ОДРЕДНИЦЕ

ПОСТКОЛОНИЈАЛИЗАМ

Термин "постколонијализам" понекад се пише с цртицом, а понекад без ње. Не постоји строго и општеприхваћена пракса, али верзија са цртицом често се користи да укаже на околности живота након завршетка колонијализма, док се верзија без ње односи на теорију која настоји да разјасни ово стање. Термин се обично користи да означи како колонијализам тако и империјализам, иако они реферишу на различите историјске реалности.

Као и постмодернизам и постструктурализам, постколонијализам означава критичку праксу која је у великој мери еклектична и тешко одредива. Она обухвата разматрање искуства колонијализма и његове раније и садашње последице на нивоу материјалне културе и репрезентације. Постколонијализам често укључује расправе о искуствима као што су ропство, миграција, потчињавање и пружање отпора, различитост, раса, пол, као и процену и анализу реакција на такве дискурсе империјалне Европе попут историје, филозофије, антропологије и лингвистике. Како су околности које се тичу империјализма, својствене и колонијализму, у истој мери предмет постколонијализма као и оно што наступа после историјског краха колонијализма, постколонијализам се јавља у широком спектру и непрекидној међуигри осећаја за историјску промену, културну локализацију и стање епохе. За постколонијализам се сматра да се у истој мери односи на животне околности у бившим колонијама, као и на стање у дијаспори. И једно и друго се често доводи у везу са непрестаним утицајем и ауторитетом Запада у глобалној политичкој, економској и симболичкој сфери, и начином на који се одвија опирање, усвајање и преговарање са западним поретком. Како год да протумачимо овај термин, нагласак се у истој мери ставља на дискурс и идеологију колонијализма као и на материјалне последице колонијалног потчињавања. Пошто се његов извор налази у некадашњем угњетавању које не престаје ни данас, постколонијализам, поред свега овога, има сродности и са мултикултурним, феминистичким и геј и лезбејским студијама.

Кључни радови

Опште је прихваћено мишљење да је дело које је извршило највећи утицај у дефинисању домена овог термина *Оријентализам* Едварда В. Саида (Edward W. Said), које је објављено 1978. године. Саидова основна теза ослањала се на рад Мишела Фукоа (Michel Foucault) и тврдила је да је западна академска дисциплина оријентализма, строго говорећи, била средство уз чију је помоћ Оријент пре-

творен у измишљотину западне уобразиље за потрошњу на Западу, те у средство спровођења крајњег пројекта империјалне доминације. Будући да су Саидове главне идеје и критиковане и екстраполиране у многим дисциплинама, овој његовој књизи пре свега треба захвалити што је анализа колонијалног дискурса задобила кохерентност. Међу студијама које су инспирисане његовим делом налазе се: студија Гаурија Вишванатана (Gauri Viswanathan /1990/), у којој се разматра увођење парадигме енглеских студија у Индији и степен до којег је то обликовало локалне ставове према Империји; студија Патрика Брантлингера (Patrick Brantlinger /1988/), која се бави облицима империјалистичке идеологије какви се могу запазити у књижевним делима у периоду од 1830. до 1914. године; студије Мартина Бернала (Martin Bernal /1987, 1991/) у којима он пажљивом анализом извора грчке цивилизације настоји да покаже не само то да она у великој мери дугује црној египатској цивилизацији, већ упућује и на то колико се у области класичних студија у осамнаестом веку учинило да се овај допринос замагли доминантним дисциплинарним обрасцима који су се тада користили; и студија Валентина Мудимбеа (Mudimbe 1988), који је показао како је појмом афричких система знања увек управљао западни облик знања.

Други текст за који се сматра да има статус зачетника у области постколонијалних студија јесте књига *Empire Writes Back* (*Империја отписује ударац*) из 1989. године. Ова је књига у много чему била одговорна за популаризацију термина пост-колонијализам у књижевним студијама, иако су, што је, међу осталима, истакао и Аијаз Ахмад (Ahmad 1995), термин први пут употребили теоретичари политике раних седамдесетих да би означили стање политичких система Трећег света након деколонијализације. Пре него што је објављена, велики део онога, што данас носи етикету постколонијализма у књижевним студијама, подводио се под једно од конкурентских имена као што су: "нове књижевности на енглеском језику", "међународне књижевности", "књижевност Трећег света" или "књижевност Комонвелта". Наум књиге *Империја отписује ударац* био је да истисне управо појам "књижевност Комонвелта". Писци те књиге сматрали су да је овај термин указивао на исувише блиску и непријатну везу са Британијом као метрополом, док је термин пост-колонијализам требало да омогући превазилажење те везе. Друга утицајна теза коју су они изложили била је да је књижевност из бивших колонија имала изричиту сврху "отписивања ударца" империји, и да, уз помоћ разноликих текстуалних стратегија, обеснажи доминантне категорије репрезентације које су се ширили из центра Империје. Они су утолико покушавали да исправе грешку због које је Саидова књига била оштро критикована, наиме због потпуног ћутања о гласовима отпора и/или саучесништва за које се лако могло показати да су

ушли у низ односа са дискурсом оријентализма. Трећа теза књиге *Империја отписује ударац* била је да постколонијално писмо озбиљно оспорава превласт енглеског језика креирајући низ креолизованих и хибридизованих верзија језика. Да би приступили овом феномену, аутори су предложили да он буде означен термином "енглески"; иако други коментатори постколонијалног писма нису брзо прихватили њихов предлог, очигледно је да је свеприсутни тон отпора у њиховој критичкој пракси преузет у многим чланцима објављеним у књижевним часописима који су посвећени проучавању ове области, часописима какви су, између осталих, *Journal of Commonwealth Literature*, *Callaloo*, *Wasafiri*, *Kunapipi* и *World Literature Written in English*.

Проблематичност термина "постколонијализам"

Да би се стекао утисак о томе о каквим је критикама реч када говоримо о термину "постколонијално", важно је вратити се питању његовог настанка. Иако смо раније напоменули да га можемо наћи у најважнијим текстовима Саида, Ешкрофта и других, таква би перспектива могла да замагли замршену и донекле сложену генеалогију оних теоријских пракси које су овим термином означене. Те је праксе могуће плодно повезати са оним што је један критичар означио као "свеобухватну ретроспективу, предузету осамдесетих година, о ексклузивистичким формама разума и универзалности које је изградила западна модерност у саучесништву са империјалном експанзијом и колонијалном владавином" (Parry 1997: 4). Тај велики осврт уназад био је припојен опсежнијим критикама западне филозофије како их је формулисао Жак Дерида (Jacques Derrida), поставши предмет разноврсних дискусија на западним универзитетима од раних седамдесетих. У том погледу, показало се да је и дело Мишела Фукоа било веома значајно и утицајно, будући да описује дискурзивну конституцију објеката сазнања у начину на који се укључују у хијерархије моћи. Иза свега овога, као што је приметила Шери Ортнер (Ortner 1984), била је појава лингвистичке парадигме у хуманистичким и друштвеним наукама од шездесетих година. Али, најдиректнији утицај на постколонијализам имало је постепено и све опсежније истраживање у области феминизма, мултикултурних студија, студија мањина и геј и лезбејских студија. Њихов заједнички импулс била је жеља да се оспори средишње место и ауторитет дистинктивних система доминације, чиме би се такође допринело декодирању система репрезентације, осмишљеном тако да оправда институционалну потчињеност и уђутка глас конкурената. Често су писана дела интердисциплинарног карактера, као што је дело Гајатри Спивак (Gayatri Spivak /1999/), у којем она доводи у везу марксизам, феминизам и еклектичку критику културе.

Једна од кључних расправа у постколонијализму тиче се мере до које овај термин може бити употребљен да означи студије спроведене у низу разноликих дисциплина. Тако, на пример, многи који се њиме баве схватају постколонијализам као парадигматично анти-хегемонијско теоријско усмерење, где се колонијализам узима као архетипски и најбруталнији израз хегемоније; било која теоријска тежња која себе посматра као анти-хегемонијску лако се потом припаја постколонијализму. За друге је, међутим, његова продуктивна циркуларност оно што оживљава предмет постколонијалних студија, допуштајући да се нерефлексивни појмови народности, расе и идентитета, или чак и самог колонијализма, поставе без обзира на особености сваке дисциплине.

Друга дебата тиче се неразјашњеног временског прелаза који је наглашен у првом делу ове сложенице, док, у ствари, постоје свуда докази да колонијализам није превазиђен у потпуности. По мишљењу Ен Меклинток (McClintock 1992), основна мана овог термина лежи у његовим имплицитним везама са просветитељским схватањем напретка јер реч "пост" не означава ништа друго до пуки марш историје, не улазећи у тешкоће које су укључене у једно такво имплицитно оробљавање. За друге термине, као што је нео-колонијализам, сматра се да боље успевају да дочарају осећај трајног али прикривеног утицаја империјалне метрополе, нарочито зато што се он прелама кроз разне облике глобализма у контролисању финансијских и примарно-произвођачких тржишта и кроз преовлађујуће начине прикупљања информација и њиховог ширења уопште узев. Међутим, упркос овим критикама термин и даље има широку употребу, делом због тога што наизглед нема препознатљивог ривала који би обележио ову особену област, делом и због тога што се, како објашњава Кваме Ентони Апиа (Kwame Anthony Appiah /1991/), овај термин посматра као важан "гест рашчишћавања простора". Можда је важније приметити да је постколонијализам симптоматичан за перцепцију трајне неправде у глобалној политичкој економији, чије су жртве, како се показало, становници бивших колонија као и њихови потомци у дијаспори.

Анализа колонијалног дискурса и питање историографије

Једна од тема којој је Саидово дело великим делом послужило као инспирација односи се на поновно враћање на еру колонијализма не би ли се истражиле везе између знања и моћи. Важно проширење његовог дела, међутим, усмерено је на то да се покаже да је колонијални сусрет истовремено утицао како на колонизатора тако и на оне који су били колонизовани и да је формација колонизаторске културе била у великој мери зависна од колонијалног сусрета. Представа о сусрету монолитних и радикално супротстављених ентитета

у историји уступила је место студијама које наглашавају нестабилну природу идентитетских формација која је утицала на обе стране.

Важна димензија ове врсте радова истицала је психоанализу колонијалног сусрета и његове резултате. Ово гледиште се највише доводи у везу са Хомијем Бабом (Homi Bhabha), у чијем су делу *The Location of Culture* (*Смештање културе*), објављеном 1994. године, сакупљени есеји који су посвећени овој теми. Ова тенденција није била сасвим нова у студијама колонијализма. Значајне студије у којима се психоаналтички приступа империјализму и колонијализму за индијско подручје већ је спровео Ашис Нанди (Ashis Nandy /1983/), а у Африци Франц Фанон (Franz Fanon /1965, 1967/). Сматрало се да је дело ових писаца врло подстицајно и да допушта веома значајне екстраполације на друге географске области колонијалног сусрета. Посебност Бабиног приступа огледа се у у тврдњи да је отпор могао да се уочи у пукотинама нестабилних симболичких и дискурзивних сусрета између колонизатора и колонизованих, и да су симболичке праксе такође откривале нестабилну природу колонијалног идентитета.

Сматра се да је карактер Бабиних формулација имао важне имликације на студије колонијализма. Од нарочите важности је привилеговање дискурса о колонијалном сусрету и отпору који му се пружа. Историчари главног тока на ово не гледају само као на проблематично избегавање да се ухвати у коштац са реалним и бруталним процесима колонијализма, него као и на један облик привилеговања пракси читања самих критичара науштрб адекватног разматрања релевантних историјских докумената. Може се рећи да анализа колонијалног дискурса има и додатне импликације на методологију историјског истраживања и писања историје. Нарочито је важно да она по правилу даје првенство метафорама и књижевним тропима, усредсређујући се на њихову интерпретативну вредност чак и када је реч о реалној историји. Штавише, за такве метафоре и тропе се такође сматра да су одређени историјским процесом, те се они узимају као језгровити изрази главних квалитета колонијалне идеологије. Овако снажно фокусирање на књижевне фигуре онда омогућује другачију историографску праксу од оне коју су историчари традиционално примењивали. Мање се обраћа пажња на архивски материјал као што су часописи, дневници, званични извештаји и слично, као и на компаративну анализу таквих докумената да би се хијерархизовала њихова вредност као сведочанстава; а много више на раскринкавање модалитета различитих књижевних фигура и њихово појављивање у различитим историјским документима. Историчари су често указивали на наоко аисторичну природу таквих облика анализе; али је такође очигледно и да постоји спремност код неких да учине покушај стапања ова два облика истраживања историје, у нади да снаге

једног и другог могу да буду искоришћене у сврху потпунијег разумевања колонијализма.

Нову, мање спорну пракса у историографији раних осамдесетих година примењују чланови групе "Субалтерне студије" у Индији. Пошто су за тежишну тачку свог неслагања узели доминантне оријенталистичке, националистичке и марксистичке историографије које су држале превласт у историјским приказима дешавања у Индији, учинили су покушај да их оспоре и да, уместо њих, произведу "историју одоздо", која би се позабавила процесом формирања критичке свести код индијског сељака у периоду када је колонијализам био на врхунцу и у периоду у коме су почеле да се осећају његове последице. Пројекат "Субалтерних студија" налазио је инспирацију у делу Антонија Грамшија (Antonio Gramsci), нарочито у његовом појму хегемоније и положаја потчињених у формирању националне свести. Упркос томе што су спровели велики број разноврсних студија, за пројекат "Субалтерних студија" не може се рећи да је представљао "школу" у класичном смислу. Па ипак, он представља најусаглашенији покушај у студијама постколонијализма да се пракса писања историје искористи у сврхе произвођења сазнања о људима који до сада у њој нису ни спомињани.

Дијаспора, хибридност и идентитет

Проблем дијаспоре такође представља важну димензију постколонијалних студија. Оно што се генерално усваја као најбоља страна модерног империјализма почело је да се развија отприлике тридесетих година деветнаестог века, и са успехом се доводило у везу са формирањем новог светског поретка након укидања ропства. Само ропство је довело до тога да велики број Африканаца пређе у карипску област и Америку, да би радили на плантажама и одржавали глобалну индустријску економију тог доба. Рад на који су се Индијци уговором обавезивали (*indenture*) такође је дао јак печат у овој масовној селидби народа преко различитих географских локација.

Након прве фазе дијаспоре, коју је првенствено обележило ропство, уследила је друга, мање усклађена фаза. Друга фаза била је нарочито изражена након периода деколонијализације 1960-их, када се из економских и многих других разлога велики број Азијаца и Африканаца преселио у Европу и Америку. Различите фазе миграције произвеле су различите односе према земљама порекла и земљама крајњег боравишта. Међутим, најзначајније је то што је, пошто су се генерације миграната населиле на Запад, почело активно формирање свести дијаспоре. Књижевна дела која су писали досељеници данас постају све важнији део студија постколонија-лизма. Уз то, предузети су и озбиљни покушаји расправе о сложено-сти међу-културне егзистенције и о начинима на које се то одражава на психу појединца.

ца, као и на културу земље која је прихваћена као боравиште. На подручју Сједињених Америчких Држава, у дискусији о дијаспори пажња је морала да се посвети низу сложених питања у вези са идентитетом, јер су се досељеници који су тамо дошли придружили већ постојећој и активној црначкој популацији.

Многа од ових питања су јасно формулисали сами Афро-американци још од периода ропства. В. Е. Б. Дибоа (W. E. B. Du Bois), аутор књиге *Душе црних људи* (*The Souls of Black Folk*)**,** штампане 1903. године, формулише појам подвојене свести црнаца, који су непрекидно морали да сагледавају себе с обзиром на идеју о домородачком народу као и у односу на то како су они сами били перципирани у оквиру доминантних категорија беле Америке (Du Bois 1997). У серији предавања која су објављена под називом *Играње у мраку* (*Playing in the Dark*), Тони Морисон (Morrison 1992) поново разматра сродне теме и пита се шта се дешава са имагинацијом црних аутора који су у одређеној мери свесни да морају да представе сопствену расу раси читалаца која је себе увек сматрала универзалном и непрекидно је из приказа искључивала мањинске расе. Питање формирања идентитета код мањинских раса има сродности са идејама Франца Фанона о психологији Африканаца у бруталним условима француске колонизације у Алжиру. За друге, питање идентитета у дијаспори сагледава се више с обзиром на појам хибридности, где се сматра да индивидуа у дијаспори здружује идеје из земље свог порекла и земље у којој борави. Ова излагања су веома компликована јер се прате кроз низ генерација, а постоје и они који се супротстављају идеји хибридности, примећујући да њена успешност исувише зависи од појма слободе који је и сам, на крају крајева, класно утемељен.

И док се једнима чини да је појам постколонијализма одвећ променљив и проблематичан, за многе његова трајна употреба остаје санкционисана чињеницом да не постоји јасна алтернатива која би могла да одговори на сложеност модерне егзистенције и да истовремено узме у обзир историјску конфигурацију колонијализма на интердисциплинаран и плодан начин.

Ато Квајсон

(Превод с енглеског језика: Данка Рађеновић)

ПОСТКОЛОНИЈАЛНЕ СТУДИЈЕ

Поље постколонијалних студија постепено је задобијало истакнуто место од седамдесетих година двадесетог века. Успон ове области могао би се везати за објављивање утицајне критике западне конструкције Оријента у књизи *Оријенталузам* Едварда Саида из 1978. године. Растућа употреба термина "постколонијално" (понекад са цртицом између) учврстила се 1989. године објављивањем књиге

Империја отписује ударац: Теорија и пракса у пост-колонијалној књижевности, аутора Била Ешкрофта (Ashcroft), Гарета Грифитса (Gareth Griffits) и Хелен Тифин (Helen Tiffin). Од тада се смањила употреба сродних термина "Комонвелт" (*Commonwealth*) и "Трећи свет" што су се користили за опис књижевности која је долазила из ранијих европских колонија. Иако има значајних расправа које стоје у вези са прецизним параметрима овог поља и дефиницијом термина "постколонијално", у општим цртама ради се о студијама интеракција између европских нација и друштава које су оне колонизовале у модерном добу. Европска империја је до периода Првог светског рата имала превласт над више од 85% остатка планете, учврстивши своју контролу у неколико земаља. Управо величина и трајање европске империје, те њена дезинтеграција након Другог светског рата, довели су у наше време до проширеног интересовања за постколонијалну културу и критику.

