичар земаљског света“. Са енглеског превео Саша Сојкић, „Београдски књижевни часопис“. Год. 1, бр. 1. 155-180.
- Самарцић, Радован (1989). *Идеје за српску историју*. Београд: Југославијапублик.
- Самарцић, Радован (1993). „Српски народ под турском влашћу“. *Историја српског народа*. Књ. 3, т. 1. 5-114.
- Скерлић, Јован (1964). *Писци и књиге V*. Београд: Просвета.
- Спивак, Гајатри Чакраворти (2009). „Политика превођења“. „Поља“. Бр. 460, новембар-децембар. 73-90.
- Спивак, Гајатри Чакраворти (2010). „Реплика: са освртом на прошлост и погледом у будућност“. „Филолог“. Бр. 2. Бања Лука: Филолошки факултет.
- Спивак, Гајатри Чакраворти (2011). „Могу ли подређени да говоре“. „Поља“. Бр. 468, март-април. 91-132.
- Спивак, Гајатри Чакраворти (2013). „Планетарност“. *Летопис Матице српске*. Књ. 491, св. 4. Превео са енглеског Стеван Брадић. Нови Сад: Матица српска. 510-536.
- Спремић, Момчило (2016). *Србија и Венеција (VI-XVI век)*. Београд: Службени гласник.
- Стојановић, Драган (2012). *Енергија сакралног у уметности*. Београд: Службени гласник.
- Тутњевић, Станиша (2009). „Ћирилометодијевска традиција у Босни и Херцеговини“. „Књижевна историја“. Год. 41, бр. 139. Београд: Институт за књижевност и уметност. 545-552.
- Тутњевић, Станиша (2015). „Један нацрт за садржај српског културног обрасца“. *Српски културни образац у светлу српске књижевне критике*. Ур. Милан Радуловић. Београд: Институт за књижевност и уметност.
- Ћирковић, Сима (1981). „Образовање српске државе“. *Историја српског народа I*. Београд: Српска књижевна задруга.
- Ђоровић, Владимир (1989). *Историја Срба*. 1-3. Београд: БИГЗ.
- Форсдик, Ч. (2003). „Путујући концепти: постколонијални приступи егзотизму“. „Крајина“. Бр. 8. Бања Лука: Арт-принт. 44-60.
- Франк, Манфред (1995). *Conditio moderna*. Нови Сад: Светови.
- Фуко, Мишел (1998). *Археологија знања*. Београд-Сремски Карловци: Плато-Издавачка књижевница Зорана Стојановића.
- Хард, Мајкл, Негри, Антонио (2005) [2000]. *Империја*. Београд: ИГАМ.

- Хјусон, Марина (2019). „Неједнакост, научни империјализам и шта с друштвеним и хуманистичким наукама на (полу)периферији?“. Друштвене и хуманистичке науке у Србији. Научни скуп - књига сажетака. Београд: САНУ.
- Чубриловић, Васа (1982). *Историја политичке мисли у Србији XIX века*. Београд: Народна књига.
- Чубриловић, Васа (2018). „Васа Пелагић“. Из старих *Просвјетиних* календара. Сарајево: Српско просвјетно и културно друштво „Просвјета“.
- Шијаковић, Богољуб (2001). *Критика балканистичког дискурса*. Никшић: Јасен.
- Шукало, Младен (2002). *Одмрзавање језика*. Графид. Бањалука – Просвета.