Дугачка је листа бивших колонија европских сила. Оне су подељене на земље које су насељаване (Аустралија, Канада) и оне које нису насељаване (Индија, Јамајка, Сенегал, Нигерија, Шри Ланка). Земље попут Јужне Афике и Зимбабвеа, које су се колонисти насељавали делимично, компликују чак и ову једноставну поделу. Веома различита искуства из ових земаља сугеришу да је "постколонијално" врло растегљив појам. Користећи строго дефинисане термине, на пример, Сједињене Државе би се исто тако могле сматрати постколонијалном државом, али се таквом не сматрају због њихове позиције моћи у данашњем свету политике, због расељавања Индијанаца и анектирања других делова света, што се такође може посматрати као форма колонизације. У вези с тим, друге земље које су насељаване, попут Аустралије и Канаде, понекад се изузимају из категорије "постколонијалних" због њихове релативно кратке борбе за независност, због њихових лојалистичких тенденција спрам земље која их је колонизовала, као и због недостатка проблема везаних за расизам и наметање страног језика. Томе би се, наравно, могао супроставити аргумент да је однос ових земаља према матици аналоган односу маргине према центру, што би њихова искуства чинило релевантним за боље разумевање колонијализма.

Расправа везана за статус насељиваних постколонијалних земаља сугерише да питања постколонијалних студија често превазилазе границе стриктних дефиниција. Дословно говорећи, "постколонијално" је оно чему је претходила колонизација. Друго универзитетско издање речника *American Heritage* дефинише га као нешто што је "у вези са периодом по успостављању слободе у колонији или том периоду припада". У пракси се термин ипак користи много слободније. Иако денотативна дефиниција сугерише супротно, није са-

мо период после одласка империјалних сила важан за оне који се овим баве, већ и онај пре успостављања независности.

Многе истраживаче интересује обликовање колоније кроз разне механизме контроле и разне фазе у развоју анти-колонијалног национализма. Ширећи се, разматрања везана за време понекад прелазе у она везана за простор (то јест интересовања за постколонију као географски простор са историјом која претходи, или је чак потпуно одвојена од искуства колонизације, пре него за постколонијално као одређен период), тако да се културна продукција и социјалне формације колоније настале много пре колонизације користе за разумевање тог искуства. Штавише, "постколонијално" некад укључује земље које тек треба да достигну независност, или становнике земаља првог света који су мањине, или чак независне колоније које се такмиче са формама "неоколонијалног" подјармљивања ширећи глобализацију и капитализам. У сваком од ових видова, "постколонијално" не упућује само на специфичан и материјални историјски догађај, већ тежи да прикаже другу половину двадесетог века у целини као период консеквентног врхунца колонијализма. Још општије, "постколонијално" означава позицију супротављену империјализму и евроцентризму. Западни начини продукције и ширења знања у прошлости и садашњости тако постају објекти истраживања оних који траже алтернативна средства изражавања. Као што претходна дискусија сугерише, појам тако сједињује разноврсан опсег искустава, култура и проблема; те се стога можда и могао предвидети његов конфузан исход.

Ширина постколонијалног поља условила је појављивање живих дебата. Иако неки жале због његове непрецизности и недостатка историјских и материјалних појединости, други сматрају да је већина бивших колонија далеко од тога да је ослобођена колонијалног утицаја или доминације, због чега не могу бити постколонијалне у правом смилу те речи. Другим речима, претерано слављење независности скрива неоколонијализам у форми модернизације и развоја у добу растуће глобализације и транснационализма; у међувремену, још постоје колонизоване земље које су под страном контролом. Штавише, наглашавање односа између колонизованих и колонизатора отежава разумевање операција унутрашњег угњетавања унутар колонија. Други пак куде тенденцију ка већој отворености постколонијалне књижевности и теорије као нешто што је у сагласју са постмодернистичким формама хибридности, синкретизма и пастиша, док се игнорише критички реализам писаца који су више заинтересовани за појединости социјалног и расног угњетавања. Преувеличавање значаја писаца из дијаспоре, попут Салмана Рушдија (Salman Rushdie), на пример, може се посматрати као привилеговање транснационалог, миграционог сензибилитета по цену више локалних борби

у постколонији. Даље, неки подозревају да је успон постколонијалних студија у периоду раста транснационалних покрета капитала, рада и културе планиран тако да одвлачи пажњу од материјалне реалности експлоатације и у првом и у трећем свету.

Упркос резервисаности и расправама, истраживања у постколонијалним студијама напредују јер постколонијална критика пружа увид у широк спектар разматрања односа моћи у различитим контекстима. Обликовање империје, утицај колонизације на постколонијалну историју, економију, науку и културу, културни продукти колонизованих друштава, феминизам и постколонијализам, маргинализација и постколонијална држава, у тренутним културним и економским контекстима неке су шире теме унутар ове области.

Следећа питања сугеришу нека важнија подручја на том пољу: како је искуство колонизације утицало истовремено на колонизаторе као и на оне који су колонизовани? Како су колонијалне силе могле стећи власт над тако великим делом незападног света? Какви су трагови остали од колонијалног образовања, науке и технологије у постколонијалним друштвима? Како ови трагови утичу на одлуке о напредовању и модернизацији у постколонијама? Какви су се облици отпора јављали колонијалној контроли? Како су колонијално образовање и језик утицали на идентитет и културу колонизованих? Како су западна наука, технологија и медицина промениле постојеће системе знања? Какве су се форме постколонијалног идентитета појавиле након одласка колонизатора? У ком степену је била могућа деколонизација, реконструкција особођена од утицаја матице? Да ли пренаглашавање западног обликовања постколонијалног иде на рачун материјалне реалности? Да ли деколонизација треба да се настави агресивним враћањем предколонијалној историји? Како порекло, раса и класа функционишу у колонијалном и постколонијалном дискурсу? Да ли нове форме империјализма замењују колонијализам и како?

Поред ових, постоје и друга питања која су посебно подесна за постколонијалну литературу: да ли би аутор требало да користи колонијални језик да би досегао ширу публику или би требало да се врати на изворни језик, који је релевантнији за групе у постколонији? Које ауторе треба укључити у постколонијални канон? Најзад, како преводи текстова са неколонијалних језика могу довести до разумевања постколонијалних питања?

Депика Бахри

(*Превод с енглеског језика: Уна Поповић*)

СЕМИ-КОЛОНИЈАЛИЗАМ

Према водећим теоретичарима у области постколонијализма, Ешкрофту, Грифитсу и Хелен Тифин, "постколонијализам" – термин који обележава дискурс(е) теоретичара постколонијализма – у великој је мери коришћен "да би се означиле политичка, лингвистичка и културна искустава у друштвима која су некада била европске колоније" (Ashcroft, Griffiths and Tiffin 2002: 186).[12] Он настоји да се критички и дијалектички позабави утицајима које су различити процеси европског освајања и колонијализације имали на историје, културе, друштва и самосвест како "колонизованих" тако и "колонизатора", да се послужимо речима Сезара (Cesaire) и Франца Фанона. За неке критичаре и теоретичаре постколонијализма, као што су Ешкрофт, Грифитс и Тифин, термин "пост-колонијализам" заводљиве је природе – што се показало и у случају термина "постмодернизам" – јер су многи реч "пост" у сложеници "постколонијализам" интерпретирали дословно, у смислу "после-колонијализма" или "након-независности" (1995: 2).[13] Постмодерни критичари Стивен Бест и Даглас Келнер кажу да "префикс 'пост' означава енергичан разлаз (*coupre*) с оним што му је претходило"(Best and Kellner 1991: 29). Ања Лумба (Ania Loomba), међутим, тврди да "префикс 'пост'," када га припојимо термину *колонијализам*, "компликује ствари, јер двојако имплицира накнадни ефект – темпорално, у смислу онога што долази после, и идеолошки, у смислу изопштавања (1998: 7). Ешкрофт и његови сарадници тврде да је "префикс 'пост' у термину [пост-колонијализам] и даље извор жучних расправа међу критичарима" (Ashcroft, Griffiths and Tiffin 1998: 187). Они опомињу теоретичаре постколонијализма да узму у обзир "све импликације" употребе термина "постколонијално" у смислу "после-колонијализма" или "након-Независности":

Термин "пост-колонијално" одише свом двосмисленошћу и сложеношћу великог броја различитих културних искустава која подразумева и говори о свим аспектима колонијалног процеса од првих колонијалних сусрета. Критичари и теоретичари постколонијализма требало би да узму у обзир све импликације ограничавања значења термина на смисао "после-колонијализма" или "након-Неза-

[12] За примере других текстова који су утицали на моје схватање постколонијализма, видети: Ashcroft, Griffiths and Tiffin 1989 и 1995, Chambers and Curti 1996, Childs and Williams 1997, Gandhi 1998, Loomba 1998, Moore-Gilbert 1997, Quayson 2000, Schwarz and Ray 2000, Williams and Chrisman 1994 и Thieme 1996.

[13] За даљу расправу о томе видети McClintock 1992 и Rattansi 1997; у светлу проблематике постмодернизма, видети: Dickens and Fontana 1994, Jameson 1991, During 1987, Harvey 1989, Graff 1973, Hassan 1987, Seidman 1994, Seidman and Wagner 1992, Best and Kellner 1991, 1997 и 2001.

висности". Сва пост-колонијална друштва су и даље на овај или онај начин подвргнута јавним или прикривеним облицима нео-колонијалне владавине, и независност није решила овај проблем. Развој нових елита у оквиру независних друштава који су често подупирале неоколонијалне институције; развој унутрашњих подела заснованих на расној, језичкој или религијској дискриминацији; непрекидан неједнак третман староседелаца у насељеник/освајач друштвима – све ово сведочи о чињеници да је пост-колонијализам трајан процес пружања отпора и реконструкције. Овим се указује на то да постколонијалне праксе не теку неометано и уједначено и да је немогуће бављење било којим делом колонијалног процеса а да се притом не узму у обзир његове претече и последице (Ashcroft, Griffiths and Tiffin 1995: 2).

Када Ешкрофт, Грифитс и Тифин сугеришу да су "сва пост-колонијална друштва и даље на овај или онај начин подвргнута јавним или прикривеним облицима нео-колонијалне владавине" изгледа да они, на различите начине, понављају многе ставове које су заступали Еме Сезар у *Дискурсу колонијализма*, Франц Фанон у књигама *Презрени на свету* и *Ка афричкој револуцији*, Кваме Нкрумах (Kwame Nkrumah) у *Неоколонијализму* и Амилкар Кабрал (Amilcar Cabral) у делима *Револуција у Гвинеји* и *Повратак извору.* Међутим, по ономе што ћу показати у овом тексту, постоји и један други, назовимо га "прото-постколонијални" теоретичар – да употребим овај невешто сковани израз – чије су животно дело и критички доприноси постколонијалном дискурсу и теорији често превиђани и за које се нису заинтересовали савремени теоретичари колонијализма и постколонијализма. Овде имам на уму никог другог до афро-америчког зачетника модерног панафричког покрета, В. Е. Б. Дибоа (W. E. B. Du Bois).

Своју тезу објашњавам једноставно: Дибоа нуди савременим теоретичарима колонијализма и постколонијализма критичку концепцију колонијализма на више начина. Прво, анализом основних одлика колонијализма (које ће бити укратко наведене касније) и, на другом месту, фокусирањем пажње својих читалаца на светско-историјске флуктуације и мутације колонијализма, Дибоа истиче – као што је недавно приметио Тејумола Оланијан (Tejumola Olaniyan) – променљиву природу колонијализма, не само у погледу топографије већ и у погледу специфичности првобитних или "пре-колонијалних" култура колонизованих народа. Врло је важно ово истаћи, јер многи теоретичари постколонијализма имају обичај да занемарују специфичности и различите степене до којих су различити народи у прошлости били и дан-данас јесу колонизовани.[14] На крају, доводећи у

[14] Видети: Chatterjee 1993, Chambers and Curtis 1996, Moore-Gilbert 1997 (посебно поглавље 1) и Schwarz and Ray 2000.

везу колонијализам с капитализмом и одбијајући да изолује економску експлоатацију од расне доминације и полне дискриминације, Дибоаова концепција колонијализма унапред дочарава и нуди парадигму и критику савременог постколонијалног дискурса.

"Намерно користећи реч 'колонијално' у много ширем смислу од оног који јој се обично придаје", и тврдећи да "очигледно постоје групе људи, земаља и нација, које се, иако нису колоније у строгом смислу речи, ипак приближавају колонијалном систему тако да би им одговарао назив *полу-колонијалне*," Дибоа не само да га антиципира, већ уз помоћ појма "семи-колонијализма" доприноси постколонијалном дискурсу (Du Bois 1985: 229, 236; мој курзив). Управо овај појам "семи-" или "квази-" колонијализма одваја Дибоаову замисао о колонијализму од Сезарове, Фанонове, Нкрумахове или Кабралове замисли, као и од читавог мноштва класичних анти- и де-колонијално оријентисаних теоретичара. Штавише, иста ова теорија о "семи-колонијализму" даје ми право да тврдим да би, с једне стране, теоретичари афричких студија и, нарочито, теоретичари који проучавају Дибоаово дело, могли да извуку корист из постколонијалне теорије. Не треба бирати речи да бисмо обелоданили чињеницу да су теоретичари, како афричких студија, тако и постколонијализма, укључени у сличне (а ја бих рекао често и идентичне) пројекте радикалне критике. За Африкана теоретичаре, уопштено говорећи, важна и озбиљна питања произлазе из социо-историјских реалности не само анти-афричког расизма и колонијализма, већ и сексизма и капитализма. Што се тиче теоретичара постколонијализма, поново уопштено говорећи, критике су усмераване против свега што је овде поменуто и, посебно, против начина на које бивши и садашњи облици колонијализма погоршавају и чине трајним расизам, сексизам и капитализам. Заиста, све је шири филозофски оквир који у расправу укључује различите дискурсе колонијализма, анти-колонијализма и надолазећег *пост*-колонијалног света.

С друге стране, треба одмах назначити да је Дибоа – интелектуалац-активиста који је критиковао колонијализам током читаве своје осамдесетогодишње издавачке каријере – одгурнут на периферију постколонијалног дискурса. Последица тога, што доказујем у овом тексту, јесте то да теоретичари постколонијализма у великој мери слабе и себи одмажу јер игноришу и/или поништавају богатство критичких појмова и категорија, као што је "семи-колонијализам", који би исто тако добро могли да им помогну у њиховим настојањима да подведу под оквире теорије и оживе истински *пост*-колонијални свет. У овом есеју намеравам да се бавим политиком и проблематиком постколонијализма из критичко-теоријске перспективе Африкана студија и, посебно, студијама Дибое.

Доказујући да постоје народи и земље који су делимично колонизовани, Дибоа нуди теоретичарима постколонијализма појам

који им омогућава да истакну како се колонијализам наставља у данашње време. Уколико је "колонија, строго говорећи, земља која припада другој земљи, чини део индустријске организације отаџбине и ужива онолика права на власт и онолике грађанске и културне слободе колике јој признаје владајућа земља," онда и данас, чак и *након* стицања независности, у Африци, Америци, Карипској области, у Азији и у Аустралији постоје колоније – мада "квази-" или "семи-" колоније, али ипак колоније (Du Bois 1985: 229). Дибоаов појам колонијализма заснован је на ономе што он схвата као универзалне или опште карактеристике, "одређене карактеристике колонизованих народа, које су толико честе и очигледне да о њима ретко расправљамо и често на њих заправо и заборављамо". Ове карактеристике, које остају саставни део проживљених искустава и светова у којима живе презрени на свету, обавезно укључују нешто или све од наведеног: 1) физичко и/или психолошко насиље, доминацију, и дискриминацију; 2) економску експлоатацију; 3) сиромаштво; 4) неписменост; 5) безакоње, крађу и злочин; 6) гладовање; 7) смрт; 8) катастрофе; 9) болест; 10) одузимање права гласа; 11) порицање "једнакости култура" и 12) ускраћивање учествовања у политичком процесу (*исто*: 229-236).

Превазилазећи "ужу дефиницију" и "строги смисао речи," колонија – и, ја бих сугерисао, "колонијализам" – Дибоаова концептуализација колонијализма позива теоретичаре постколонијализма да постану свесни чињенице да би префикс "пост" у "постколонијализму" могао, с једне стране, у великој мери да означи разлаз од онога што му је претходило. Али, на другој страни, за префикс "пост" у постколонијализму могло би да се каже да означава зависност од онога што ће уследити, надовезивање на њега и блиско сродство с њим. Што је, наравно, неке критичаре навело да доказују да је оно што тренутно називамо "постколонијалним" заправо посебно истицање колонијалног.[15]

---

[15] У светлу чињенице да многе, ако не и све некада колонизоване земље остају у некој мутираној и/или (пост) модерној форми колонијализма, искази Амилкара Кабрала о *класичном колонијализму* као о "директној доминацији" и *неоколонијализму* као о "индиректној доминацији" помажу нам да нагласимо и истакнемо горку и бруталну истину: ми — некада и сада колонизовани народи — нисмо у *пост*колонијалном добу, што значи да нисмо у добу *након* колонијализма. У овом би тренутку заправо било сигурније рећи да се налазимо у прелазном периоду/стању између застареле колонијалне ере и надолазеће постколонијалне ера, коју тек треба адекватно концептуализовати, означити и мапирати. За друга дела која доводе у питање ово "пост" у "постколонијалном" видети: Appiah 1992, McClintock 1992 и 1995, During 1987, Mishra and Hodge 1991, Loomba 1998, Olaniyan 1992 и 2000, Parry 1987, Rattansi 1997, Sadar 1998 и Shobat 1993.

Афрички филозоф, Емануел Езе (Emmanuel Eze) доказивао је да "пост" треба да примењујемо као префикс када је колонијализам у питању, "само дотле док актуалност живота народа и земаља које су некада окупирале европске империјалне силе може да сугерише, или потврди, на неки значајан начин, смисао речи 'пост' у (пост)колонијалном" (1997: 341).