\*\*\*

- Achebe, Chinua (2001) [1975], "A Image of Africa: Racism in Conrad's *Heart of Darkness*". *The Northon Anthology of Theory and Criticism*. Gen. ed. Vincent B. Leitch, New York: W. W. Northon & Company, Inc. 1781-1794.
- Achebe, Chinua (2010). *An Image of Africa and The Trouble with Nigeria*. London: Penguin Books - Great Ideas.
- Ačebe, Činua (1981). *Devojke u ratu*. Gornji Milanovac: Dečje novine.
- Ačebe, Činua (2008), *Svet koji nestaje*. Prevod s engleskog Vesna Petrović. Beograd: Dereta.
- Adorno, Teodor V. (1986). *Filozofska terminologija (Uvod u filozofiju)*. Sarajevo: Svjetlost.
- Afzal-Khan, Fawzia, Seshadri-Crooks, Kalpana (ed.) (2000). *The Pre-Occupation of Postcolonial Studies*. Durham-London: Duke University Press.
- Ahmad, Aijaz (2000 reprint) [1992]. *In Theory. Classes, Nation, Literatures*. London-New York: Verso.
- Ako, Edward O. (2004). "From Commonwealth to Postcolonial Literature". *Comparative Literature and Culture*. Vol. 6. Issue 2. Purdue University Press.
- Altiser, Luj (1971). *Za Marksa*. Beograd: Nolit.
- Andrić, Ivo (1986). „Zemlja, ljudi i jezik kod Petra Kočića“. *Sabrana djela I. Andrića*. Sarajevo: Svjetlost.
- Appiah, Kwame Anthony (2003). "The Postcolonial and the postmodern". *Post-colonial Studies Reader*. Ascroft, Bill, Griffiths, Gareth, Tiffin, Helen (ed.). London-New York: Routledge. 119-124.
- Ascroft, Bill (2001). *Post-Colonial Transformation*. London-New York: Routledge.
- Ascroft, Bill, Griffiths, Gareth, Tiffin, Helen (2002) [1989]. *The Empire Writes Back. Theory and Practice in Post-Colonial Literature*. London - New York: Routledge.
- Ascroft, Bill, Griffiths, Gareth, Tiffin, Helen (2007) [2000]. *Postcolonial Studies. The Key Concepts*. London-New York: Routledge.
- Ascroft, Bill, Griffiths, Gareth, Tiffin, Helen (ed.) (2003) [1995]. *Post-colonial Studies Reader*. London-New York: Routledge.
- Auerbah, Erih (1968). *Mimezis. Prikazivanje stvarnosti u zapadnoj književnosti*. Prevod i pogovor Milan Tabaković. Beograd: Nolit.
- Baba, Homi K. (2004). *Smeštanje kulture*. Preveo Rastko Jovanović. Beograd: Beogradski krug.
- Badiju, Alen (2013). *Buđenje istorije*. Prevela Olja Petronić. Beograd: Univerzitet Singidunum.
- Bakić-Hayden, Milica (2006). *Varijacije na temu 'Balkan'*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju.
- Barkey, Karen, Hagen, Mark von (ed.) (1997). *After Empire. Multiethnic Societies and Nation-Building (The Soviet Union and the Russian, Ottoman, and Habsburg Empires)*. Colorado: Westview Press.
- Bart, Rolan (1971). *Književnost, mitologija, semiologija*. Beograd: Nolit.

- Bek, Kristijan (1988). *Istorija Venecije*. Biblioteka XX vek: Plato. Beograd.
- Bertens, Hans (2001). *Literary Theory. The Basics*. London-New York: Routledge.
- Bhabha, Homi (1986). Foreword to the 1986 edition, in: Franz Fanon *Black skin white masks*, London: Pluto Press.
- Bhabha, Homi (1994). *Location of Culture*. London-New York: Routledge.
- Bhabha, Homi (2004). „Framing Fannon“. Foreword to Frantz Fanon *The Wretched of the Earth*. New York: Grove Press.
- Bhabha, Homi (ed.) (2000) [1990]. *Nation and Narration*. London-New York: Routledge.
- Biti, Vladimir (2000). *Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Bjelić, Dušan I., Savić, Obrad (ed.) (2002). *Balkan as Methaphor. Between Globalization and Fragmentation*. Cambridge-London: The MIT Press.
- Boehmer, Elleke (2005) [1995]. *Colonial and Postcolonial Literature. Migrant Methaphors*. Oxford University Press.
- Britton, Celia (1999). *Eduard Glissant and Postcolonial Theory. Strategies of Language and Resistance*. Charlottesville: University of Virginia Press.
- Burbank, Jane, Hagen, Mark von, Remnev, Anatolyi (2007). *Russian Empire. Space, People, Power 1700-1930*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Bush, Barbara (2006). *Imperialism and Postcolonialism*. Harlow: Pearson Education.
- Butler, Judith, Guillory, John, Thomas, Kendall (ed.) (2000). *What's Left of Theory? On the Politics of Literary Theory*. London - New York: Routledge.
- Butler, Judith, Spivak, Gayatri Chakravorty (2007). *Who sings the nation-state? Language, politics, belonging*. London-New York-Calcutta: Seagull Books.
- Bužinjska, Ana, Markovski, Mihal Pavel (2009). *Književne teorije XX veka*. Beograd: Službeni glasnik.
- Cakeljčić, Vesna (2012). „Izazovi postkolonijalnog pisma frankofone Afrike“. *Nova lica svetske književnosti. Eseji o postklonijalnoj literaturi i kulturi*. Ur. Luburić Cvijanović, Arijana, Gordić Petković, Vladislava. Novi Sad: Kulturni centar Novog Sada. 27-39.
- Chakrabarty, D. (2007) [2000]. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton-Oxford: Princeton University Press.
- Chakraborty, M. N. (2010). „Everybody's Afraid of Gayatri Chakravorty Spivak: Reading Interviews with the Public Intellectual and postcolonial Critic“. *Signs*, Vol. 35, No. 3. The University of Chicago Press. 621-645.
- Chew, Shirley, Richards, David (ed.) (2010). *A Concise Companion to Postcolonial Literature*. New Jersey: Wiley-Blackwell.
- Chrisman, Laura (2003). *Postcolonial Contraventions. Cultural readings of race, imperialism and transnationalism*. Manchester-New York: Manchester University Press.
- Culler, Jonathan (1997). *Literary Theory. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Culler, Jonathan (2002). „The Literary in Theory“. In: *What's Left of Theory?*. Ed. Judith Butler, John Guillory, Kendall Thomas. New York - London: Routledge.
- Curtius, Ernst Robert (1998). *Evropska književnost i latinsko srednjovekovlje*. Zagreb: Naprijed.
- Čomski, Noam (2008). *Hegemonija ili opstanak. Projekat američke imperije*. Novi Sad: Rubikon.
- Čomski, Noam (2010). *Neuspele države*. Novi Sad: Rubikon.
- Damrosch, David (2003). *What is World Literature*. Princeton and Oxford: Princeton University Press.
- De Man, Pol (1975) [1971]. *Problemi moderne kritike*. Preveli Gordana B. Todorović i Branko Jelić. Beograd: Nolit.
- Desai, Gaurav (2005). „Rethinking English: Postcolonial English Studies“. *A Companion to Postcolonial Studies*. Schwartz, Henry, Ray, Sengeeta (ed.). Oxford: Blackwell Publishing. 523-539.