Ешкрофт и сарадници тврде да постоји "континуитет интересовања у историјском развоју који је иницирала европска империјална агресија" у толикој мери да "целокупна култура на коју је утицао империјални процес од момента колонизације до данас" мора да, парафразирајмо Фанона, буде доведена у питање (Ashcroft, Griffiths and Tiffin 1989: 2; Fanon 1968: 37). Кваме Ентони Апиа тврди да "теоретисати о одређеним главним одликама савремене културе као нечему што је *пост* у односу на било шта, неизбежно значи позивати се на приче, почев од доба просветитељства наовамо, у Европи и културама које су произашле из европске културе [и над којима је она држала превласт], то 'после' је такође значило и 'изнад и преко'" (Appiah 1992: 140-41). У овом тренутку, питања критике са којима се сусрећемо су следећа: да ли смо заиста достигли *пост* (у смислу *после*) колонијални период? Како је могуће да се ми налазимо у периоду *после* колонијализма када већина фундаменталних одлика колонијализма наставља да оптерећује "три четвртине светског становништва данас"? Да ли је могуће да смо доспели "изнад и преко" колонијализма када је јасно да чак и уз "политичку независност" уплив и утицај европских империјалних снага наставља да "истискује" традиционалне (и/или "преколонијалне") филозофске, духовно/религијске и аксиолошке системе и традиције? (Ashcroft, Griffiths and Tiffin 1989: 1, 8-10).[16]

На овом месту би могло да нам послужи упоређивање Дибоаовог појма колонијализма са појмовима других водећих анти-колонијално оријентисаних теоретичара. Према Амилкару Кабралу (Cabral 1979: 128), током историје су постојала два главна облика империјалистичке владавине која су извршила утицај на афричке народе:

> 1) Непосредна владавина – уз помоћ политичких снага које су чинили људи који нису припадали народима над којима су спроводили власт (оружане снаге, полиција, административни посредници и насељеници) – што се обично назива *класични колонијализам* или *колонијализам*;
> 2) посредна владавина: уз помоћ политичких снага које су биле састављене, у већој мери или сасвим, од посредника

[16]За потпунију расправу видети Prakash 1995, Rajan and Mohanran 1995 и Слемонов чланак "Unsettling the Empire: Resistance Theory for the Second World" (у Ashcroft, Griffiths and Tiffin 1995: 104-110).

> који су били староседеоци [Африканци] – која по обичају носи назив *неоколонијализам*.

Кабралово схватање врсти колонијализма, нарочито у поређењу са Дибоаовим, пружа нам могућност да схватимо колонијализам не толико као историјску и културну координату прошлости, већ као нешто што је присутно и у садашњости. По Кабралу, колонијализам (било да се спроводи непосредно или посредно) има исти основни циљ и последицу: "ускраћивање историјског развоја потлаченом народу насилном узурпацијом слободе развојног тока националних производних снага" (*исто*: 129-130). А снаге које су најпродуктивније за људе који се боре за национално ослобођење су оне које им помажу да оформе размишљања и праксе које не само што се суочавају и супротстављају установљеном империјалном поретку, већ оживљавају и "нови хуманитет" и "ново друштво" о којем су са изузетном преданошћу писали и говорили Дибоа, Фанон, Че Гевара и Херберт Маркузе. Спајањем Дибоаове концепције колонијализма са Кабраловом, увиђамо да је могуће да се "класични колонијализам" у смислу "непосредне владавине" оконча, а да притом неоколонијализам – заједно са "посредном владавином" коју изискује – не буде потпуно исцрпен и уништен.

У ствари, Кваме Нкрумах тврди да је већина афричких нација била "номинално независна" – дакле, независна само на папиру, али не и заиста – јер су чак и након "независности" њиховим економским системима и, самим тим, друштвеним и политичким ставовима управљале и њима заповедале не-афричке или стране силе (1965: ix). У ово би се лакше могло поверовати ако увидимо да се неоколонијализам, као и облик (облици) класичног колонијализма који су му претходили, заснива на паралисању и успоравању историјског развоја или "историчности" афричког и других колонизованих народа. "Реалност колонијализма", сугерише афрички филозоф Ценеј Серекеберхан (Tsenay Serequeberhan), јесте "насилно наметање европске историчности афричкој" (1994: 111). Другим речима, класични и нео-колонијализам, као и све догме и превласт коју захтевају, представљају се и региструју као "негација културних разлика и особености које конституишу историчност и, самим тим, човечност не-европског света" (*исто*: 58). Ови закључци нас уводе у расправу о периоду између колонијализма и постколонијализма.

Постколонијална теорија, књижевност, култура итд., означава интелектуалне творевине људи из бивших колонија *после* колонизације. Узимајући у обзир чињеницу да се "историјске епохе не уздижу и пропадају по једноставним шаблонима или у прецизним временским тренуцима" и имајући у виду да култура земље колонизатора наставља да врши утицај на културу колонизованих чак и после "независности", велики део постколонијалног дискурса наводи нас

на сасвим погрешан пут (Best and Kelner 1997: 31, Loomba 1998: 10-12). Ослањајући се на Дибоаову концептуализацију колонијализма, изгледа да слободно можемо да кажемо да се не налазимо у *пост*колонијалном периоду, већ у прелазном стадијуму/стању између колонијалне и постколонијалне ере која постепено излази на видело и тек треба да буде адекватно формулисана, заведена и смештена у одређене оквире. Како сазнајемо, прелаз са једног раздобља на друго увек "траје неодређено дуго, испуњен је контрадикцијама и увек је мучан" (Best and Kelner 1997: 31). Али, задатак савремених, критички настројених теоретичара, није да се (сувише "исхитрено") препусте постколонијалном тренду (Loomba 1998: 7). Напротив, наш задатак је да покушамо да истражимо ово раздобље преласка, да појмимо везе између "класичног колонијализма" и "неоколонијалозма", и да створимо слику о садашњим и будућим могућностима постколонијализма. Према томе, један од најважнијих задатака критичке анти-колонијалне теорије савременог друштва јесте да уочи и пружи критику и континуитета и дисконтинуитета колонијалног и неоколонијалног, да бисмо могли да схватимо – у данашње време у приличној мери колонијализоване – светове наших језика и живота. Мада је мудро бити скептичан и критичан када су у питању одређени сегменти постколонијалног дискурса, нарочито екстремни облици овог дискурса чија је намера да претпоставке и тврдње анти-колонијалиста и деколонијалиста прошлости прикажу као застареле, морамо признати да су се већ догодиле и да се и даље дешавају значајне промене, те да многе класичне анти- и де- колонијалне теорије и праксе више не описују или не објашњавају адекватно савремени (нео)колонијализам. Док је период "класичног колонијализма", како је истакао Кабрал, одликовала "непосредна владавина", од момента стицања "независности" афрички и други колонијализовани, или, ако хоћете, неоколонијализовани народи, искусили су "посредну владавину" која је и поред свега, додао бих, и сама један облик доминације (Kabral 1979: 128). Афричка критичка мисао на свом врхунцу била је доследно анти-колонијална, а ово постаје нарочито уочљиво када се окренемо скривеном благу теоријских и практичких увида пан-афричке традиције. Оштро и критички посматрајући Дибоаову концепцију "семи-колонијализма", не смемо да заборавимо да је колонијални статус непрекидно ширен и развијан како би обухватио и укључио проживљена искуства и животне светове Африканаца у дијаспори. Даље, на Дибоаовом трагу и на основу претходних тврђења, можемо рећи да су се природа, ток и последице колонијализма измениле, и колонијализам у својим новим облицима не може се напросто везати за "тамнопуте људе Трећег света" и/или земље са "ниском стопом развоја". Уколико се осмелимо на то да се сасвим ухватимо у коштац са овом проширеном дибоаовском дефиницијом колонијализма, онда

је једно од питања која највише застрашују и окупирају савремене теоретичаре афричких студија и друге радикално анти-колонијалне теоретичаре следеће: ако неправде и друге неједнакости колонијалне владавине нису заиста искорењене и уколико колонијализам наставља да постоји, иако у неком другом, индиректном или прикривеном облику, како онда можемо да се изборимо са колонијализмом данас? Управо на овом месту, по мом мишљењу, почињемо да вреднујемо неке аспекте класичног анти-колонијалног и савременог постколонијалног дискурса.

Лумба тврди да је "велика прича о деколонијализацији, барем за неко време, адекватно испричана и широко прихваћена. Сада су потребне мање величанствене приче у којима се пажња усмерава на локалну топографију, да би мапе могле да буду прецизније попуњене." (Loomba 1998: 252). Многи теоретичари постколонијализма укључени су у пројекте развијања покрајинских или националних прича и, налик неким постмодернистима, узбуђени су због "мултиплицирања историја" које не прихватају политички и културни "моноцентризам" и друге линеарне концепције историје.[17] Постколонијални дискурс често је нудио (нео)колонизоване анти- и де- колонијално оријентисане теоретичаре са преко потребном мрежом и дискурзивном сценом на којој би се вршило поређење, супротстављање и стварали савези засновани на заједничким историјским искуствима, издржљивости и успесима. Међутим, ја бих међу првима тврдио да би савремени теоретичари анти-колонијализма требало да испоље сумњу у вези са екстремним или "јаким" постколонијализмом, а нарочито према оним верзијама у којима се тврди да "пост" у сложеници "постколонијализам" значи дословно "после", у смислу "после колонијализма." За неке теоретичаре постколонијализма екстремних схватања, колонијализам је ствар прошлости и ми смо већ ступили у постколонијални период. Без разумевања природе колонијализма која је склона реструктурирању, неки теоретичари постколонијализма су довели у везу промене у карактеру колонијализма са "смрћу", нестанком и/или уништењем колонијализма – управо ово је, понављам, разлог због којег тврдим да су Дибоаови појмови колонијализма и семи-колонијализма тако важни за савремену анти-, де-, и пост-колонијалну теорију и праксу.

Лумба тврди да су "колонијализам нападали из различитих перспектива људи међу којима нису сви били угњетавани на исти начин или у истој мери" (*исто*: 8). Ова изјава помаже у осветљавању

[17] За расправу видети Alva s.a. и Ashcroft, Griffiths and Tiffin 1989: 11-12. О постмодерним концепцијама историје и историје идеје видети Appleby et al. 1996, а за снажније критике евроцентрицризма и других линеарних концепција људске историје Chatterjee 1993, Blaut 1993 и Keita 2000.

хетерогене природе како класичног тако и нео-колонијализма. Колонијализам се дешавао и дешава се и даље у животима и на територијама народа који су имали релативно различита историјска искуства. Ово значи да је веома важно да не занемаримо преколонијалне, колонијалне и могуће постколонијалне светове живота и језика народа који су били колонизовани у прошлости и то су и данас. У нашим покушајима да се бавимо "проблемом колонијализма" и да изнесемо постколонијална решења, ми треба да упамтимо да је "супротстављање колонијалној власти било предвођено облицима националне борбе који не могу да понуде план за излажење на крај са неједнакостима савременог светског поретка" (*исто*: 14). Због чега? Зато што "савремени свет" није свет класичног колонијализма и, као што су истакли Ариф Дирлик (1994, 1997) и Кристал Бартолович (Crystal Bartolovich /2000/), због тога што су везе и односи снага између неоколонијализма и глобалног (мултинационалног и корпорацијског) капитализма ојачали и често бивају замагљени оптерећујућим постструктуралистичким и/или постмодернистичким жаргоном теоретичара постколонијализма.

Постколонијални критичари нису имали много тога да кажу о савременим симболима. [...] они су их превели на конкретне проблеме субјективитета и епистемологије и материјалне проблеме свакодневице. Док капитал својим кретањем наставља да структуира свет, ускратити му темељан статус чини немогућом когнитивну картографију која мора да буде полазна тачка за сваку праксу пружања отпора (Dirlik 1994: 352-3).

Иако "савремени свет" није класичан колонијални свет, има много тога у класичној анти- и де-колонијалној теорији што би могло да допринесе савременој анти-колонијалној теорији и пракси. Класични анти- и де-колонијално настројени тероретичари – као што су Дибоа, Еме Сезар, Франц Фанон, Кваме Нкрумах или Амилкар Кабрал – пружају такве увиде у колонијализам који дају могућност савременим теоретичарима анти-колонијализма да истраже и критички преиспитају путеве којима је колонијализам наставио да иде, упоређујући и супротстављајући савремене, тзв. постколонијалне, околности са бившим "класичним" околностима колонијализма "непосредне владавине". Осврћући се на управо цитиран пасус, слободно можемо да кажемо да би, да је читао Дибоаова дела (овде мислим на књиге *Тамна вода* /*Darkwater/, Боја и демократија /Color and Democracy/* и *Свет и Африка* /*The World and Africa/*), Дирлик био не само у могућности да изложи критику, већ и да пружи алтернативу немарности теоретичара постколонијализма према везама између неоколонијализма и савременог капитализма. Управо је Дибоа у једном раном нацрту поглавља за *Color and Democracy* загрмео:

> Да сумирам ... проблем колонијализма: депримирани народи и сталежи света чине огромну већину човечанства данас, у ери највишег степена развоја цивилизације који је свет видео. Већина људских бића данас нема довољно хране и одеће или склониште довољно за скроман живот; већина људи на свету не разуме шта је свет, шта је био и који су закони његовог раста и развоја; они нису способни ни да читају записе о овој историји. Многа људска бића пате и умиру много раније него што треба, а већина беба умире пре него што и почну да живе. И људски ум са свим својим визијама и могућностима у данашње време се плански изобличује а слободу развоја му укидају људи који заиста умишљају да би та слобода угрозила цивилизацију. Већи део овог разбаштињеног народа је тамне боје коже, не због тога што има нечега суштинског у боји коже, већ због тога што је већина људи на свету тамнопута. Шта може бити учињено поводом тога сада, у ово кризно време, када са завршетком страшног и срамног рата на видику ми контемплирамо о Миру и Демократији? Какве везе има Демократија са Колонијама и у каквој су вези боја коже и Мир? (Du Bois 1985: 236)
>
> Реиланд Рабака
>
> (*Превод с енглеског језика: Данка Рађеновић*)

ОРИЈЕНТАЛИЗАМ

Саидова оцена и критика читавог низа веровања познатог као "Оријентализам" чини битну позадину постколонијалних студија. Његов рад истиче нетачност мноштва "оријенталистичких" претпоставки, испитујући различите прадигме мишљења прихваћеног на индивидуалном, академском и политичком нивоу.

Појмови

Израз *Оријент* означава систем представа који су развиле политичке силе, што у Оријент уводе западно учење, западну свест и западну империју. Оријент постоји за Запад, јер га Запад конструише у односу на себе. Он је слика у огледалу оног инфериорног и страног ("Другог") Запада.

Оријенталиазам је "начин утврђеног (или оријентализованг) писања, погледа и учења којим доминирају утицајне идеје, перспективе и идеолошке предрасуде које се наводно приписују Оријенту". То је слика "оријента" изражена као читав систем мисли и истраживања.

Оријенталац/ка је особа представљена таквим схватањем. Мушкарац се описује као феминизиран, слаб, али и необично опасан,

јер представља претњу за беле, западне жене. Жена Оријента се истовремено представља као жељна потчињености и привлачно егзотична. Оријенталац/ка је слика, уопштена генерализација, стереотип који пренебрегава безбројна културна и национална разграничења.

Латентни оријентализам је несвесна и недодирљива извесност о томе шта Оријент јесте. Његов основни садржај је статичан и општеприхваћен. Оријент се види као издвојен, ексцентричан, заостао, нем и различит, сензуалан и пасиван. Има тенденцију кретања ка деспотизму, а даље од напретка. У њему се огледа женска пенетрабилност и пасивна поводљивост. Његов прогрес и вредност се процењују у светлу Запада и у поређењу са њим, због чега је Оријент увек Други, освојиви и инфериорни.

Манифестни оријентализам је оно о чему се говори и на шта се делује. Он укључује информације и промене у знању о Оријенту као и политичке одлуке засноване у оријенталном размишљању. То је изражавање латентног оријентализма у речи и делу.

Ранији оријентализам

Први "Оријенталисти" су учени људи деветнаестог века који су преводили дела "Оријента" на енглески језик, вођени претпоставком да заиста успешно колонијално освајање захтева знање о освојеним народима. Ова идеја знања као моћи присутна је у Саидовој критици. Упознајући Оријент, Запад га је запоседао. Оријент је постао изучавани, виђени, посматрани, постао је објекат; познаваоци Оријента су били студенти, пророци, посматрачи, речју, субјекти. Оријент је био пасиван, Запад је био активан.

Једна од најзначајнијих конструкција оријенталиста је Оријент сâм. Оно што се подразумева под Оријентом јесте једна огромна регија, која се простире преко мноштва култура и земаља, укључујући већи део Азије и Средњи исток. Опис тог јединственог "Оријента" који се може проучавати као повезана целина је један од најмоћнијих домета оријенталиста. Он есенцијализује слику прототипног Оријенталца – биолошки инфериорног, културно заосталог, чудног и непроменљивог. Дискурс и визуелни имагинаријум оријентализма повезан је са појмовима моћи и супериорности, који су првобитно формулисани да олакшају западну мисију колонизације, одржавши се кроз разноврсне дискурсе и принципе. Језик је кључан за ову конструкцију. Женски и слаби Оријент чека доминацију Запада; то је за одбрану неспособна и неинтелигентна целина која постоји за свој западни пандан и у контексту који му он намеће. Важност једне овакве конструкције састоји се у томе што она креира један и јединствени предмет какав раније није постојао, компилацију претходно неизговараних појмова о Другоме. Пошто су појам Оријента створили ори-

јенталисти, он и постоји само за њих. Његов идентитет дефинисао је теоретичар који му је и подарио живот.

Савремени оријентализам

Саид сматра да се Оријентализам може срести у савременим западним описима "арапских" култура. Описи "арапског" као ирационалног, злослутног, непоузданог, анти-западног, неискреног, и – можда најважније – прототипског, јесу идеје у које се оријентализам развио. Овим појмовима придаје се значај темеља и за идеологије и за политичке програме које је развио Окцидент. Саид пише: "Утицај, који ови инструменти врше на ум, повећава се кроз институције које су сграђене око њих. За сваког Оријенталисту, сасвим дословно, постоји систем који подржава колебљиву моћ, због ефемерности митова које оријентализам пропагира. Систем сада кулминира у самим државним институцијама. Писати о арапском оријенталном свету, стога значи писати са ауторитетом нације, не иступајући као да се афирмише једна ватрена идеологија, него несумњива извесност апсолутне истине, иза које стоји апсолутна сила." И даље: "Овој би се врсти процедуре могло теже приговарати као политичкој пропаганди – што она, наравно, и јесте – да она није праћена проповедима о објективности, поштености, непристрасности правог историчара, одакле произлази да муслимани и Арапи не могу бити објективни, али да оријенталисти [...] док пишу о муслиманима *јесу*, по дефиницији, по образовању, само на темељу чињенице властитог западњаштва. Ово је кулминација оријентализма као догме која не само да деградира властити предмет, него заслепљује и оне који се њиме баве."

Саидов пројекат

Саид доводи у питање супстантивне претпоставке које формирају основу оријенталистичког мишљења. Одбацивање оријентализма повлачи одбацивање биолошких уопштавања, културолошких конструкција и расних и религијских предрасуда. То је одбацивање похлепе као примарног мотивационог фактора у интелектуалним стремљењима. То је брисање линије између Запада и Другог. Саид се залаже за употребу "нарације" пре него "слике" у представљању географског пејзажа познатог као Оријент, што значи да се историчар и теоретичар не би окренули панорамском погледу на пола планете, већ би се концентрисали на сложени тип историје, који оставља простор за динамичну разноликост људског искуства. Одбацивање оријенталистичког мишљења не подразумева порицање разлика између Запада и Оријента, већ процену ових разлика у критичнијем и објективнијем стилу. Оријент се не може проучавати на не-оријенталистички начин; уместо тога, теоретичар је приморан да изучава мање

регионе који су више фокусирани и културолошки конзистентни. Особа која је до сада била позната као "Оријенталац/ка" мора добити право на властити глас. Истраживања из даљине и представљање из друге руке морају се повући у други план у корист нарације и самопредстављања "Оријенталаца".

Данијела Серед

(*Превод с енглеског језика: Вељко Антонијевић*)

ТРАНСНАЦИОНАЛИЗАМ И ГЛОБАЛИЗАМ

Дефиниција појма

Грубо гледано, "глобализам" се може схватати као алтернативни термин за сам "колонијализам". Оба појма у себи садрже идеју космополитских центара који стоје у променљивим релацијама према руралним срединама и метрополама Трећег света у настанку. За потребе овог текста, користићемо термин "глобализам" у смислу економских релација и промена у начинима производње који се дешавају између финансијских центара попут Њујорка, Токија, Лондона или Лос Анђелеса, и нација у развоју широм света. Иако се о њему обично говори у контексту позитивних процеса, попут "улагања", "прогреса" и "развоја", активисти и теоретичари широм света разматрају глобализам са амбиваленцијом од како су почели да откривају озбиљне асиметрије између центра и периферије.

Иако су највидљивији учесници у овим односима апстрактни, замишљени ентитети које називамо "транс-" или "мулти-националним корпорацијама", места где такве корпорације отварају радње, и она на којима их не отварају, показују где се одвијају радикалне промене материјалних услова и културне производње, као и где су потенцијалне тачке отпора оних људи чији су се животи драматично променили, обично на горе, упркос реторици прогреса.

Флексибилна акумулација

Иако су многи теоретичари понудили привлачне описе стратегија Позног капитала, географ Дејвид Харви (David Harvey) формулисао је сажет и користан низ појмова који захватају начин пословања мултинационалних компанија:

> *Флексибилна акумулација*... почива на флексибилности с обзиром на процесе рада, тржишта рада, производе и моделе потрошње. Окарактерисана је појавом потпуно нових сектора производње, новим начинима обезбеђивања финансијских услуга, новим тржиштима, и поврх свега, интензивирањем комерцијалних, технолошких и

> организационих иновација. Флексибилна акумулација изазвала је нагле промене у схематизовању неједнаког развоја, како између сектора тако и међу географским регијама.... Она је такође одредила нову серију онога што ћу назвати "временско-просторном компресијом" ... У капиталистичком свету – временски хоризонти и приватног и јавног доношења одлука смањили су се, док су, с друге стране, сателитска комуникација и смањени транспортни трошкови увећали могућности да се те одлуке тренутно примене у све ширем и све шароликијем простору (1989: 147).

Флексибилна акумулација, стога, прикрива природу корпорација које нису толико "мулти-" колико су "транс-". Транснационална акумулација не одвија се на једнак начин у свим географским регионима, већ пре на посебним локацијама – на пример, у Вол Стриту и Бонд Стриту – са трансакцијама које све већом брзином пробијају многе постављене границе.

За људе што живе на локацијама које су, директно или индиректно, под утицајем мултинационалних компанија, плима и осека глобалног капитала постаје сила дестабилизације, оно ка чему теже и што траже и оно што их, изгледа, вреднује као раднике. Ипак, новостечени готовински приходи стварају нова тржишта која се састоје од људи што до јуче нису сматрани интересантним потрошачима. У најгорем случају, људи који се налазе на маргини урбаних центара, у којима се налазе седишта мултинационалних компанија, постају двоструко експлоатисани, прво као радници, а касније и као потрошачи. Оба процеса увећавају акумулације капитала далеко од места где се врши производња.

Културолошке импликације

Усредсређујући се на културолошке импликације транснационалног капитала, антрополог Арџун Ападураи (Arjun Appadurai /1990, 1991, /), понудио је користан низ појмова о свету који је прошао кроз оно што он назива, следећи Делеза (Deleuze) и Гатарија (Guattari), "детериторијализацијом". У Ападураијевој схеми мноштво "призора" (*scape*) – етнолошких, медијских, технолошких, финансијских и идеолошких – непрекидно су у игри. Најважнији и најхуманији од ових пост-територијалних призора јесу етнолошки призори "оних који чине овај променљиви свет у којем живимо: свет туриста, имиграната, избеглица, прогнаника, гастарбајтера и других група и особа [што] конституишу суштинску одлику овог света и очито утичу на унутрашњу и спољну политику као никада до сада" (Appadurai 1996).

Културолошка пракса преузима утицај у пукотинама ове транснационалне културе управо кроз производњу имагинације, а то је појам који Ападураи не користи у индивидуалном значењу, него пре у контексту "социјалне праксе". Идеолошки поткован апарат финансира нове или префињене форме медија који одређују шта је могуће, шта можемо замислити у културним и географским границама и између њих.

Разматрајући медијске призоре, Ападураји се враћа Гију Дебору (Guy Debord), теоретичару спектакла, који је проучавао технолошко убрзани процес посредством којег нови начин производње спектакла преображава друштвене односе у њиховој укупности: "Спектакл није скуп представа; то је пре друштвени однос међу људима који је посредован представама... Спектакл је капитал акумулиран до тачке где постаје представа" (Debord 1995).

Проширујући овај оквир, Реј Чоу (Rey Chow /1992, 1993, 1995/) следи логику спектакла до тачке инверзије, до тачке у којој визуелност транснационалног друштва спектакла води томе да медији замене улогу имагинације у стварању онога што она назива "постмодерним аутоматима". Њен први корак ка проналажењу арене за феминистичку интервенцију у глобалним односима моћи долази кроз спознају да "перцепција спектакуларног не може бити одвојена од технологије, која претвара људско тело у простор за експериментисање и масовну производњу". Оног тренутка када спектакл савлада људски отпор, пронаћиће у људском телу плодно тле за производњу.

Писци и теоретичари

Потрага за местима и стратегијама интервенције – које Реј Чоу лоцира у посредовању између "критичког регионализма" и претпостављеног изобиља постмодернистичке теорије – отвара најважније питање проналажења других места и стратегија где се отпор може пружити или се већ пружа. Чоу својим радом допуњује друге феминисткиње које разматрају мноштво позиција што припадају или могу припасти женама у контексту транснационалног капитала и тренутног успона евро-америчких академских расправа о питањима са којима се жене сусрећу. Развијајући фразу коју је сковала Едријен Рич (Adrienne Rich), списатељице попут Чандре Моханти (Chandra Mohanty /1992/), Карен Каплан (Caren Kaplan /1992/) и Лате Мани (Lata Mani /1990/) испитују "политику локације" путем које се дискурзивне асиметрије и елизије стварног делања упоређују се материјалним условима до којих је довео глобализам.

Локализујући проблем "постколонијализма", Ариф Дирлик је испалио један од првих плотуна на овом пољу из редова интелектуалних или академских институција умешаних у логику глобализма:

> Моје је мишљење... да је постколонијализам стање интелектуалне елите глобалног капитализма. Стога, није питање да ли ова глобална елита може (или треба) поново да буде лојална нацији, већ да ли у спознавању своје сопствене класне позиције у глобалном капитализму може да генерише потпуну критику своје сопствене идеологије и формулише поступке или отпор против система који ју је произвео (Dirlik 1994: 356).

Антрополог и писац Амитав Гош (Amitav Ghosh /1990, 1992/) истраживао је међуљудске односе на националном и међународном нивоу кроз ратове и акумулацију у свом роману *The Shadow Lines* (*Обриси сенке*), чија се радња одвија у Индији, Великој Британији и Бангладешу, као и у свом теоријском делу *In an Antique Land* (*У древној земљи*), које покушава да прати људе кроз арапски свет у време Заливског рата и у назад кроз историју.

Списатељица из Антигве (Antigua) Џамајка Кинкејд (Jamaica Kinkaid /1988/) замишља своју земљу из перспективе туристе, истовремено откривајући глобалне трансформације у којима су легални и илегални транснационални економски токови утицали на Антигву у свом роману *A Small Place* (*Мало место*).

Имагинативна етнографија Ане Цинг (Anna Tsing /1993/), *In the Realm of the Diamond Queen* (*У краљевству дијамантске краљице*), повезује маргиналност онога што неки називају изолованом облашћу Индонезије, са ширим – регионалним, националним и глобалним – питањима. Она закључује како Мератус Дајакс, а посебно женске културне иноваторке, инкорпорирају и преокрећу видљива, локална отимања разноврсних процеса који имају глобалне импликације.

Вандана Шива (Vandana Shiva /1994/), физичарка и директорка Фондације за истраживање науке, технологије и политике природних ресурса у Дехра Дуну (Индија), противи се изазову који тешка индустрија представља за животну средину и повезује здравље животне средине са људским здрављем, подвлачећи да су то нераздвојне, а не независне сфере.

Пит Новакоски

(*Превод с енглеског језика: Вељко Антонијевић*)

КОЛОНИЈА

У савременој употреби, термин *колонија* се обично разлучује од *прекоморског поседа*. У првом случају, локално становништво, или бар онај његов део који не долази из "матичне" земље (под чијом је управом), не поседује пуна грађанска права. Политички процеси

су ограничени, поготово зато што искључују питања о независности. У овом случају, постоје насељеници из владајуће земље, или земаља, и често се имовина домородачког становништва заплењује да би се насељеницима обезбедила земља. Намећу се страни обичаји, религије и/или правни пореци. У неким случајевима, локално становништво се задржава ради принудног рада, подвргава бруталној сили, или чак политикама геноцида.

Насупрот томе, у случају прекоморског поседа, грађани су *формално* равноправни, без обзира на порекло, и могуће је формирати легалне покрете за независност; ако би они успели да остваре већину на прекоморском поседу, питање независности могло би се довести, рецимо, до референдума. Међутим, у неким случајевима насељеници су успели да бројем надмаше домороце на прекоморским поседима, и могуће је да колоније постану прекоморски поседи против воље домородачког становништва. Ово се често завршава сталним и дуготрајним презањима за независност потомака првобитних житеља.

Колонија се такође може користити као израз за државе које, будући да су независне, или бар сматрајући себе независним од бивше колонизујуће силе, још увек поседују политичку или друштвену структуру унутар које влада мањина која потиче од колонизујуће силе. То је био случај са Родезијом након Унилатералне декларације о независности.

Термин "неформална колонија" се такође користио за оне државе које, иако никада нису биле насилно покорене или *званично* под влашћу стране силе, имају видно потчињен друштвени или економски однос према тој сили.

Историја

Изворно, попут старогрчког (хеленског) *apoikia*, термин *колонизација* односио се на оснивање новога града или насеобине, и то чешће ненасилно него другачије (али погледајте, на пример, атинску "реколонизацију" Мелоса пошто је претходна насеобина збрисана). Термин *колонија* изведен је из латинског *colonia*, што је указивало на место предвиђено за пољопривредне активности; ове римске колоније, и друге попут њих, биле су у ствари или освојене да би се населиле овим радницима, или установљене као јефтин начин да се обезбеди освојено из других разлога. Име немачког града Келна (Cologne) такође се изводи из речи *colonia*. У модерно доба, заједнице, које су основали колонисти или насељеници, постале су познате као *насељеничке колоније*.

"Доба империјализма" почело је у XV веку са заснивањем огромне шпанске империје у Америкама и трајало је до средине XX века, када је размонтирано Британско Царство. Током ових векова,

европске земље, Сједињене Државе и други, преузеле су политичку контролу над добрим делом светског становништва и копнене масе. Термин "колонија" почео је да означава прекоморску покрајину са већинским староседелачким становништвом, којом руководи удаљена колонијална управа. (Јавили су се изузеци: руске колоније у централној Азији и Сибиру, америчке насеобине на америчком западу и немачке колоније у источној Европи нису биле "прекоморске"; британске колоније (или "прекоморске територије") попут Фокландских острва и острва Тристан Да Куна нису ни имале староседелачког становништва.) Већина неевропских држава биле су у ово или оно време колоније, или се њима управљало на један "квазиколонијални" начин. Европске колоније и бивше колоније у Америци обилато су се користиле робовским радом, у почетку се користећи урођеничким становништвом, а касније увозећи робове из црне Африке.

Шпанска колонијална империја некад је обухватала целу Јужну и централну Америку осим Бразила, с неколико изузетака; урушила се почевши од раног XIX века. У XIX веку, највећа европска колонијална империја било је Британско Царство под краљицом Викторијом, које је укључивало Индију. Француска је, пак, некада држала добар део западне и централне Африке.

Постојали су разноврсни статуси и облици управљања за стране земље, при чему је директна контрола колонизујуће државе најочигледнији. Неким колонијама се управљало помоћу корпорација (британска Источноиндијска компанија за Индију; Слободна Држава Конго, под врло бруталном влашћу Леополда II Белгијског); неке су се водиле као протекторати. Квазиколонијама се управљало помоћу опуномоћених или марионетских влада, обично краљевина или диктатура. На пример, може се тврдити да је Куба пре револуције била квазиколонија Сједињених Држава, са огромним утицајем политичких и економских интереса САД (тзв. банана република).

Уједињено Краљевство користило је Аустралију као кажњеничку колонију: британски осуђеници би се тамо слали на принудни рад, уз додатну олакшицу што би се ослобођени осуђеници населили у колонији, чиме су повећавали тамошњу европску популацију. Слично томе, Француска је некада депортовала проститутке и разноврсне "непожељнике" да би населили њене колоније у Северној Америци, и све до XX века водила је казниоицу на Ђавољем острву у Француској Гвајани.

Независност ових колонија започела је независношћу тринаест британских колонија које су образовале Сједињене Државе, закљученом 1783. окончањем рата започетог 1776. године, и наставила се отприлике до садашњег времена, како су се, на пример, европске силе одрекле Алжира и Источног Тимора тек 1962. прве, а друге 1975. године (иако је потоња насилно учињена Индонежанским поседом

уместо да је постала потпуно независна). Овај процес назива се *деколонизација*, иако употреба једног јединственог термина прикрива значајну дистинкцију између процеса у коме насељеничко становништво раскида своје везе са матичном државом истовремено одржавајући политичку надмоћ на локалном плану, и оног у коме домородачко становништво поновно успоставља себе само (можда уз прогон насељеничке популације).

Кретање ка деколонизацији није било једнолико, како је више новијих сила, које су понекад и саме биле бивше колонија или их је раније угрожавала нека колонијална сила, покушавало да истеше једну колонијалну империју. Сједињене Државе, и саме бивша колонија, ширили су се на запад водећи брутално ратове против индијанског становништва, укључујући масакр цивила, само да би се насељеницима омогућило да колонизују амерички запад. Оне су такође колонизовале Хаваје, и водиле разне ратове и наоружане експедиције да би успоставиле превласт над локалним управама (у Јапану, са адмиралом Перијем, и на Куби, само примера ради). Користећи се слабошћу одумирућег империјалног режима у Кини, европске земље и Сједињене Државе одржавале су такозване међународне концесије у тој земљи, што су биле својеврсне колонијалне енклаве; приобалне градове Макао и Хонг Конг држали су као дугорочне закупе Португал и Уједињено Краљевство. Током прве половине XX века, Јапан, који је некада страховао да не постане европска или америчка колонија, користећи се брутално војном силом, саградио је колонијалну империју у Кини, Кореји и на западном Пацифику.

Деколонизација није једноставно питање у колонијама где живи велика популација насељеника, поготово ако су ту били током више генерација. Ово становништво би, уопштено гледано, можда морало бити репатрирано, често губећи значајну имовину. На пример, деколонизација Алжира од Француске била је нарочито нелагодна, с обзиром на велику популацију Европљана и Јевреја Сефарда, која је отишла за Француску када је Алжир постао независтан. У Зимбабвеу, бившој Родезији, диктатор Роберт Мугабе је од деведесетих година XX века одлучио да се окоми на беле фармере и насилно одузме њихову имовину. У неким случајевима, деколонизација једва да је могућа, или је немогућа, због значаја насељеничке популације и тамо где је домородачко становништво сада у мањини; такав је случај са Сједињеним Државама, Аустралијом и, у мањој мери, Новим Зеландом.

По Женевској конвенцији из 1949. године, ратни је злочин пребацивати, директно или индиректно, цивилно становништво државе-моћника у земљу која је под војном окупацијом те земље. Изгледа да се у позадини овог злочина налази истицање да је сада кршење међународног права анектирати територију помоћу војне си-

ле. Ова фраза описује многе чинове колонизације из прошлости и с правом ставља колонизацију ван закона.