- During, Simon (2003). „Postmodernism or Post-colonialism Today“. *Post-colonial Studies Reader*. Aschroft, Bill, Griffiths, Gareth, Tiffin, Helen (ed.). London-New York: Routledge. 125-129.
- Džejmson, Fredrik (1984). *Političko nesvesno. Pripovedanje kao društveno-simbolični čin*. Preveo Dušan Puhalo. Beograd: Rad.
- Đorđević, Jelena (2008). „Postkolonijalna teorija diskursa“. Godišnjak. Beograd: Fakultet političkih nauka. 29-45.
- Eagleton, Terry (1987). *Književna teorija*. Zagreb: Liber.
- Eagleton, Terry (1991). *Ideology. An Introduction*. London-New York: Verso.
- Eagleton, Terry (2003) [1983]. *Literary Theory. An Introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Eagleton, Terry (2005) [2003]. *Teorija i nakon nje*. Zagreb: Algoritam.
- Eagleton, Terry (2010). „The Age of Culture“. *Filolog* br. 1. Banja Luka: Filološki fakultet. 9-12.
- Eagleton, Terry, Jameson, Fredric, Said, Edward W. (2001). *Nationalism, Colonialism and Literature*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- Fanon, Frantz (1965). *A Dying Colonialism*. New York: Grove Press.
- Fanon, Frantz (1967). *Toward the African Revolution*. New York: Grove Press.
- Fanon, Frantz (1973). *Prezreni na svijetu*. Prevod: Vera Frangeš. Zagreb: Stvarnost.
- Fanon, Frantz (2008). *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press.
- Fanon, Frantz (2015). *Crna koža, bele maske*. Prevela s francuskog Olja Petronić. Novi Sad: Mediterran Publishing.
- Fanon, Frantz (2017). *Prezreni na svetu*. Prevela s francuskog Olja Petronić. Beograd: Fakultet za medije i komunikacije.
- Fernandez Retamar, R. (1989). *Caliban and Other Essays*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Flaker, Aleksandar (1976). *Stilske formacije*. Zagreb: Liber.
- Forsdick, Charles, Murphy, David (2003). *Francophone postcolonial Studies. A critical introduction*. London: Arnold.
- Fuko, Mišel (1971). *Riječi i stvari*. Beograd: Nolit.
- Fukuyama, Francis (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- Gadamer, Hans-Georg (1997). *Nasljeđe Europe*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Gandhi, Leela (1998). *Postcolonial Theory. A critical introduction*. New York: Columbia University Press.
- Ghazoul, Ferial J. (ed.) (2007). *Edward Said and Critical Decolonization*. Cairo-New York: The American University in Cairo Press.
- Gikandi, Simon E. (1996). *Maps of Engleishness*. New York: Columbia University Press.
- Glissant, Edouard (1997). *Poetics of Relation*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- Goldsworthy, Vesna (1998). *Inventing Ruritania. The Imperialism of the Imagination*. New Haven-London: Yale University Press.
- Gramši, Antonio (1959). *Izabrana dela*. Beograd: Kultura.
- Guha, Ranajit (1999) [1983]. *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*. Duke University Press.
- Guha, Ranajit (2002). *History at the Limit of World-History*. New York: Columbia University Press.
- Gvozden, Vladimir (2008). „Amaterski intelektualac: Saidov Ansatzpunkt“. „Polja“. God. LIII, br. 452. jul-avgust.
- Gvozden, Vladimir (2013). „O bičevima, točkovima, prazninama i drugim (ne)bitnim stvarima“. Postkolonijalizam, kulturalizam, politika, Stvar - časopis za teorijske prakse. Br. 5. Novi Sad: Gerusija. 201-215.
- Gvozden, Vladimir (2013). „Postkolonijalni hronotop“. Nova misao. Br. 21. 62-63.

- Hačion, Linda (1996) [1988]. *Poetika postmodernizma (istorija, teorija, fikcija)*. Preveli Vladimir Gvozden i Ljubica Stanković, Novi Sad: Svetovi.
- Harasym, Sarah (ed.) (1990). *The Post-Colonial Critic. Interviews, Strategies, Dialogues*. Gayatri Chakravorty Spivak. New York-London: Routledge.
- Harvey, David (2003). *The New Imperialism*. Oxford: Oxford University Press.
- Harvey, David (2005). *A Brief History of Neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Hassan, Ihab (1982) [1971]. *The Dismemberment of Orpheus. Toward a Postmodern Literature*. Second edition. The University of Wisconsin Press.
- Hobsbaum, Erik (1996). *Nacije i nacionalizam od 1780 (program, mit, stvarnost)*. Prevela Svetlana Nikolić, Beograd: „Filip Višnjić“.
- Hochberg, Gil Z. (2006). “Edward Said: 'The Last Jewish Intellectual': On Identity, Alterity, and the Politics of Memory“, in: Edward Said a Memorial Issue, ed. Patrick Deer, Gyan Prakash and Elle Shohat, „Social Texts 87“, Vol. 24, No. 2, Summer 2006, 47-67“
- Huddart, David (2006). *Homi K. Bhabha*. London-New York: Routledge University Press.
- Huddart, David (2008). *Postcolonial Theory and Autobiography*. London-New York: Routledge.
- Huggan, Graham (2007). *Australian Literature. Postcolonialism, Racism, Transnationalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Huggan, Graham (2008). *Interdisciplinary Measures. Literature and the Future of Postcolonial Studies*. Liverpool: Liverpool University Press.
- Hugson, Marina (2015). *Poluperiferija i rod: pobuna konteksta*. Beograd: Institut za kriminološka i sociološka istraživanja.
- Jameson, Fredric (1984). Foreword to Jean-François Lyotard *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. Manchester University Press. vii-xxi.
- Jameson, Fredric, Miyoshi, Masao (ed.) (1998). *The Cultures of Globalization*. Durham-London: Duke University Press.
- Jameson, Fredric (2002) [1981]. *Political Unconscious*. London-New York: Routledge.
- Juvan, Marko (2011). *Nauka o književnosti u rekonstrukciji*. Beograd: Službeni glasnik.
- Kaler, Džonatan (2009). *Teorija književnosti: sasvim kratak uvod*. Beograd: Službeni glasnik.
- Kalve, Luj-Žan (1981). *Lingvistika i kolonijalizam*. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Kasas, Bartolome de las (2002). „Kratak izveštaj o uništavanju Indija koji je sastavio biskup brat Bartolome delas Kasas ili Kasaus iz reda dominikanskog godine 1552“. Prevod sa španskog Nenad Perišić. Beograd: Filip Višnjić.
- Kelertas, Violeta (ed.) (2006). *Baltic Postcolonialism. On the Boundary of Two Worlds: Identity, Freedom, and Moral Imagination in the Baltics*, Amsterdam-New York: Rodopi.
- Keown, Michelle, Murphy, David and Procter, James (ed.) (2009). *Comparing Postcolonial Diasporas*. New York: Palgrave Macmillan.
- Kiossev, Alexander (2002). „The dark intimacy: maps, identities, acts of identification“. In: Bjelić, Dušan I., Savić, Obrad (ed.), *Balkan as Methaphor*. Cambridge-London: The MIT Press. 165-190.
- Kiossev, Alexander (2011). „Lists of the Missing“. In: *National Heritage, National Canon*, ed. by Mihaly Sygedy Masyak, Budapest: Collegium Budapest Working Series N 11.
- Knapp, Steven, Michaels, Walter Benn (2001). „Against Theory“. *The Northon Anthology of Theory and Criticism*, gen. ed. Vincent B. Leitch, W. W. Northon & Company.
- Knellwolf, Christa, Norris, Christopher (ed.) (2008). *Twentieth-Century Historical, Philosophical and Psychological Perspectives*. The Cambridge History of Literary Criticism, vol. 9. New York: Cambridge University Press.
- Kraljačić, Tomislav (1987). *Kalajev režim u Bosni i Hercegovini 1882-1903*. Biblioteka Kulturno nasljeđe. Sarajevo: „Veselin Masleša“.