Н.Н.

(*Превод с енглеског језика: Никола Танасић*)

МИТОВИ О ДОМОРОЦИМА

Колонизатор

Иако су многа царства током историје била империјалистичка, империјализам је, сам по себи, задржао сличну форму у свакој од својих манифестација. Нгуги Ва Тионго (Ngugi Wa Thiong'o) у свом есеју "Књижевност и друштво" (1973) истражује деловање и стратегију империјализма. Тионго пише: "циљ сваке колонијалне мисије је да одузме земљу неког народа и оно што та земља производи." Како би осигурала економску контролу, колонијална сила покушава да контролише културно окружење: образовање, религију, језик, књижевност, песме, разне игре, сваки облик изражавања, у нади да ће овако контролисати људске вредности, а на крају и њихов поглед на свет, њихово виђење и дефиницију сопства. Он наставља, цитирајући Амилкара Кабрала (Amilcar Cabral), о теми владавине колонизатора над колонизованим:

> (колонијална владавина) се не може одржати на други начин осим сталном и организованом репресијом над културним животом датог народа. Колонијална владавина се може чврсто укоренити само ако физички уништи значајан део покореног народа.

Једна од репресивних стратегија колонизатора је ре-едукација домородаца. Иако колонизатор може да се учврсти у земљи коју намерава да заузме, он такође мора да се учврсти у умовима људи којима намерава да влада. Стога, колонизатор мора да представи модел реалности који је тобоже апсолутан и беспрекоран, у замену за онај који почиње да се сматра старим, дивљачки несавршеним начином мишљења који се приписује староседеоцима. Током ре-едукације староседеоци су преплављени негативним сликама о себи и својој култури, као и идиличним, готово савршеним сликама о колонизатору.

Да би се у потпуности разумео значај ре-едукације домородаца, потребно је боље проучити менталитет едукатора. Пример деификације колонизатора налазимо у енглеској колонизацији Индије. У овом случају, енглески колонизатори су Индијцима представили слику идеалног Енглеза. Овај идеал се у највећој мери преносио путем књижевности, јер Енглези који су заиста били у Индији, нарочито они укључени у пословање Западно-индијске трговачке компани-

је, нису били ни близу представе савршенства која је за Енглезе представљала темељ права на ре-едукацију инфериорних Индијаца.

Канадин (Cannadine 2002) нам даје увид у схватања колонијалне Енглеске:

> Статус је био заиста важна категорија "и био је основа за све остале". Хијерахија је била покретачки точак (Империје): пружала је преовлађујућу идеологију империје и подржавала је преовладавајућу представу о империји. Није згорег поновити да се један аспект овог хијерархијског и империјалног умног устројства заиста односио на култивисање и интензивирање расних разлика заснованих на постпросветитељским ставовима о белој и западној супремацији и инфериорности тамнопутих и колонијализованих (уз култувисање и наглашавање родних разлика заснованих на ставовима о супериорности белих мушкараца и инфериорности белих жена). Када су Британци мислили о становницима своје империје у колективним а не у индивидуалним категоријама, били су склони да их дословно виде у светлу крутих стереотипа црног и белог, и кроз ништа мање круте односе супериорности и инфериорности.

Алатас (Alatas 1977) такође расправља о овом типу спознаје и њеној крутој концепцији:

> Негативна слика о људима које су потчиниле западне колонијалне силе каква је доминирала колонијалном идеологијом, била је изведена на основу површних разматрања, праћена понекад снажно укорењеним предрасудама или неспоразумима и погрешним методологијама. Општа негативна слика није била последица теорије. Они који су људе тог подручја проглашавали лењима, глупима, издајницима и детињастима, углавном нису били теоретичари.

Британци који су живели у Британији никада нису изгубили основни осећај супериорности у односу на становнике колоније.У осамнаестом веку, припадници високог друштва презирали су потенцијалне повратнике као вулгарне скоројевиће. У деветнаестом веку, Британце су у Аустралији протеривали зато што су били ирски католици или потомци затвореника, или и једно и друго. Да иронија буде већа, то су били управо они учитељи који су изнова подучавали староседеоце користећи се предрасудама и стереотипима, што је временом постало сâмо домородачко образовање и мњење претежне већине Британаца.

Домородац као насилни дивљак, нестручан радник и сексуални изопачeник

Ре-едукација драстично смањује количину насиља која је неопходна колонизатору јер је ре-едуковани урођеник (под идеалним условима) пре субмисиван него бунтован. Тионго даје опис идеалне функције ре-едукације: "(колинизатор) би волео да има роба који не само да прихвата то што је роб, већ и то да је роб по судбини и да неће бити ништа друго осим тога. Стога, он мора волети свог господара и мора му бити захвалан због великодушности што га је поробила виша и племенитија цивилизација."

Ова инфериорна слика домороца је основна покретачка сила колонијалне ре-едукације. Куцер (Kutzer 2000) разматра "три уобичајена стереотипа о афричким домороцима који се срећу у британским списима: племенити дивљак, бестијални дивљак склон канибализму и другим неименованим 'дивљачким обичајима', и детињасти дивљак". Било је уобичајено да се домороци сматрају застрашујуће насилиним дивљацима. Куцер цитира опис Африканаца Ричарда Бартона (Richard Burton):

> Окрутност црнца је као окрутност школарца, слепи импулс беса помешан с потребом за наклоношћу. Стога он без размишљања мучи и туче затворенике као што енглеска омладина мучи и убија мачке. Ментално, он остаје на нивоу детета и неспособан је за поимање.

Ова насилна слика смешта домороца у потпуно супротну позицију у односу на колонизатора, због чега је за њега једино решење асимилација или уништење, које ће уследити услед његовог незнања и дивљачке несавршености.

Несавршеност староседелаца често се сматра бестијалном, што видимо у британском колонијаном опису Ираца, где су они окрактерисани као "лењи, лишени моралности и субхумани" што је др Џејмса Кеја (James Kay) навело да напише: "мора да је ова раса збиља досегла најнижи ступањ човечности". Домороци су често имали функционални, ка-раду-окренути статус који је у колонизаторској хијерархији сличан положају живе стоке која се процењује на основу ефикасности у раду. Алатас цитира једног званичника британске владе, који пише:

> С аспекта рада постоје три расе: малајска (укључујући Јаванце), кинеска и тамилска (која је познатија као Клингси). Малајац је по природи нерадник, Кинез је лопов, а Клинг је пијаница, иако је свако од њих, у свом подручју рада, јефтин и ефикасан уколико се адекватно надгледа.

Ово ниподаштавање егзистенције домороца као људског бића, колонизатору пружа скоро божанско присуство и моћ. "Предност моћи – пише Луес (Lewes 2000) – састоји се у томе што она омогућује ономе ко је има да дефинише реалност оних који је немају".

Још један уобичајени облик анти-староседелачког мита даје слику о урођенику као сексуално девијантном бићу. Луес расправља о "становишту 'дивље егзотике', које мушкарце Истока представља као ванредне примере ефеминизованости и самоудовољавања а жене Истока као неморалне, сексуално незасите куртизане". Луес цитира холандски памфлет објављен почетком шеснаестог века:

> Овај народ живи као звериње без разумности, а и жене им нису ништа мање заједничке. Мушкарци се мешају са женама које год оне биле, ма на коју прву да наиђу, била она сестра/мајка/кћер или нека сродница. А и жене су веома спремне на разврат.

Луес такође анализира британску дечју причу, насталу средином деветнаестог века, у којој је силовање жене одраз колонизаторског става према домороцу:

> Такви погледи на сексуалност афричких жена су произвели лошу порнографску литературу као што је *Лејди Хамилтон, или Нелсонова љубавница* (*Lady Hamilton: or Nelson's Inamorata,* /1851/), хладни спој империјализма и фантазије силовања. Један морнар описује сусрет свог брода с чамцем у којем се налазе петорица црних мушкараца и једна жена. Иако су домороци евидентно мирољубиви (или су, у најмању руку, довољно разумни да избегну провоцирање наоружане британске фрегате), британски морнари "убију мушкарце, а онда девојку и чамац ... Узесмо као нашу закониту награду". Наравно, "награда" је одушевљена чињеницом да ће је силовати читава морнарска посада која је управо поклала њене сународнике. Када су се сви морнари "ваљано испразнили, (задовољише) је до краја". Морнари тако од Африканке стварају оно што би они желели да она буде. Она постаје власништво које схвата да је "као и сама Африка, нешто што треба покорити, устројити, изучити, експлоатисати и заузети".

Луес закључује да колонијална књижевност садржи многе примере који сугеришу: "да ће жене које су довољно снажно силоване почети да се диве мушкој снази својих нападача. Ако се ово примени на империјалистчки пројект, из овога се може научити да Енглези треба само довољно безобзирно да угњетавају домородачку популацију, да би свакако постали прихваћени као добродошли господари."

Ре-едукација домородаца, коришћењем гореспоменутих антистароседелачких стереотипа, успешна је због своје моћи да дехуманизује домороце, не само у свести империјалиста, већ и у свести самих домородаца. Учећи и ојачавајући нову хијерархију, домороци се ментално и физички смештају у екстремно подређен положај у односу на колонизатора.

Скот Незбит

(*Превод с енглеског језика: Велько Антонијевић*)

КАРТОГРАФИЈА

У дословном значењу, "наука или пракса цртања мапа", картографија је незобилазна за колонијалне и постколонијалне културе. Као производи прецизног истраживања, прве физички прецизне мапе конструисане су током ране ренесансе с развојем навигационих инструмената и сврсисходних алата за картописање. "Научна" картографија која је уследила у седамнаестом и осамнаестом веку поплочала је пут деветнаестовековној експанзији. Изворно створене из плаћеничких побуда, мапе су означавале трговачке путеве између Европе и трговачких постаја Истока, користећи трговцима који су тражили нове, прецизне мапе. Жерар Меркатор (Gerardus Mercator), први картограф који се, због морепловаца, користио географским дужином и ширином, потпомогао је презање трговаца својом мапом света.

Међутим, резултат комерцијално мотивисаних путовања често је била колонизација, и истраживачи који су припремали мапе у деветнаестом веку били су не само под утицајем традиције картописања, већ и идеологије експанзионистичког колонијализма којој су служили. Мапа се израђивала да служи као агенда и у империјално време постала је "подједнако помоћно средство у подухвату стицања профита и пион у борби за превласт" (Huggan 1994: 9).

Мапа не само да одсликава свет, већ такође игра кључну улогу у његовом обликовању. Открића страних земаља које се после тога именују и означавају дуж граничних линија на мапама, претварају мапу у средство текстуализације просторне реалности оног другог (оних земаља/раса које нису Европа/Европљани). Именовање новооткривених земаља и њихово представљање на мапи јесте један стварни и симболички чин контроле. У многим случајевима, долазило је до *пре*именовања земаља које је већ "открило" домородачко становништво.

Урођенике, које многи прикази осликавају као водиче истраживача до знаменитости и места од значаја што ће их Европљани касније прогласити за новооткривена, уђуткали су, како метафорички,

тако и дословно, картографи и колонизатори. Алтернативна читања простора сматрана су претњом империјализму. Урођеничка култура је тако изнова уписана (*re-inscribed*) током колонизације и европеизована. Хаган (Huggan) описује таква поновна уписивања као "надградњу терена који је већ истражен и зацртан" (*исто*: 75).

Замисао новог, научног, европског дискурса оснажује појам земље као текста. Прочитати земљу и поставити је на мапу значи приписати себи моћ над њом, игноришући историју и одабирајући садашњост и будућност као време за писање. *Terra nullius*, дословно, празна поља остављена на раним мапама, представља странице историје које су записали картографи баш као што неки писац пише књигу. "Неоткривене" територије на мапи указивале су на истраживање и западно преузимање власти које је уследило за њим. У *Срцу таме*, Џозеф Конрад (Joseph Conrad) осликава моћ мапе у узбуркавању маште. Марлоу се присећа свог белог, европског детињства у коме је маштао о истраживању празних поља које је налазио на мапама:

> Гледао бих сатима у Јужну Америку, или Африку, или Аустралију, и изгубио бих се у свој слави истраживања. У то време било је много празних поља на земљи, и када бих видео неко нарочито примамљиво (а сва су тако изгледала), ставио бих прст на њега и рекао да ћу, када порастем, отићи тамо.

Деветнаести век био је период колонијалног добитка, али не нужно и економског раста. Европско виђење других култура било је, уопштено, без симпатија, нарочито како се приближавао крај века а европска моћ драматично расла. Стога, мапе из империјалног периода показују европске поседе и зависне земље, и ништа друго.

Евроцентричне мапе су симболичне за европско "по-другивање" (*othering*) остатка света. У колонијалном периоду, мапе су биле иконе империјалне моћи. Глобус који је у време Велике изложбе из 1851. направио Џејмс Вилд (James Wyld), на пример, био је висок 69 стопа са 40 стопа у пречнику. Џереми Блек (Jeremy Black) u tekstu "Национализам и евроцентризам у деветнаестовековним историјским атласима" коментарише да само величина тог глобуса и Вилдове белешке које су пратиле његову израду "откривају крајност до које су мапе обезбеђивале потресне представе моћи и могућности да се њима посредује или кличе у корист циљева моћи". Постколонијализам заузима антихегемонистичку позицију тамо где Европа не заузима нужно централно место на светској мапи.

Мапе такође омогућују уписивање идеологије. Празно поље или *terra nullius* испуњено је фантазијом и митом, попут оног о канибалу, који је у машти Европљанина постојао као дивље, примитивно "друго" још од времена Колумба. О изопачености Аустралије се спе-

кулисало, при чему су кружиле претпоставке да у антиподалној регији људи ходају наглавачке. Међутим, како Рајан (Ryan) подсећа: "Меркаторова формулација картографске парадигме није уништила тежњу да се умишља или фантазира". Тако су, без обзира на научни развој, мапе остале у деветнаестом веку као "пројекти снова или визија који, када их је једном потписала доминантна култура, задобијају проблематичну значку истине" (Huggan 1994: 80). Тако и урођеници чешће фигурирају као канибали него као они који су водили истраживача и картографа кроз своју родну земљу.

У односу између мапе и читаоца имплицитна је могућност за деконструкцију. Стављањем картографије у постколонијални контекст, јасно је да је мапа искривљивање реалности и да једино прецизно представљање територије јесте идентична копија саме стварности. Колонијални картографи тежили су поједностављивању, посматрајући свет као објекат. Хаган коментарише: "мапе, по самој својој природи, нису никада ништа више од апроксимација окружења за које се граде да га представљају" (*исто*: 3). Стога, мапе које контролишу људски интереси, какви су у колонијалном контексту, увек су под утицајем друштвених односа и културних настројења и никада не могу бити тачне нити објективне.

Амбер Бојд

(*Превод с енглеског језика: Никола Танасић*)

ХИБРИДНОСТ

Идеја нације често се заснива на натурализованим митовима расног и културног порекла. Афирмисање таквих митова било је веома важан чинилац империјалног процеса, а самим тим и битна одлика како империјалистичког тако и постколонијалног писма. Потреба за општим слагањем у мишљењу, како би се подстакао отпор, постала је карактеристика многих првих постколонијалних романа. Дело Чинуе Ачебеа (Chinua Achebe) *Све се распада* (*Things Fall Apart*) представља пример романа у коме се говори о колективном отпору империјализму. У скорије време постали смо свесни колико проблема са собом носе такви прикази. Једноставни парови опозиција, на којима су се заснивале студије империјализма и постколонијализма, постали су сувишни с обзиром на потоњу литературу. По томе како Мудруру (Mudrooroo) описује Аборицине, они су били племе као и свако друго, подложно мењању и утицају снага које су долазиле споља. Он каже: "Писац-Аборицин данас наликује фигури Јануса, који је једним ликом окренут ка прошлости, другим ка будућности, јер егзистира у постмодерној, мултикултурној Аустралији, у којој се мора борити да освоји простор за своју културу". Мудруру, дакле, на

известан начин прихвата своју хибридну позицију, но не као "симбол пропасти и ниподаштавања, већ као део преплитања конкурентских култура" (Mudrooroo 1990: 24).

Један од најспорнијих термина у студијама постколонијализма, "хибридност", обично упућује на "стварање нових транскултурних облика у зони у којој је остварен контакт као последица колонизације" (Ashcroft, Griffiths and Tiffin 2003: 118). Хибридизација се јавља у многим облицима, укључујући културне, политичке и лингвистичке. Пицин и креолски језици су лингвистички примери. У оквиру самих језика такође се може наићи на случајеве "језичког укрштања" и употребе туђица, било да оне потичу из језика колонизатора или колонизованих. Овакви примери се могу наћи у Свахилију, језику Аборицина и ирском. Ни језик колонизатора не остаје неизмењен, па се тако у енглеском језику и дан-данас може наћи мноштво туђица. У Ирској, рецимо, постоји велики број изрека и речи на енглеском језику које Енглез или Енглескиња не би разумели, примера ради, реч amadan у значењу "будала" (fool). Именован као хиберно-енглески, ово је типичан пример лингвистичке хибридизације.

Роберт Јанг (Robert Young /1990, 1995/), који је много писао о империјализму и постколонијализму, уочио је негативан смисао који се понекад доводи у везу са термином хибридност. Он указује на то колики је утицај овај термин имао у дискурсу империјалзма и колонијализма, дајући описе штетне по заједницу различитих раса. Јанг заступа тезу да је на почетку века "хибридност" постала део колонијалистичког дискурса о расизму. У делу Џина Риса (Jean Rhys) Велико море Саргасо (Wide Sargasso Sea), бити Креолац или бити "хибридан" било је нешто суштински негативно. У њима се у књизи говори као о лењим људима, а опасност од таквих хибрида, који се неизбежно враћају својим "примитивним" традицијама, наглашава се кроз читав роман. Читајући Јанга упоредо са Рисом, лако се увиђају негативне конотације које је овај темин некада имао.

Међутим, укрштање које је својствено искуству империјализма у суштини је процес који се одвија у два смера. Према Ешкрофту, већи део постколонијалног писма разматра хибридизовану природу постколонијалне културе као предност пре него као недостатак. Ту се не говори о ситуацији у којој освајач уништава потчињене или у којој колонизатор уђуткује гласове колонизованих. У ствари, наглашава се узајамност овог процеса. Последице судара култура осећају како колонизатор тако и колонизовани.