- Krishna, Sankaran (1999). *Postcolonial Insecurities (India, Sri Lanka, and the Question of Nationhood)*. Minneapolis-London: University of Minnesota Press.
- Krishna, Sankaran (2009). *Globalization and Postcolonialism (Hegemony and Resistance in the Twenty-first Century)*. Lanham: Rowman and Littlefield Publishers.
- Kruševac, Todor (1955). *Petar Kočić: čovjek, borac, književnik: ogledi i uspomene*. Sarajevo: Svjetlost.
- Kun, Tomas S. (1974). *Struktura naučnih revolucija*. Beograd: Nolit.
- Landry, Donna, Maclean, Gerald (ed.) (1996). *The Spivak Reader (Selected Works of Gayatri Chakravorty Spivak)*. New York-London: Routledge.
- Lazarus, Neil (2011). *The Postcolonial Unconscious*. New York: Cambridge University Press.
- Leitch, Vincent B. (gen. ed.) (2001), *The Northon Anthology of Theory and Criticism*, New York: W. W. Northon & Company, Inc.
- Lenjin, V. I. (1947). *Imperijalizam kao najviši stadij kapitalizma*. Beograd: Kultura.
- Leonard, Philip (2005). *Nationality Between Poststructuralism and Postcolonial Theory (A New Cosmopolitanism)*. New York: Palgrave Macmillan.
- Lešić, Zdenko et. al. (2006). *Suvremena tumačenja književnosti i književnokritičko naslijeđe XX stoljeća*. Sarajevo: Sarajevo Publishing.
- Liotar, Žan-Fransoa (1988). *Postmoderno stanje*. Prevod Frیده Filipović. Svetovi: Novi Sad.
- Lohr, Eric, Tolz, Vera, Semyonov, Alexander, Hagen, Mark von (2014). *The Empire and Nationalism at War*. Bloomington: Slavica.
- Loomba, Ania (1998). *Colonialism-Postcolonialism*. London-New York: Routledge.
- Loomba, Ania et. al. (ed.) (2005). *Postcolonial Studies and Beyond*. Durham-London: Duke University Press.
- Luburić Cvijanović, Arijana, Gordić Petković, Vladislava (ur.) (2012). *Nova lica svetske književnosti. Eseji o postklonijalnoj literaturi i kulturi*. Novi Sad: Kulturni centar Novog Sada.
- Macaulay (2003) [1835]. „Minute on Indian Education“. *Post-colonial Studies Reader*. Aschroft, Bill, Griffiths, Gareth, Tiffin, Helen (ed.). London-New York: Routledge. 428-430.
- Majumdar, Margaret A. (2007). *Postcoloniality: The French Dimension*. New York- Oxford: Berghahn Books.
- Marčetić, Adrijana (2015). *O novoj komparatistici*. Beograd: Službeni glasnik.
- Marčetić, Adrijana (2018). *After comparative literature*. Belgrade: Institute for Literature and Art.
- Markjevič, Henrik (1974). *Nauka o književnosti*. Beograd: Nolit.
- Mbembe, Achille (2001). *On the Postcolony*. Berkeley-Los Angeles-London: University of California Press.
- Mbembe, Achille (2008). *What is postcolonial thinking? An interview with Achille Mbembe*. Eurozine.
- McLeod, John (ed.) (2007). *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*. London-New York: Routledge.
- Medvedev, P. N. (1976). *Formalni metod u nauci o književnosti (kritički uvod u sociološku poetiku)*. Beograd: Nolit.
- Memmi, Albert (1990) [1957]. *The Colonizer and the Colonized*. London: Earthscan Publications.
- Memmi, Albert (2006). *Decolonization and the Decolonized*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Micić, Ljubomir, Goll, Ivan, Tokin, Boško (1921). „Manifest zenitizma“. Broj 1. Biblioteka Zenit. Zagreb.
- Milutinović, Zoran (2006). *Susret na trećem mestu*. Beograd: Geopoetika.
- Milutinović, Zoran (2018). *Bitka za prošlost: Ivo Andrić i bošnjački nacionalizam*. Beograd: Geopoetika izdavaštvo.
- Moore-Gilbert, Bart (1997). *Postcolonial Theory. Contexts, Practices, Politics*. London-New York: Verso.