Читајући Хуаниту Кербери (Juanita Carberry), кћер насељеника области Бела Долина у Кенији, стичемо известан утисак о хибридизованој природи њеног детињства и живота. Одрастајући, она је говорила Свахили и против очеве воље се играла са дивљим животињама, те је њено искуство у суштини било више афричко него ен-

глеско (Carberry 1999). Овим је доказано да и под најснажнијим угњетавањем, особени аспекти културе потлачених могу да опстану, и да постану саставни део нових формација у настанку. По Ешкрофту, "хибридност и снага коју она ослобађа могле би се посматрати као дистинктивна одлика и допринос постколонијализма, што омогућују да се избегне непрестано умножавање бинарних категорија прошлости и да се развију нови, не-монолитни модели културне размене и раста" (Ashcroft, Griffiths and Tiffin 1995: 183).

У последње време термин хибридност доводи се у везу са Хомијем Бабом (Homi Bhabha). У свом раду које носи назив "Културна разноврсност и културне разлике", Баба истиче међусобну зависност колонизатора и колонизованих. Он сматра да су сви културни системи и тврдње конструисани у ономе што назива "трећим простором исказа". Узимајући у обзир овај аргумент, почињемо да схватамо зашто су тврдње о инхерентној чистоти и оригиналности култура "неодрживе". Баба нас наводи да ступимо у овај простор, настојећи да отвори појам једне интернационалне културе која "неће бити заснована на егзотичности и мултикултуралности разноврсних култура, већ на упису и артикулацији хибридности културе" (Bhabha 1995: 209). Водећи нас ка следећем стадијуму, Баба се нада да ћемо управо у овом простору "пронаћи речи, помоћу којих ћемо моћи да говоримо о Себи и Другима" (*исто*). А испитујући тај "трећи простор", могли бисмо да избегнемо политику поларитета и да се појавимо као други нас самих. Као што сугерише Мудруру, ми се, прихватањем хибридизоване природе култура, удаљавамо од проблематичних бинаризама који су до сада обликовали наше појмове о култури.

Елизабет Лараги

(*Превод с енглеског језика: Данка Рађеновић*)

ЕГЗОТИЧНОСТ

Преведен дословно, тако да реферира на оно што долази из неке стране (нарочито тропске) земље, или на нешто што је примамљиво, чудно или изузетно необично (по *Оксфордском речнику*), појам егзотике/егзотичности јавља се већ у седамнаестовековној Европи.

Међутим, сложена идеја егзотичности из 19. века представља последицу све учесталијих путовања и истраживања која су предузимана изван подручја Европе, на пример на Истоку или у Аустралији. Откриће егзотичних биљака, руда и људи побудило је осећање разлике између Запада и остатка света, оснаживши стварно и метафорично богатство западних империја.

Егзотично је често било доступно на местима као што су Кју вртови (*Kew Gardens*), који су били веома раширени у периоду изме-

ђу 1841. и 1885. године, захваљујући научном истраживању и путовањима, где су биљке и минерале са ван-европских подручја посетиоци могли безбедно да посматрају у домаћем окружењу. Обезбеђујући семе, усеве и савете за узгајање биљака за колоније, Вртови су постали кључни чинилац у развоју Британске Империје. Велка Изложба, одржана 1851. године, на којој су посетиоцима били доступни различити примерци из сваке од колонија, најчувенији је пример представљања империјалне моћи и богатства.

Људска бића, која су долазила из колонија, у Европи су такође излагана као необичне реткости. Познат је пример "Хотентотске Венере" Саре Бартман (Sara Baartman) из јужноафричког племена Хотентота, која је приказивана као различита пошто је облик њеног тела био другачији од телесне грађе западне жене. Према томе, народи освојених колонија нису се приказивали само као егзотични, већ и као еротични. Извештаји о староседеоцима често осликавају сексуализованог другог, рецимо, као Курцову (Kurtz)[18] анималну, но опет прелепу и примамљиву афричку љубавницу, или као бестијалну Берту Мејсон (Bertha Mason), која не персонификује *Анђела дома* (*Angel of the House*). (Видети и феминистичко размишљање Вирџиније Вулф /Virginia Woolf/ о овом викторијанском концепту). Недаће експанзије претворене су у спектакл, а суровост потчињавања игнорисана је излагањем егзотике у европским метрополама (Huggan 2001).

Европљани који су путовали у колоније често су се враћали са причама о егзотичним искушењима. *Момци Њујорка* (*Boys of New York*) објавили су 1887. године причу о дечаку, мађионичару, који је на путу по Африци пратио новинара Хенрија Мортона Стенлија (Henry Morton Stanley); тамо је потом заробљен и одведен до Замбезија, великог афричког поглавице. Године 1836. Елиза Фрејзер (Eliza Fraser) и њен муж капетан нашли су се, након бродолома, на североисточној обали Аустралије у раном стадијуму њене колонијалне историје, насукани на острво које је постало познато као Острво Фрејзер, где су их као заробљенике држали урођеници. Елизина авантура и даље се сензационализује на филму, рецимо, у адаптацији Тима Барстала (Tim Burstall) из 1976. године. Рани сензационалистички, популарни извештаји о овом догађају, као и Елизино појављивање у јавности пошто је успела да побегне, представљају је као недужну европску жртву колонијализма, а урођенике као окрутне дивљаке.

Краљица Викторија наводно је такође изразила интересовање за егзотично и пре Велике Изложбе. Прича се да је 1839. године млада Викторија показала извесно интересовање за насилно искоришћавање које су спроводили Разбојници Индије, пошто је чула да ће

[18] Главни јунак у роману Џозефа Конрада *Срце таме* (*Прим. прев.*)

ускоро бити објављен роман Филипа Медоуса Тејлора (Philip Meadows Taylor) *Исповест разбојника* (*Confessions of a Thug*). Ове приче о "првом контакту" имале су велики утицај на Запад и његову идеју империје, и оне, штавише, пружају доказ да је Запад говорио у име других у империјалном добу, али само за себе.

Иако демистификовање или де-егзотизовање не-европских култура представља императив постколонијализма, Европа је *фабриковала* "другост" у 19. веку и све што је постојало ван Европе, приказивано је као мистериозно. Као постколонијални појам, егзотичност може да се тумачи као процес у коме је егзотично "припитомљено", иако су се места, објекти и људи са ван-европских подручја и даље приказивани као необични. Грејем Хаган (Graham Huggan) даје следеће објашњење: "Ако је егзотичност *доспела* у 'средиште', њено је порекло и даље на културним маргинама или, прецизније речено, у робном дискурсу о културној маргиналности" (Huggan 2001: 20). Осцилирање између опозитних полова оног домаћег и оног мистериозног захвата значење егзотичног у 19. веку. Хаган тврди да би "потпуно припитомљавање егзотичног поништило његову моћ да изненађује" (2001: 14). Према томе, Европа је била безбедно "зачињена" егзотиком у свом домаћем окружењу. Она је натурализована док је остатак света егзотизован, при чему је доминантна култура дефинисала маргиналну сопственим појмовима. Овај појам се није користио једино у Европи; народи колонизованих земаља почели су да доживљавају сопствено окружење као егзотично, под утицајем цивилизујућих мисија са запада. Можда на овај начин може да се објасни и развој туризма као безбедне и предвидиве варијације истраживања у империјалном добу. "Егзотичност", тврди Хаган, " чини различитост привлачном, штитећи притом оне који се за њу интересују од сувише блиског уплитања" (2001: 22).

Амбер Бојд

(*Превод с енглеског језика: Данка Рађеновић*)

ДИЈАСПОРА

Античка реч "дијаспора" је стекла врло одређен модерни смисао захваљујући томе што је била од неочекиване користи за национализам и субалтерни империјализам касног деветнаестог века. Она остаје трајни саставни део сталних пост-шок стања, која продукују политички пројекти попут оних у Палестини и другде. Уколико бисмо могли да је ослободимо асоцијација које је повезују са ауторитетом, она би могла понудити семење које би донело плодове у борби да се разуме ново друштво новог миленијума, друштво у ком су расељавање, бег, егзил и присилна миграција вероватно баш они бли-

ски и периодични социјални феномени који трансформишу оквир у ком би требало сагледати идентитет.

Дијаспора је екстра-национални термин, који одступа од тоталитарности и амбиције речи "глобално" и доприноси анализирању интеркултурних и транскултурних процеса и форми. У савременом политичком животу она има екстра – иако спорна – оптицај, као део новог речника који у друштвеним наукама региструје формативну и конститутивну моћ простора, просторности, удаљености, путовања и покрета, које су некоћ обухватали време, временитост, фиксираност, укорењеност и седентарност (Clifford 1994, Boyarin and Boyarin 1993, Alcalay 1993, Cohen 1992).

Термин "дијаспора" отвара историјски и емпиријски јаз између места пребивања и места припадања. Ово надаље води новој опозицији. Свест о дијаспоричној афилијацији у супротности је са специфично модерним структурама и видовима моћи којима управљају институционално сложене националне државе. Дијаспорична идентификација постоји изван, а понекад и у супротности са политичким формама и правилима модерног грађанства. Национална држава се увек представљала као институционално средство да се оконча расипање дијаспоре, као што је био случај при оснивању државе Израел. С једне стране комуникативног круга, ово се може постићи асимилацијом оних који не припадају одређеном простору. С друге стране, сличан се исход остварује планирањем њиховог повратка на место порекла. Тако се може повратити темељна равнотежа између Природе и грађанског друштва.

У оба случаја, управо ће национална држава изненадно окончати просторни и временски поредак живота дијаспоре. Тежње и амбиваленција дијаспоре преображавају се у прост и недвосмислен егзил, чим постане могуће једноставно помирење са местом привременог боравка или са местом порекла. Неке, иако не све верзије свести о дијаспори, наглашавају могућност и пожељност повратка. Оне могу, али не морају препознати потешкоће таковог геста. Степен у ком је повратак доступан или пожељан омогућује вредан поредбени момент у типологији и класификацији историјâ и политичких покрета дијаспоре.

Дијаспори недостају модернистичке и космополитске асоцијације које прате реч "егзил", од кога се дијаспора пажљиво одваја, нарочито у јеврејским историјама са којима се термин дијаспора најчешће преплиће. Требало би обратити пажњу на то да термин овде задржава облик у плуралу – *дијаспоре* – пошто је идеја дијаспоре добила мноштво различитих резонанци у јеврејским културама изван и унутар Европе, пре и после оснивања државе Израел.

У позадини дела многих модерних тамнопутих мислилаца западне хемисфере, који су страствено тежили томе да идеју дијаспоре

из њеног јеврејског контекста прилагоде специфичним пост-ропским околностима у којима су живели, стоји Еквијанов (Equiano) осећај за везе између црнаца и Јевреја. Многи су развили концептуалне схеме и политичке програме у циљу афилијације дијаспоре (и њене негације), много пре него што су пронашли одговарајући назив за специфичну емотивну и политичку логику која управља тим операцијама. У касном деветнаестом веку дело тамнопутог писца и мислиоца, националисте Едварда Вилмота Блајдена (Edward Wilmot Blyden), представља другу важну тачку сличног интеркултурног трансфера. И сам Блајден је био "повратник" у Африку из данских западно-индијских острва преко Сједињених Америчких Држава. Он је сопствено искупљујуће укључивање у живот слободне националне државе Либерије и у њене образовне механизме осмислио ослањајући се на тумачења јеврејске историје и културе, посредством блиског личног и интелектуалног односа са Јевреjима и јудаизмом. Задивљен оним што описује као "онај чудесни покрет назван Ционизам", он 1898. године покушава да скрене пажњу "мисаоних и просветљених Јевреја на велики континент Африку – не само на њена северна и јужна подручја, већ и на њене средишње тропске области", зато што ће тамо пронаћи "религиозне и духовне тежње сличне њиховим сопственим" (Blyden 1898: 23).

Ометање хармоније људи и места

Када смо процењивали моћ корена̂ и укорењености као темеља идентитета, сусрели смо се и са силом "органског", као могућим начином искивања неугодне везе између сукобљених домена Природе и Културе. Корени, тло, пејзаж и природне лепоте коришћени су тако да нација и грађанство делују као природни, а не друштвени феномени – спонтан израз специфичности, очит у дубокој, унутрашњој хармонији између људи и места њиховог пребивања. Дијаспора је корисно средство за превредновање идеје суштинског и апсолутног идентитета, управо зато што је неспојива са тим детерминистичким начином мишљења.

Реч дијаспора у блискоj је вези са идејом посејаног семена. То етимолошко наслеђе представља, међутим, спорну баштину и благослов који није благослов. Оно од нас захтева да вреднујемо значај тог раштркавања у односу на претпостављену јединственост онога што се расипа. Дијаспора уводи у игру важну напетост између овде и тамо, онда и сада, између семена и вреће, пакета или џепа и семена у земљи, плоду или у телу. Усредсређујући се у једнакој мери на истост унутар различитости и различитост унутар истости, дијаспора ремети претпоставку по којој се политички и културни идентитет може разумети у аналогији са међусобно неразлучивим зрнима, смештеним у заштитне махуне затвореног сродства и подврсног бића. Да ли

се може замислити, како би један сложенији и еколошки деликатнији смисао органског могао постати предност у критичком мишљењу идентитета?

Замислимо сценарио у ком слична, иако не у потпуности идентична семена пуштају корење на различитим местима. Биљке исте врсте се ретко не могу у потпуности разликовати; Природа нема обичај да клонира. Тло, исхрана, непријатељи, заразе и опрашивање варирају једнако непредвидиво као и временске прилике; годишња доба се мењају исто као и клима која се може одредити према различитим ступњевима – микро, али и макро и мезо. Дијаспора нам пружа значајне трагове и наговештаје о томе како бисмо могли да разрадимо друштвену екологију културног идентитета и идентификације, која нас веома удаљава од ранијег дуализма генеалогије и географије. Притисак да се повезујемо, сећамо или заборављамо може варирати у зависности од политичке и економске атмосфере. Супротно морским струјама, време се не може прецизно предвидети. Најзад, рад откривања порекла тежи је на неким местима и у неким временским периодима. Уколико смо спремни да усвојимо ово теже аналитичко становиште, онда прослављани "ефект лептира", по којем малене, готово неважне силе, пркосећи конвенционалним очекивањима, могу изазвати непредвиђене, веће промене на другим локацијама, постаје нешто уобичајено. Беспрекорно пропагирање културних обичаја и стилова постаје у радикалном смислу контингентно тамо где географија и генеалогија почињу да сметају једна другој. Тада смо упућени на спорне границе "расе", етницитета и културе. Дијаспора нас уводи у спор међу онима који се слажу да "смо мање-више оно што смо били", али се не могу сложити око тога да ли је оно мање или оно више пресудно у савременим политичким и историјским прорачунима.

Де-натурализација нације и рода

Репродуктивни момент дијаспоре отвара и друга неугодна питања. У недавној расправи о неким савременим приступима идеји дијаспоре и њеном односу према маскулинизму, Стефан Хелмрајх (Stefan Helmreich /1993/) идентификује процесе културне репродукције и трансмисије на које дијаспора скреће пажњу, будући да је родно-специфична у радикалном смислу. Он наглашава блиске етимолошке везе између речи *дијаспора* и *сперма*, као да њихова заједничка спона с грчком речи *спеиреин*, што значи посејати или разбацати, и даље квари савремену примену појма, такорећи, изнутра. Овај се аргумент може тестирати и контекстуализовати ако уведемо један други сродан термин, реч *спора*, специфичну ћелију која код многих биљака и микроорганизама води такозваној асексуалној репродукцији (Schiebinger 1993). Да ли би ово алтернативно спајање могло за-

компликовати схватање по којем је дијаспора увек уписана као маскулинистички троп, те се стога не може ослободити од љаге *андроцентризма* (усредсређеност на мушкарца), где су га и сместили модерни национализам и религијске концепције етничке особености које с њим коегзистирају без проблема?

Идеја дијаспоре постаје део критике апсолутистичких политичких сензибилитета, нарочито критике која се артикулише око тема нације, "расе" и етницитета. Било би претерано оштро сугерисати да је она затрована токсинима мушке доминације ишта више до другим хеуристичким терминима у настајућем речнику транскултурне критичке теорије. Нема никаквог разлога да се мушка линија привилегује у односу на непристајање путем онога што се назива "ризоморфни принцип". Ово је начин да се изнова промисли идеја корена. Она се суочава са стварним сложеностима природног света и одбацује његову идеализацију:

> Бити ризоморфан значи производити лозице и филаменте које изгледају као корени, или, још боље, повезивати се са њима пробијајући стабло, али тако да се они отворе за нове употребе. Уморни смо од дрвећа. Требало би да престанемо да верујемо у дрвеће, корене и коренке. Због њих смо исувише патили. Целокупна дрволика култура, од биологије до лингвистике, заснована је на њима (Deleuze and Guattari 1988: 15).

Тамо где одвајање, време и удаљеност од места порекла или средишта суверености компликују симболизам етничке и националне репродукције, страхови од граница и међа истости могу навести људе да потраже сигурност у светости отеловљене разлике. Родне разлике постају изузетно важне у процесу изградње нације, јер су знак неодољиве природне хијерархије која се налази у центру грађанског живота. Нечисте силе националистичке *био*-политике укрштају се на телима жена које су оптужене за репродукцију апсолутне етничке разлике и продужење крвне линије. Интегритет нације постаје интегритет њеног маскулинитета. Она заправо и може бити нација само ако се успоставља и репродукује исправна верзија родне хијерархије. Породица је кључни фактор ове операције. Она повезује мушкарце и жене, младиће и девојке, у шири колектив спрам ког се они морају оријентисати уколико желе да се домогну отаџбине. Опис марша Афро-американаца до Вашингтона 1995. године савременог афро-америчког вође Луиса Фаракана (Louis Farrakhan), министра Исламске нације, симболизује трајну моћ свих ових разноликих начина мишљења о нацији и роду. Он је овај марш схватио као чин ратовања посредством којег се могло проценити стање алтернативне националне мушкости мањине:

> Ниједна нација не заслужује поштовање тиме што у рату жене шаље у ровове, а мушкарце оставља код куће да кувају. Свака нација која одлази у рат, тестира мушко ткиво нације. И заиста, одлазак у Вашингтон, да би се тражила правда за наш народ, исто је што и одлазак у рат (у: Linzer 1995: 66).

Ако нација треба да се припреми за рат, репродуковање грађана-војника будућности није нешто што се може препустити случају или хиру. Фаворизовано институционално окружење за ову менажеријску активност поново омогућује породица. Породица није ништа мање до пробни камен конструкције и подизања нације. Овај страховити наратив води фашизму и његовим препознатљивим митовима о поновном рађању нације после периода слабости и декаденције (Griffin 1993).

Дијаспора оспорава ову слику идентитета и начине на који он функционише, вреднујући односе који су шири или ужи од различитих облика сродства које подржава нација-држава, чиме такође допушта и амбивалентнији однос према нацији. Ови не-национални импулси у идеји дијаспоре понекад су водили дестабилизујућим и субверзивним учинцима. Они се појачавају када се појам дијаспоре дода *антиесенцијалистичким* схватањима о начину формирања идентитета. Ради се, наиме, о одлучном одустајању од примордијалних идентитета које успоставља било Природа било Култура. Уколико прихватимо консеквенце идеје дијаспоре, наше разумевање идентитета истицаће, уместо тога, контигенцију, неодредивост и конфликт. Ако дијаспору вреднујемо више него принудну једногласност нације, овај појам и постаје експлицитно анти-националан. Та је промена везана за преображај познате, једнообразне идеје о дијаспори као о катастрофалном али простом расипању, које се догађа у неком изворном моменту што се може идентификовати и понављати – што изазива трауму.

Дијаспора се може искористити да се уведе другачији модел, ближи оном који можемо пронаћи у теорији "хаоса", у којој су променљиве, "чудне тачке привлачности" (*strange attractors*), једине тачке крхке стабилности усред друштвене турбуленције и културног флукса. Важност ових чворних тачака погрешно се разуме, ако се оне препознају као одвећ фиксирани локални феномени. Оне нам омогућавају да опажамо идентитет у покрету – како кружи мрежом коју оне конституишу. Тамо где реч дијаспора постаје појам, оне могу оцртати нова разумевања сопства, истости и солидарности. Ове мреже, међутим, не имплицирају постојање сукцесивних ступњева у генеалошком схватању сродничких односа – грана на једном једином породичном дрвету. Овде једно не рађа друго у низу етничке телеологије. Нити су они станице на неком линеарном путовању, чију би дестинацију представљао идентитет. Они сугеришу постојање је-

дног другачијег модуса повезивања међу облицима микро-политичког делања, који се испољавају у културама и покретима отпора, и преображаја и других политичких процеса, који су видљиви на другачијој, већој скали. Њихова плуралност и регионалност вреднује нешто више од одложеног стања друштвеног жаљења прелома какви су егзил, губитак, бруталност, стрес и присилно одвајање. Они наглашавају једно неодређеније и, неки би рекли, модернистичко стање духа, у ком степен отуђености од родног места и типови културног удаљавања могу да пруже извесне увиде и да створе извесно задовољство стајући на пут бригама због складности нације и стабилности њеног имагинарног етничког или културног језгра.

Другачије форме политичког деловања искрсле су да би се створиле нове могућности и нова задовољства, тамо где расути људи препознају ефекте просторне дислокације као покушај да се питање о пореклу учини проблематичним. Оне се могу развити до прихватања могућности да више нису оно што су биле некад и да стога не могу премотати траку своје културне историје. Идеја дијаспоре нас охрабрује да ригорозно али опрезно наставимо путевима који не привилегују модерну националну државу и њен институционални поредак над суб- и супранационалним обрасцима моћи, комуникације и сукоба који они дисциплинују, регулишу и којима управљају. Појам простора се и сам трансформише када се посматра у светлу комуникативног тока који је расутом становништву омогућио да разговара, а у скорије време чак и да синхронизује важне елементе својих друштвених и културних живота.

Мењајуће исто

Оно што је афро-амерички писац Лирој Џонс (Leroi Jones) једном назвао "мењајуће исто", пружа нам користан мотив којим можемо допунити и проширити идеју дијаспоре. Ни механицистички есенцијализам, који је исувише скрупулозан да би допустио могућност разлике у истости, ни лења алтернатива која анимира тобоже стратешку разноврсност есенцијализама, не пружају нека корисна решења неуредним покушајима разраде дијаспоричних идентитета. Они су креолизовани, синкретизовани, хибридизовани и хронично нечисти културни облици, нарочито уколико су им корени у дослуху са рационализованим терором и расно одређним разумом. Ово "мењајуће исто" није нека непроменљива суштина која потом постаје затворена у спољашњост променљивог лика, са којом је каузално везана. Оно није знак неког непрекинутог, интегралног "унутра", заштићеног камуфлажном љуском. Фраза "мењајуће исто" означава проблем политике дијаспоре и обухвата дистинкције поетике дијаспоре. Исто је присутно, но како се оно може другачије замислити до као есенција која генерише само пуко акцидентално? Исто се задржава без потребе да се поствари. Оно се бескрајно ре-продукује.

Оно се одржава и модификује тако да одлучно постаје не-традиционална традиција, јер ово није традиција која је затворена нити је пуко понављање. Инваријантно разнородна, дијаспора и политике слављења које она одређује, наводи нас да схватимо промењиве и покретне форме које могу редефинисати идеју културе мирењем с покретљивим и динамичним варијацијама.

Пол Гилрој

(*Превод с енглеског језика: Уна Поповић*)

ЈАВНО И ПРИВАТНО

"Јавни" и "приватни" домени политичке личности

Колонијалне силе са собом су донеле обесхрабрујуће филозофске, теолошке, поморске и трговачке традиције којима су се користиле како би оправдале окупацију и контролу. Најважнији аспект ових традиција јесте раздвајање јавног од приватног, појединачног од општег, људског од божанског, породице од државе, као и мушког и женског домена искуства и деловања.

Западна филозофска традиција

У западним филозофским и политичким традицијама *јавна сфера* полиса, државе, града или републике представља домен у чијем оквиру људи прихватају или оспоравају законе, уговоре, споразуме или принципе заједнице који управљају приватним и друштвеним владањем. Према Аристотелу, човек је "по природи животиња предодређена да живи у полису". *Приватна сфера*, дефинисана огњиштем и кућом, остаје простор породичног, спокоја и идентитета појединца. Породица, као првобитна и непосредна друштвена јединица, формира основни простор у којем се развија понашање, природа и моралност. Јавну сферу полиса и духовну сферу породице дефинише присуство одређених особа. Наиме, док је јавна сфера била домен западног мушког субјекта, приватна сфера припада супругама, кћерима, сестрама које су одговорне за преношење традиције (као што је одавање почасти мртвима), одржавање свете ватре кућног олтара и здраво подизање деце. Мушкарци су такође били очеви, синови, мужеви и браћа у породици, али их те улоге нису пратиле у домену јавног живота где су историја, заједница и држава захтевале узајамно признање и напредовање према рационалним и универзалним циљевима.

Представа о инхерентним карактеристикама мушкараца и жена била је одлучујућа за смештање мушкараца и жена у различите домене. *Мушкарци* отеловљују рационалност, мишљење, без-осећајност, праведност, критичко расуђивање, објективност, стогост, инди-

видуалност и склоност ка насиљу и стицању. *Жене* оличавају осећања, несталност, лукавост, чедност, субјективност, духовност, посесивност, префињеност, врлину, зависност, чулност и крхку сексуалност. Противречна природа ових квалитета појачала је јединство и рационалност мушког, сведочећи истовремено о несталности и фрагментарности женског, те стога и о њеној природној неспособности за јавни живот. Према Аристотелу, грађани су "интегрални делови" полиса, док су жене, деца, робови, занатлије и радници само његови "неопходни услови".

Раздвајањем јавног од приватног и мушког од женског, *породица* постаје инхерентно натурализована, деполитизована и губи историјски карактер. Легална и морална хетеросексуална заједница установљује се као нешто што претходи историји (историја се одиграва само када мушкарац напусти дом), и што је изван историје. Хетеросексуалност, друштвени, економски и политички разлози за законско утемељење институције брака, као и морални статус који се приписује овој заједници, није тема историјског проучавања, нити је отворена за промену или раскринкавање. Уз историју, раздвајање јавног и приватног има утицаја на моралност. По Аристотелу, полис је највише добро, "сврховито и савршено удруживање". Грађански статус не даје по себи моралну врлину, али се она достиже кроз промишљање и учешће у политичком животу. Конкретна позиција жена и деце у домаћинству омогућавала им је да узимају удела у добру, но не и да га сами достигну или стекну. За Хегела се природна различитост полова преводи у етичку различитост. У пукој "природној егзистенцији" породице, жена остаје "објекат" мушке жеље која "превазилази" њихову способност за рационалну, самосвесну индивидуалност посредством активног учешћа у етичком поретку, манифестованом у "актуалности" државе. Оне су стога, по Аристотелу, "природно потчињене". Раздвајање јавног као политичке сфере, и приватног као аполитичне сфере, које подразумева да се важније јавно удруживање одиграва у полису, а мање значајно приватно удруживање у породици, одјекује делима западних филозофа попут Русоа, Адама Смита, Канта, Лока, Хјума, Ничеа и Хегела. Док Макијавели експлицитно одваја моралност од јавног живота и фокусира се на моћ, Хегел удељује божанске законе женама и породици, док људски закони припадају рационалној држави.

Индијски националистички одговор на јавно питање

У колонијалном и постколонијалном контексту, јавна и приватна сфера добијају другачији облик. Експанзија европских модерних држава у оријенталне империје преобразила је домен јавне сфере. Западни мушки субјект, вођен принципима "моралног добра" (Аристотел) и "рационалне самосвесне индивидуалности" (Хегел), суочио се

с противречношћу: како оправдати ропство, репресију и експлоатацију мушкараца староседелаца у колонијама који су, као мушкарци били рационални, индивидуални и супериорни у односу на жене, те отуда једнако заслужују слободу и достојанство? На овом месту категорије мушкараца и жена добијају расни предзнак, а јавни и приватни домен постаје реконфигурисан у светлу колонијалних и националистичких пројеката.

Ова је реконфигурација подразумевала истовремено ефеминизовање и хиперсексуализацију бенгалских Хиндуса које су спроводили британски колонизатори у циљу натурализовања британског патријархата. Повлачење паралела међу одликама британских жена и бенгалских мушкараца доказивало је да су и једни и други неспособни за учешће у јавној, политичкој сфери (Chatterjee 1993: 33-68). Статус индијских жена у индијској традицији послужио је као кључ овог процеса ефеминизације. Реагујући на то, индијски националисти, од којих су многи стекли западно образовање, прихватили су супериорност запада у јавној сфери рационалности, прогреса, безличне бирократије и модернизације, али су задржали културну превласт у приватној, духовној сфери која је традиционално била домен индијских жена.

Род и нација

По Парти Чатерји (Partha Chatterjee), индијски националистички пројекат укључивао је "идеолошко оправдање за селективно присвајање западне модерности", и тај процес до данас није окончан. Усредсређујући се на обичаје као што су *сати*,[19] уговорени бракови и *пурдах*,[20] колонизација показује "уображене симпатије према неслободној и подјармљеној женскости у Индији, (посредством чега је) колонијални ум био у стању да преобрази улогу индијске жене у знак инхерентно потлачене и неслободне природе целокупне културне традиције земље" (*исто*: 118). Националисти су тражили специфично место отпора за индијски културни идентитет, борећи се истовремено за независну националну државу. У средишту овог националистичког пројекта налази се установљена дихотомија држава/дом или духовно/материјално.[21]

---

[19] Обичај у Индији који изводи удовица која се добровољно спаљује на сахрани свог супруга, као знак оданости према њему (*Прим.прир.*).

[20] Од *парда* (вео) – изоловање жена од јавности међу муслиманима и Индијцима, посебно у Индији (*Прим.прир.*).

[21] Материјално/духовна дихотомија, према којој су појмови свет и дом подударни, има веома специфичан значај за националистичке умове. У друштвеној сфери је европска моћ савладала не-Европске народе захваљујући својој супериорној материјалној култури и подјармила их. Али, као што су националисти изја-

Према Чатерји, модерна Бенгали Хиндускиња образована је у класичној Хинду литератури, преко које јој је усађена врлина "уредности, штедљивости, чистоте, личног осећаја одговорности, практичне вештине писмености, рачунања, хигијене и способности да се домаћинство води према новим физичким и економским условима које намеће спољашњи свет. За то јој је неопходно да има и некакву представу о свету изван куће, на који може да се одважи све док се тиме не угрожава њена женскост. Овај критеријум, кога сада краси карактеристично националистички садржај, омогућио је размештање граница дома у односу на физичке међе, које је раније дефинисао *пурдах*, ка флексибилнијем, али ништа мање културолошки ограниченом, домену који одређују *разлике* између друштвено прихватљивог понашања мушкараца и жена. Једном када је суштинска женственост жена фиксирана у светлу извесних културно видљивих духовних својстава, оне су могле да пођу у школу, да путују јавним превозом, да гледају јавне забавне програме, а понекад чак и да раде ван куће" (*исто*: 130, курзив у оригиналу).

Овај "домен одређен разликама" за Бенгали Хиндускињу средње класе јасно је обележавао "супериорност у односу на западну жену за коју је образовање представљало само стицање материјалних вештина за одмеравање снага са мушкарцима у спољашњем свету, што је морало водити губитку женских (духовних) врлина; супериорност над претходном генерацијом жена у сопственим домовима, којима је тлачитељска и дегенеративна друштвена традиција одрицала могућност да буду слободне; и супериорност над женама ниже класе које су биле културно неспособне да вреднују врлину слободе" (*исто*: 129). У овом пројекту категорија жене као такве није се могла мислити као нешто што имплицира општу ознаку, пошто је само одређени тип жене репрезентовао идеал. У односу према колонијалној Индији, "агон деколонозације" пронашао је свој језик кроз веома

вили, она ипак није успела да колонизује унутрашњи, суштински идентитет истока, који лежи у његовој другчијој и супериорнијој духовној култури. Овде је Исток био не-доминатан и господар своје судбине. Али у току фазе националне борбе била је кључна потреба за заштитом, очувањем и јачањем унутрашњег језгра националистичке културе и њене духовне суштине. Никакво настојање колонизатора не сме бити дозвољено у том унутрашњем уточишту. У свету, имитација и прилагођавање западним нормама је била нужност; у дому, оне су биле исте снаге за уништавање самог човековог идентитета. Једном када је упоређено ово ново значење дихотомије дом/свет са идентификацијом друштвених улога према роду, добијамо идеолошки оквир унутар кога национализам даје одговор на женска питања. националистичка парадигма је обезбеђивала идеолошки принцип за селекцију. То није било порицање модернитета већ покушај да се модерност учини конзистентном са националистичким програмом (Chatterjee 1993: 121).

исцрпне конструкције викторијанске и индијске женствености. Оне нису артикулисане у домене стварне историје или као конструкције установљене самим процесом диференцијације, већ су задржале симболичку и метафоричну улогу жена као "унутрање природе" нације. У овај унутрашњи домен жена инвестира се потреба за очувањем светости националне културе. Под паском веће слободе, ова "национална одлука" служила је томе да се изостави проблематичан статус жена, како као учесница у колонијалној власти, тако и њихових традиционалних улога супруга и мајки, која се под патронажом хиндуизма обележавала као *стридхарма*. Потенцијалне последице гласа независних жена садржане су у самом националистичком вокабулара отпора.

Намита Госвами

(*Превод с енглеског језика: Маја Ликар*)

СЕЛЕКТИВНА БИБЛИОГРАФИЈА

Adam, I. and H. Tifflin (eds.) 1991. *Past the Last Post: Theorizing Post-Colonialism and Post-Modernism*. New York: Harvester Wheatsheaf.

Adams, D. 2003. *Colonial Odysseys: Empire and Epic in the Modernist Novel*. Ithaca: Cornell UP.

Ahluwalia, D.P.S. 2000. *Politics and Post-Colonial Theory: African Inflections*. London: Routledge.

Ahmad, A. 1995. The Politics of Literary Postcoloniality. *Race and Class* 36.

— 1996. *Lineages of the Present: Political Essays*. New Delhi: Tulika.

Alatas, S.H. 1977. *Myth of the Lazy Native: A Study of the Image of the Malays, Filipinos and Javanese from the 16th to the 20th Century and its Function in the Ideology of Colonial Capitalism.* London.

Alcalay, A. 1993. *After Jews and Arabs: Remaking Levantine Culture*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Alva, J. J. K. de. 1995. The Postcolonization of the (Latin) American Experience: A Reconsideration of "Colonialism", "Postcolonialism" and "Mestizaje". U G. Prakash (ed.) *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton: Princeton University Press.

Angus, I. 1997. *A Border Within: National Identity, Cultural Plurality, and Wilderness*. Montreal, Quebec: McGill Queen's University.

Appiah, K. A. 1991. Is the Post- in Postmodernism the Post- in Postcolonial. *Critical Inquiry* 17(2): 336-57

— 1992. *In My Father's House: Africa in the Philosophy of Culture.* New York: Oxford University Press.

Appleby, J., E. Covington, D. Hoyt, M. Latham and A. Snieder (eds.) 1996. *Knowledge and Postmodernism in Historical Perspective*. New York: Routledge.

Appadurai, A. 1990. Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy. *Public Culture* 2(2): 1-24.

— 1991. Global Ethnoscapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology, u *Recapturing Anthropology*. Santa Fe: School of American Research. 191-210.