- Moore-Gilbert, Bart (2005) [1992]. *Cultural Revolution*. London-New York: Routledge.
- Moretti, Franco (2007). *Graphs, Maps, Trees. Abstract Models for Literary History*. London-New York: Verso.
- Morton, Stephen (2003). *Gayatri Chakravorty Spivak*. London-New York: Routledge.
- Naipaul V. S. "Conrad's Darkness and Mine": *New York Review of Books* (1974)
- Nelson, Cary, Grossberg, Lawrence ed. (1988). *Marxism and the Interpretation of Culture*. Illinois: Macmillan Education.
- Ngugi wa Thiong'o (1980). *Krvave latice*. Gornji Milanovac: Dečje novine.
- Ngugi wa Thiong'o (1994) [1987]. *Decolonising the Mind. The Politics of Language in African Literature*. Harare: Zimbabwe Publishing House.
- Olsen, Stein Haugom (1987). *The end of Literary Theory*. New York: Cambridge University Press.
- Onyshkevych, L., Spivak, G. C., Condee, N., Ram, H., Chernetsky, V. (2007). "Eurasia" and Imperialism. *MLA*, 359-362.
- Oostindie, Gert (2011). *Postcolonial Netherlands. Sixty-five years of forgetting, commemorating, silencing*. Amsterdam: University Press.
- Osterhammel, Jürgen (2002). *Kolonialismus (Geschichte, Formen, Folgen)*. München: Verlag C. H. Beck.
- Parry, Benita (2004). *Postcolonial Studies. A Materialist Critique*. London-New York: Routledge.
- Patai, Daphne, Corall, Will H. (ed.) (2005). *Theory's Empire. An Anthology of Dissent*. New York: Columbia University Press.
- Patke, Rajeev S. (2006). *Postcolonial Poetry in English*. Oxford: Oxford University Press.
- Paunović, Zoran (2017). *Prozor u dvorište*. Beograd: Geopoetika izdavaštvo.
- Pavlović, Miodrag (1979). „Santa Maria della Salute“. *Umetnost tumačenja poezije*. Priredili Dragan Nedeljković i Miodrag Radović. Beograd: Nolit.
- Petrović, Svetozar (1972). *Priroda kritike*. Zagreb: Liber.
- Petrović, Svetozar (2003). *Priroda kritike (Filologija u vremenu)*. Beograd: Samizdat B92.
- Plain, Gill, Sellers, Susan (ed.) (2007). *A History of Feminist Literary Criticism*. New York: Cambridge University Press.
- Poddar, Prem, Patke, Rajeev S. and Jensen, Lars (ed.) (2008). *A Historical Companion to Postcolonial Literatures - Continental Europe and its Empires*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Popović, Tanja (2007). *Rečnik književnih termina*. Beograd: Logos Art.
- Prendergast, Christopher (ed.) (2004). *Debating World Literature*. London-New York: Verso.
- Quayson, Ato (2005). „Postcolonialism and Postmodernism“. *A Companion to Postcolonial Studies*. Schwartz, Henry, Ray, Sengeeta (ed.). Oxford: Blackwell Publishing. 87-111.
- Rabaté, Jean-Michael (2002). *The Future of Theory*. Oxford: Blackwell Publishers.
- Ransijer, Žak (2008). *Politika književnosti*. Novi Sad: Adresa.
- Rečnik književnih termina* (1985). Glavni i odgovorni urednik Dragiša Živković.
- Rushdie, Salman (1991). "Commonwealth Literature does not exist". *Imaginary Homelands*. London: Granta Books. 61-70.
- Said, Edward W. (1983). *The World, the Text and the Critic*. Harvard University Press.
- Said, Edward W. (1994). *Representations of the Intellectual*. New York: Vintage Books.
- Said, Edward (1999) [1978]. *Orijentalizam*. Preveo sa engleskog Rešid Hafizović. Sarajevo: Svjetlost.
- Said, Edward W. (2000). *Reflections on Exile and Other Essays*. Harvard University Press
- Said, Edward (2002) [1994]. *Kultura i imperijalizam*. Prevela Vesna Bogojević. Beograd: Beogradski krug.
- Said, Edward V. (2008). „Razmišljanja o izgnanstvu“. „Polja“. God. LIII, br. 452. jul-avgust.
- Said, Edward W. (2013). "Introduction to the Fiftieth-Anniversary Edition". In: Erich Auerbach. *Mimesis*. Princeton University Press.

- Schwartz, Henry, Ray, Sengeeta (ed.) (2005) [2000]. *A Companion to Postcolonial Studies*. Oxford: Blackwell Publishing.
- Selden, Raman (ed.) (2008). *From Formalism to Poststructuralism*. The Cambridge History of Literary Criticism. Vol. 8. Cambridge: Cambridge University Press.
- Selden, Raman, Widdowson, Peter, Brooker, Peter (2005). *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*. Harlow: Pearson Education Limited.
- Sengor, Leopold Sedar (1975). *Palma nad mojom patjom (izabrane pesme)*. Beograd: Izdavačko preduzeće „Rad“.
- Sezer, Eme (1976). *Krstaški ratovi tišine*. Izbor i prevod: Radomir Subotić. Beograd: Rad.
- Sezer, Eme (2015). *Rasprava o kolonijalizmu*. Prevod: Slavica Miletić i Đorđe Bajazetov. Beograd: Fakultet za medije i komunikacije.
- Sharp, Joanne P. (2009). *Geographies of Postcolonialism. Spaces of Power and Representation*. Los Angeles-London-New Delhi-Singapore-Washington DC: Sage.
- Shoshat, Ella (ed.) (2006). *Edward Said a Memorial Issue*. Duke University Press.
- Slaughter, Joseph (2018). "Locations of Comparison". *Cambridge Journal of Postcolonial Literary Inquiry*, Volume 5, Issue 2. 209-226
- Slemon, Stephen (2003). „The Scramble for Post-colonialism“. *Post-colonial Studies Reader*. Aschroft, Bill, Griffiths, Gareth, Tiffin, Helen (ed.). London-New York: Routledge: 45-52.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). „Can the Subaltern Speak“. Nelson, Cary, Grossberg, Lawrence ed. *Marxism and the Interpretation of Culture*. Illinois: Macmillan Education.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990). *The Post-Colonial Critic (Interviews, Strategies, Dialogues)*. Ed. by Sarah Harasym. New York-London: Routledge.
- Spivak, Gayatri Čakravorti (2003a) [1999]. *Kritika postkolonijalnog uma. Ka istoriji sadašnjosti koja nestaje*. Preveo Ranko Mastilović. Beograd: Beogradski krug.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2003b). *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press.
- Spivak, G. C., Condee, N., Ram, H., Chernetsky, V. (2006). "Are We Postcolonial? Post-Soviet Space". *PMLA*. 828-836.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2006). *In Other Worlds (Essays in Cultural Politics)*. New York-London: Methuen.
- Spivak, Gayatri Čakravorti (2009). „Politika prevođenja“. *Polja*, br. 460. S engleskog prevela Arijana Luburić-Cvijanović. Novi Sad: 73-90.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2010). „Replika: sa osvrtom na prošlost i pogledom u budućnost“. *Filolog*, br. 2. BanjaLuka: Filološki fakultet. 9-17.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2010). Foreword in *A Companion to Postcolonial Studies*. Schwartz, H., Ray, S. (ed.). Oxford: Blackwell Publishing, xv-xxiii.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2011). *Nacionalizam i imaginacija i drugi eseji*. Preveli s engleskog Snježan Hasnaš i Damir Bilinčić. Zagreb: Fraktura.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2015) [1993]. *Outside in the Teaching Machine*. London-New York: Routledge.
- Stjerno, Steinar (2005). *Solidarity in Europe (The History of an Idea)*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Subotić, Milan (2013). „Edvard Said i ruski orijentalizam“. *Treći program*, br. 158. Beograd: Radio-televizija Srbije. 115-139.
- Sugirtharajah, R. S. (ed.) (2006). *The Postcolonial Biblical Reader*. Malden-Oxford-Victoria: Blackwell Publishing.
- Syrotinski, Michael (2007). *Deconstruction and the Postcolonial (At the Limits of Theory)*. Liverpool University Press.