— 1996. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Asad, T. (ed.) 1973. *Anthropology and the Colonial Encounter*. London: Ithaca.
Ashcroft, B., G. Griffiths and H. Tiffin. 1989. *The Empire Writes Back: Theory and Practice in Postcolonial Literatures*. New York: Routledge.
— 1995. *The Post-Colonial Studies Reader*. New York: Routledge.
— 2003 [1998]. *Key Concepts in Postcolonial Studies.* New York: Routledge.
Bahri, D. 1995. Once More with Feeling: What Is Postcolonialism?. *Ariel: A Review of International English Literature* 26(1).
— 1997. Marginally Off-Center: Postcolonialism in The Teaching Machine. *College English* 59(3).
Bahri D. and M. Vasudeva (eds.) 1996. *Between the Lines: South Asians and Post-Coloniality*. Philadelphia: Temple University Press.
Balibar, E. and E. Wallerstein. 1991. *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities*. London: Verso Publications.
Barker, F. and P. Hulme. 1994. *Colonial Discourse, Postcolonial Theory*. New York: Manchester University Press.
Barker, F., P. Hulme and M. Iverson (eds.) 1998. *Cannibalism and the Colonial World.* Cambridge: Cambridge University Press.
— 1985. *Europe and Its Others*. University of Essex Press.
Bartolovich, C. 2000. Global Capital and Transnationalism. U: Schwarz and Ray (eds.), *A Companion to Postcolonial Studies*. Malden: Blackwell. 126-161.
Benson, E. 1994. *Encyclopedia of Post-Colonial Literatures in English*. London: Routledge.
Bernal, M. 1987. *Black Athena, vol. 1*. London: Free Association Press.
— 1991. *Black Athena, vol. 2*. London: Free Association Press.
Best, S. and D. Kellner. 1991. *Postmodern Theory: Critical Interrogations.* New York: Guilford.
— 1997. *The Postmodern Turn*. New York: Guilford.
— 2001. *The Postmodern Adventure*. New York: Guilford.
Bhabha, H. 1990. *Nation and Narration*. New York: Routledge.
— 1994. *Locations of Culture: Discussing Post-Colonial Culture*. London: Routledge. [Homi Baba, *Smeštanje kulture*, Beogradski krug, Beograd 2004, prevod sa engleskog Rastko Jovanović].
— 1995. Cultural Diversity and Cultural Differences. U: Ashcroft et al.
Blaut, J. M. 1993. *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. New York: Guilford.
Blunt, A. and G. Rose (eds.) 1994. *Writing Women and Space: Colonial and Postcolonial Geographies*. New York: Guilford.
Blyden, E. W. 1898. *The Jewish Question*, Liverpool: Lionel Hart and Co.
Boyarin, D. and J. Boyarin. 1993. Diaspora: Generation and the Ground of Jewish Identity. *Critical Inquiery* 19.
Brantlinger, P. 1988. *Rule of Darkness: British Rule Literature and Imperialism, 1830-1914*. Ithaca: Cornell University Press.
Brydon, D. and H. Tiffin (eds.) 1993. *Decolonising Fictions*. Sydney: Dangaroo Press.
Butler, J. and J. W. Scott (eds.) 1992. *Feminists Theorize the Political*. London: Routledge. [Džudit Batler i Džoan Skot, *Feministkinje teoretizuju političko*, Centar za ženske studije, Beograd, u štampi, prev. Adriana Zaharijević].
Cabral, A. 1979. *Unity and Struggle: Speeches and Writings of Amilcar Cabral*. New York: Monthly Review Press.
Campbell, J. 1997. *Arguing with the Phallus: Feminist, Queer and Postcolonial Theory: A Psycoanalytic Contribution.* Atlantic Highlands, NJ: Humanities P International.
Cannadine, D. 2002. *Ornamentalism: How the British Saw Their Empire*, Oxford: Oxford University Press.

Carberry, J. 1999. *Child of Happy Valley: A Memoir*. London: Heinemann.
Carrier, J. ed. 1995. *Occidentalism: Images of the West*. Oxford, UK: Clarendon P.
Césaire, A. 1972. *Discourse on Colonialism.* Trans. Joan Pinkham. New York: Monthly Review Press.
Chambers, I. and L. Curti (eds.). 1996. *The Post-Colonial Question: Common Skies, Divided Horizons*. New York: Routledge.
Chatterjee, P. 1993. *The Nations and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories.* Princeton: Princeton University Press.
— 1993b. *Nationalist Thought and the Colonial World: a Derivative Discourse?* Minneapolis: University of Minnesota Press.
Chaturvedi, Vinayak, ed. 2000. *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial*. London: Verso.
Chow, R. 1992. Between Colonizers: Hong Kong's Postcolonial Self-Writing in the 1990s. *Diaspora* 2(2): 151-170.
— 1993. *Writing Diaspora: Tactics of Intervention in Contemporary Cultural Studies*. Bloomington: Indiana University Press.
— 1995. The Fascist Longings in Our Midst. *Ariel* 26(1): 23-50.
Clark, S. (ed.) 1999. *Travel Writing and Empire: Postcolonial Theory in Transit*. London: Zed.
Clifford, J. 1994. Diasporas. *Cultural Anthropology* (summer).
Cohen, R. 1992. The Diaspora of a Diaspora: The Case of the Caribbien. *Social Science Information*, 31(1): 159-69.
Davis, A. Y. 1998. *The Angela Y. Davis Reader*. Malden: Blackwell.
Deleuze, G. and F. Guattari. 1988. *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. London: Athlone.
Dickens, D. R. and A. Fontana (eds.). s. a. *Postmodernism and Social Theory*. New York: Guilford Press.
Dirlik, A. 1994. The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism. *Critical Inquiry* 20(2): 328-356.
— 1997. *The Postcolonial Aura: Third World Criticism in the Age of Global Capitalism*. Boulder: Westview.
Donaldson, L. 2004. *Postcolonialism and Religious Studies: An Introduction*. New York: Palgrave Macmillan.
Du Bois, W. E. B. 1985. *Against Racism: Unpublished Essays, Papers, Addresses, 1887-1961*. Amherst: University of Massachusetts Press.
— 1997 [1903]. *The Souls of Black Folk*. Boston: Bedford Books.
During, S. 1987. Postmodernism or Postcolonialism Today. *Textual Practice* 1(1): 32-47.
Esedebe, P. O. 1994. *Pan-Africanism: The Idea and Movement, 1776-1991.* Washington: Howard University Press.
Eze, E. C. (ed.) 1997a. *African Philosophy: An Anthology*. Malden: Blackwell.
— 1997b (ed.). *(Post) Colonial African Philosophy: A Critical Reader*. Malden: Blackwell.
Fanon, F. 1965. *A Dying Colonialism*. New York: Grove.
— 1967. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove.
— 1968. *The Wretched of the Earth*. New York: Grove. [Fanon F. 1973. *Prezreni na svijetu*, Stvarnost, Zagreb]
— 1969. *Toward the African Revolution*. Trans. Haakon Chevalier. New York: Grove.
Featherstone, M. ed. 1990. *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage.
Foster, S. 1990. *Across New Worlds: Nineteenth-Century Women Travellers and Their Writings*. London: Harvester Wheatsheaf.

Gandhi, L. 1998. *Postcolonial Theory: A Critical Introduction.* Edinburgh: Edinburgh University Press.
Gates, H. L. Jr. (ed.) 1990. *Reading Black, Reading Feminist: A Critical Anthology.* New York: Meridian.
— 1984. *Black Literature and Literary Theory*. New York: Methuen.
Ghosh, A. 1990. *The Shadow Lines*. New York: Penguin.
— 1992. *In an Antique Land: History in the Guise of a Traveller's Tale*. New York: Vintage.
Gilroy P. 1987. *There Ain't No Black in the Union Jack.* London: Hutchinson.
— 1993. *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*. Cambridge: Harvard University Press.
— 1993. *Small Acts: Thoughts on the Politics of Black Cultures*. London: Serpent's Tail.
— 2000a. *Against Race: Imagining Political Culture Beyond the Color Line*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
— 2000b. *Between Camps: Race, Identity and Nationalism at the End of the Colour Line*. London: Allen Lane.
— 2002. "The End of Antiracism." In Philomena Essed and David Theo Goldberg, eds., *Race Critical Theories: Text and Context*, pp. 249-264. Malden & Oxford: Blackwell.
Graff, G. 1973. The Myth of the Postmodern Breakthrough. *Tri-Quarterly* 26: 383-417.
Griffin R. 1993. *The Nature of Fascism*. London: Routledge.
Guha, R. 1997. *A Subaltern Studies Reader, 1986-1995*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
Guha, R. and G. Ch. Spivak. 1988. *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press.
Harvey, D. 1989. *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
Hassan, I. 1987. *The Postmodern Turn: Essays in Postmodern Theory and Culture.* Columbus: Ohio State University Press.
Stefan, H. 1993. Kinship, Nation, and Paul Gilroy's Concept of Diaspora. *Diaspora: A Journal of Transnational Studies* 2(2): 243-249.
Hawley, J. C. (ed.) 2001. *Encyclopedia of Postcolonial Studies*. Westport: Greenwood.
hooks, bell. 1984. *Feminist Theory: From Margin to Center*. Boston: South End.
— 1990. *Yearning: Race, Gender, and Cultural Politics*. Boston, MA: South End.
— hooks, b. and C. West. 1991. *Breaking Bread: Insurgent Black Intellectual Life.* Boston: South End.
Huggan, G. 1994. *Territorial Disputes: Maps and Mapping Strategies in Contemporary Canadian and Australian Fiction.* Toronto: University of Toronto Press.
— 2001. *The post-colonial exotic: marketing the margins*. London: Routledge.
Hull, G. T., P. Bell Scott and B. Smith (eds.) 1982. *All the Women are White, All the Blacks Are Men, But Some of Us Are Brave: Black Women's Studies*. New York: The Feminist Press at The City University of New York.
James, C.L.R. 1994. *C.L.R. James and Revolutionary Marxism: Selected Writings of C.L.R. James, 1939-1949.* Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
Jameson, F. 1991. *Postmodernism or The Cultural Logic of Late Capitalism.* Durham: Duke University Press.
Jouvert: A Journal of Postcolonial Studies (College of the Humanities and Social Sciences, North Carolina State University, Raleigh, NC). Editor: Deborah Wyrick.

Kaplan, C. 1992. Resisting Autobiography: Outlaw Genres and Transnational Feminist Subjects. U: Smith & Watson (eds.), *De/Colonizing the Subject: The Politics of Gender in Women's Autobiography*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 115-138.

Karenga, M. 2002. *Introduction to Black Studies*. 3rd ed. Los Angeles: University of Sankore Press.

Keita, M. *Race and the Writing of History: Riddle of the Sphinx*. New York: Oxford University Press.

Kincaid, J. 1988. *A Small Place*. New York: Plume (Penguin).

Kutzer, M. D. 2000. *Empire's Children: Empire and Imperialism in Classic British Children's Books*. New York: Garland Publishing.

Jones L. 1967. *Black Music*, Santa Barbara: Quill.

La Capra, D. 1991. *The Bounds of Race: Perspectives on Hegemony and Resistance*. Ithaca: Cornell University Press.

Lewes, D. 2000. *Nudes from Nowhere: Utopian Sexual Landscapes*. Lanham: Rowman and Littlefield.

Linzer, L. 1995. *The Nation of Islam: The relentless record of hate, March 1994-March 1995*. Anti-Defamation League.

Loomba, A. 1998. *Colonialism/Postcolonialism*. New York: Routledge.

Loomba, A. and M. Okin (eds.) 1998. *Post-Colonial Shakespeares*. London: Routledge.

Mani, L. 1990. Multiple Mediations: Feminist Scholarship in the Age of Multinational Reception. *Feminist Review* 35: 24-41.

McClintock, A. 1992. The Angel of Progress: Pitfalls of the Term "Postcolonial". *Social Text* 31/32: 84- 98.

— 1995. *Imperial Leather: Race, Gender, and Sexuality in the Colonial Context.* New York: Routledge.

McClintock et al. (eds.) 1997. *Dangerous Liaisons: Gender, Nation, and Postcolonial Perspectives*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Memmi, A. 1965. *The Colonizer and the Colonized.* New York: The Orion Press.

Mishra, V. and B. Hodge. 1991. What is Post(-)colonialism? *Textual Practice* 5(3): 399-415.

Moore-Gilbert, B. 1997. *Postcolonial Theory: Contexts, Practices, Politics.* London: Verso.

Mohanty, C. T. 1991. Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. U Mohanty, Russo and Torres (eds.), *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press [Čandra Mohanti, Pod pogledom zapada, *Treći Program*, u štampi].

— 1992. Feminist Encounters: Locating the Politics of Experience. U Barrett & Phillips (eds.), *Destabilizing Theory: Contemporary Feminist Debates*. Stanford: Stanford University Press. 74-92.

Mohanty, C. T., A. Russo and L. Torres (eds.) 1991. *Third World Women and the Politics of Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.

Morrison, T. 1992. *Playing in the Dark: Whiteness and Literary Imagination*. Cambridge: Harvard University Press.

Mudimbe, V.Y. 1988. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy and the Order of Knowedge*. Bloomington: Indiana University Press and London: James Currey.

Mudrooroo, N. 1990. *Writing from the Fringe: A Study of Modern Aboriginal Literature.* Melbourne: Hyland House.

Nandy, A. 1983. *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self under Colonialism*. Delhi and Oxford: Oxford University Press.

Narayan, U. and S. Harding. 2000. *Decentering the Center Philosophy for a Multicultural, Postcolonial, and Feminist World.* Bloomington: Indiana University Press.
Nkrumah, K. 1965. *Neo-Colonialism: The Last Stage of Imperialism*. London: Panaf Books.
Olaniyan, T. 1992. Narrativizing Postcoloniality: Responsibilities. *Public Culture* 5(1): 47-55.
— 2000. Africa: Varied Colonial Legacies. U Schwarz and Ray (eds.), 269-281.
Parry, B. 1987. Problems in Current Theories of Colonial Discourse. *Oxford Literary Review* 9(1): 2-12.
— 1997. The Postcolonial: Conceptual Category or Chimera? *The Yearbook of English Studies* 27: 3-21.
Pérez, E. 1999. *The Decolonial Imaginary: Writing Chicanas into History*. Bloomington: Indiana University Press.
Prakash, G. (ed.) 1995. *After Colonialism: Imperial Histories and Postcolonial Displacements*. Princeton: Princeton University Press.
Quayson, A. 1997. *Strategic Transformations in Nigerian Writing: Rev. Samuel Johnson, Amos Tutuola, Wole Soyinka & Ben Okri* (Oxford / Bloomington & Indianapolis: James Currey / Indiana University Press.
— 2000. *Postcolonialism: Theory, Practice or Process?* Malden: Polity.
Quayson A. and D. T. Goldberg (eds.) 2002. *Relocating Postcolonialism*. Oxford: Blackwell.
Rabaka, R. 2001. Africana Critical Theory: From W.E.B. Du Bois and C.L.R. James's Discourse on Domination and Liberation to Frantz Fanon and Amilcar Cabral's Dialectics of Decolonization. Ph.D. dissertation, Temple University.
Malcolm X. 2002. Critical Theory: Philosophy, Radical Politics, and the African American Search for Social Justice. *Journal of Black Studies* 33(2): 145-65.
— 2003. W.E.B. Du Bois's Evolving Africana Philosophy of Education. *Journal of Black Studies* 33(3): 1-51.
Rajan, G. and R. Mohanram. 1995. *Postcolonial Discourse and Changing Cultural Contexts: Theory and Criticism*. Westport: Greenwood.
Rajan, R. 1993. *Real and Imagined Women: Gender, Culture and Postcolonialism.* New York: Routledge.
Rattansi, A. 1997. Postcolonialism and Its Discontents. *Economy and Society* 26(4): 480-500.
Sadar, Z. 1998. *Postmodernism and the Other: The New Imperialism of Western Culture.* London: Pluto Press.
Said, E. 1978. *Orientalism.* London: Routledge. [Said E. 2000. *Orijentalizam*, XX vek, Beograd, prev. Drinka Gojković].
— 1994. *Culture and Imperialism*. New York: Vintage Books. [Said E. 2002. *Kultura i imperijalizam*, Beogradski krug, Beograd, prev. Vesna Bogojević]
Schiebinger, L. 1993. *Nature's Body: Gender in the Making of Modern Science*. Boston: Beacon Press.
Schwarz, H. and S. Ray (eds.) 2000. *A Companion to Postcolonial Studies.* Malden: Blackwell.
Seidman, S. 1994. *Contested Knowledge: Social Theory in the Postmodern Era*. Oxford: Blackwell.
Seidman, S. and D. Wagner (eds.) 1992. *Postmodernism and Social Theory*. Oxford: Blackwell.
Serequeberhan, T. (ed.) 1991. *African Philosophy: The Essential Readings*. New York: Paragon House.
— 1994. *The Hermeneutics of African Philosophy: Horizon and Discourse.* New York: Routledge.

Shiva, V. (ed.) 1994. *Close to Home: Women Reconnect Ecology, Health and Development Worldwide*. Phildelphia: New Society Publishers.
Shobat, E. 1993. Notes on the "Post-Colonial". *Social Text* 31/32: 99-113.
Spivak, G. C. 1987. *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York and London: Routledge.
— 1992. *Thinking of Academic Freedom in Gendered Postcoloniality.* Cape Towna: University of Cape Town.
— 1999. *A Critique of Postcolonial Reason: Toward a History of the Vanishing Present*. Cambridge: Harvard University Press. [G. Č. Spivak, *Kritika postkolonijalnog uma*, Beogradski krug, Beograd 2004, prev. Ranko Mastilović].
Thieme, J. (ed.) 1996. *The Arnold Anthology of Post-Colonial Literatures in English*. New York: Arnold.
Thiong'o, N. W. 1973. *Homecoming: Essays on African and Caribbean Literatures, Culture and Politics*. New York: Lawrence Hill & Co.
Trinh, M. H. 1989. *Woman, Native, Other: Writing Postcoloniality and Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
Tsing, A. L. 1993. *In the Realm of the Diamond Queen*. Princeton: Princeton University Press.
Viswanathan, G. 1990. *Masks of Conquest: Literary Study and British Rule in India*. New York: Columbia University Press.
West, C. 1993. *Keeping Faith: Philosophy and Race in America*. London: Routledge.
Williams, P. and L. Chrisman (eds.) 1994. *Colonial Discourse and Postcolonial Theory: A Reader.* London: Harvester Wheatsheaf.
Young, R. 1990. *White Mythologies: Writing History and the West*. London: Routledge.
— 1995. *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race.* London: Routledge.