- Šklovski, Viktor (1999) [1917]. „Umjetnost kao postupak”. *Suvremene književne teorije*. M. Beker. Zagreb: Matica hrvatska. 121-131.
- Thomas, Dominic (2007). *Black France. Colonialism, Immigration, and Transnationalism*. Bloomington-Indianapolis: Indiana University Press.
- Thompson, E. P. (1995) [1978]. *The Poverty of Theory or an Orrery of Errors*. London: Merlin Press.
- Todorov, Cvetan (2010). *Strah od varvara. S one strane sudara civilizacija*. S francuskog prevela Jelena Stakić. Loznica: Karpos.
- Todorova, Maria (1999). *Imaginarni Balkan*. Prevele s engleskog Dragana Starčević i Aleksandra Bajazetov-Vučen. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Todorova, Maria (2009) [1997]. *Imagining the Balkans*. Oxford University Press
- Tomašević, Boško (2001). *Konačna teorija književnosti*. Beograd: Prosveta.
- Velek, Rene (1966). „Krizna uporedne književnosti”. *Kritički pojmovi*. Beograd: Vuk Karadžić.
- Velek, Rene, Voren, Ostin (1991). *Teorija književnosti*. Beograd: Nolit.
- Viswanathan (2003) [1987]. „The Beginnings of English Literary Study in British India”. *Post-colonial Studies Reader*. Aschroft, Bill, Griffiths, Gareth, Tiffin, Helen (ed.). London - New York: Routledge. 431-437.
- Wallerstein, Immanuel (2007). *Evropski univerzalizam – retorika moći*. Cetinje: OKF.
- Wellek, René (1963) ”The Crisis of Comparative Literature”. *Concepts of Criticism*. New Haven–London: Yale University Press.
- Wellek, Rene (2005). “Destroying Literary Studies”, *Theory’s Empire*, ed. Daphne Patai & Will H. Corral, New York: Columbia University Press.
- Wellek, Rene, Austin, Warren (1949). *Theory of Literature*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Wolfreys, Julian (ed.) (2006). *Modern British and Irish Criticism and Theory. A Critical Guide*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Wolfreys, Julian, Robbins, Ruth, Womack, Kenneth (2006) [2002]. *Key Concepts in Literary Theory*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Young, R. J. C. (2001). *Postcolonialism. An Historical Introduction*. Malden: Blackwell Publishing.
- Young, R. J. C. (2003). *Post-Colonialism. A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Young, R. J. C. (2004) [1990]. *White Mythologies. Writing History and the West*. London-New York: Routledge.
- Young, R. J. C. (2012). *Kolonijalna žudnja. Hibridnost u teoriji, kulturi i rasi*. Beograd: Fabrika knjiga.
- Young, R. J. C. (2013). *Postkolonijalizam. Sasvim kratak uvod*. Beograd: Službeni glasnik.
- Zjelinski, Boguslav (2006). „O kategoriji „svoj“ i „tuđi“ u kolonijalnoj i postkolonijalnoj kritici”. *Слика другог у балканским и средњеевропским књижевностима*. Ур. Миодраг Матицки. Београд: Институт за књижевност и уметност. 55-60.

## Биографија аутора

Драган Драгомировић је рођен 31.08.1978. године у Бањалуци гдје је завршио основно, средње и високо образовање. Магистрирао је на Филолошком факултету Универзитета у Бањој Луци под менторством проф. др Младена Шукала. Приредио и написао предговор за избор текстова из српске књижевне критике у БиХ *О књижевности у БиХ. Погледи на српску литерарну традицију* (2013). Објавио је студију *Од теорије до књижевности* (2014). Објавио је књигу поезије *Memento mori. Panorama praznog prostora* (2015). Радио је као радио-новинар у програму за културу на Јавном сервису БХРТ. Уређивао је књижевни програм у Културном центру Бански двор у Бањалуци. Запослен на мјесту руководиоца библиотеке Филозофског факултета Универзитета у Бањој Луци. Секретар је редакције Едиције „Српска књижевност у БиХ“ Друштва чланова Матице српске у Републици Српској. Предсједник је Подружнице високошколских библиотека Републике Српске.

## Изјава о ауторству

Име и презиме аутора ДРАГАН ДРАГОМИРОВИЋ

Број досијеа \_\_\_\_\_

### Изјављујем

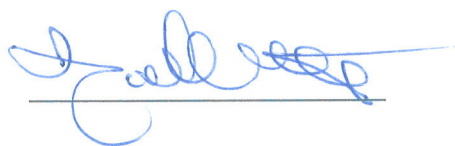
да је докторска дисертација под насловом

„ТЕОРИЈСКО-МЕТОДОЛОШКИ ПРОБЛЕМИ  
ПОСТКОЛОНИЈАЛНЕ КРИТИКЕ“

- резултат сопственог истраживачког рада;
- да дисертација ни у целини ни у деловима није била предложена за стицање дипломе студијских програма других високошколских установа;
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 11.06.2021.



## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора ДРАГАН ДРАГОМИРОВИЋ

Број досијеа \_\_\_\_\_

Студијски програм Језик, књижевност, култура

Наслов рада ТЕОРИЈСКО-МЕТОДОЛОШКИ ПРОБЛЕМИ ПОСТКОЛОНИЈАЛНЕ КРИТИКЕ

Ментор Проф. др Јован Попов


Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањивања у **Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

**Потпис аутора**

У Београду, 11.06.2021.



## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

„ТЕОРИЈСКО-МЕТОДОЛОШКИ ПРОБЛЕМИ ПОСТКОЛОНИЈАЛНЕ КРИТИКЕ“

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

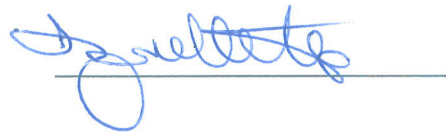
Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду, и доступну у отвореном приступу, могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла:

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.  
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

**Потпис аутора**

У Београду, 11.06.2021.





1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.