
PROSTORI POSTKOLONIJALNE KNJIŽEVNOSTI

Stanka Radović

The mixture of cultures in which we live today demands from us to be self-conscious and open toward the others. Special value of the postcolonial theory lies therefore in its ability to remind us of this essential paradox according to which a local culture of some area survives and develops exactly because it constantly communicates with foreign elements which exist outside of it, having also the strength to absorb new forms of expression without losing its roots.

Postkolonijalna književnost došla je u žižu interesovanja na međunarodnoj sceni, a posebno u Severnoj Americi, pre svega na katedrama za humanitarne nauke i književnost, nakon objavljivanja čuvene studije Edvarda Saida (Edward Said) pod naslovom „Orijentalizam“ (1978). U ovoj knjizi, Said (1935-2003), znameniti teoretičar i književni kritičar palestinskog porekla i dugogodišnji profesor uporedne književnosti na univerzitetu Kolumbija u Njujorku, tvrdi da su konkretnu političku i teritorijalnu kolonizaciju „Trećeg sveta“ (koji danas u kulturološkim studijama često nazivaju i „globalni jug“) uvek pratile ideološki motivisane etnografske studije o kolonizovanim prostorima i narodima, to će reći vrsta „stručnog“ znanja koja podržava moć, kako je to još 1970-ih godina u svojim studijama pokazao Mišel Fuko.

Saidova knjiga počinje značajnom polemikom da je „Zapad“ izmislio „Istok“, odnosno „Orijent“, kao ideološku protivtežu i opravdanje za različite kolonijalne poduhvate koji karakterišu modernu istoriju od 16. do 20. veka. Danas, tvrde neki kritičari, nekadašnju direktnu kolonizaciju zamenio je savremeni, globalni imperijalizam. Said se, međutim, bavi pre svega književnošću 19. veka i analizirajući čuvene evropske pisce i putopisce poput Renana, Flobera, Šatobrijana i drugih, pokazuje način na koji su tendenciozni opisi i karakterizacije „orijentalnog“ čoveka doprneli lažnoj slici o tajanstvenom, mračnom i prevrtljivom istočnjaku koji treba da nas privuče svojom „egzotičnošću“ ali i da nas plaši jer ga nikada ne možemo do kraja razumeti. Na samom početku ukida se, dakle, mogućnost duhovne ravnopravnosti i bliskosti na ljudskom planu. Ostaje, međutim, uverenje da je „orijentalni“ ili kasnije „obojeni“ čovek tako različit da se i ne mora poimati kao ljudsko biće, već da njime može i treba da se vlada, kao pripadnikom „niže“ vrste. Način na koji su francuski i engleski „orijentalisti“ (eksperti za takozvani „Orijent“) prikazivali prostore Azije, Bliskog Istoka i severne Afrike stvorili su o tim prostorima duboke predrasude koje traju i danas, što je jasno iz medija i iz komentara o savremenim ratovima na Bliskom Istoku.

Ideja o drugome, o tuđincu, kao pretnji sopstvenom načinu života nije nova. Strah od drugoga ali i istovremena želja da se on potčini deo su duge istorije kolonijalizma i političko-ekonomske eksploatacije Trećeg sveta. Said pokazuje da svaka vrsta osvajanja nalazi svoje ideološko opravdanje u teorijama o fascinantnoj i zastrašujućoj „drugosti“ (o kojoj često piše francuski filozof litvanskog porekla, Emanuel Levinas) koju treba pripitomiti ne samo u direktnim sukobima nego i kroz kulturno-istorijska istraživanja u kojima se ostvaruje prevlast idejnog tipa. U tom smislu, tuđinac je ne samo onaj koga odbacujemo ili marginalizujemo u praksi, već i u teoriji, načinu mišljenja i pogledu na svet u kome tuđincu i tuđoj kulturi nema mesta.

„Civilizacija“ je, kako često čujemo, u beloj Evropi. Vanevropski svet kolevka je, kako se često misli, divljaštva, marginalnih kultura i obojenih ljudi koji u rasističkim definicijama sveta postoje uglavnom samo kao odbačen, često potlačen, ali i romantizovan trag necivilizovane prošlosti. Takve kulture su, kako je uobičajeno reći, „primitivne“. Iako je „primitivizam“ kao umetnički pokret početkom 20. veka obeležio i iz korena promenio odnos prema umetnosti u Evropi, u tom okretu ka neevropskom kulturnom nasleđu ipak opstaje ideja o van-evropskom kao riznici nesvesnih, iracionalnih, naivnih, ali i autentičnih oblika života. Evropa u tom smislu sebe oduvek sagledava kao centar razvijenog *istorijskog* postojanja dok van-evropske kulture postoje van istorije, u vremenu mitske večnosti u kome se zauvek može pronaći ili divljaštvo koje nas plaši, ili naivnost koju smo nekada i sami posedovali i kojoj danas povremeno težimo. Zbog te slike o primitivnom čoveku, odlazak umetnika-avanturiste u izvorne prostore „egzotičnih“ naroda, poput Gogonovog odlaska na Tahiti ili Hemingvejevih putovanja po Africi, preteča je današnjih turističkih putovanja koja omogućavaju zamorenom i duhovno neplodnom građaninu Evrope ili Severne Amerike trenutak inspiracije i odmor od sopstvog napretka.

U nedavno objavljenoj studiji pod naslovom „Politički turizam i njegovi tekstovi“ (2008), Morin Mojna (Maureen Moynagh) govori o duhovno i intelektualno motivisanom turizmu kao vidu „saosećanja na daljinu“ (long-distance empathy), odnosno načinu da se pripadnik jedne kulture i istorije uključi u kulturu i istoriju drugih prostora svesno se odupirući želji za uzdizanjem ili negativnim poređenjem.¹ Mojnin pokušaj je da pojmu turizma, koji se danas u najvećem meri tiče potrošnje i efemernog uživanja u tuđoj kulturi najčešće sagledanoj kroz hranu ili pejzaž za porodične fotografije, dâ dublje i slojevitije

¹ Moynagh, Maureen. *Political Tourism and Its Texts*. Toronto: University of Toronto Press, 2008.

značenje. Mojna se posebno bavi pitanjem političke solidarnosti koja prevazilazi nacionalne granice i pruža mogućnost povezivanja kultura preko ideja i sistema vrednosti a ne kroz isključivu nacionalnu ili versku pripadnost. Tako, na primer, Če Gevarina (Che Guevara) mladalačka putovanja po Latinskoj Americi ukazuju na njegov budući revolucionarni put i pripremanju ga za solidarnost sa istomišljenicima ili saborcima iz drugih kultura i prostora. To su putovanja one starinske vrste na kakva su išli misaoni ljudi, smatrajući susret i upoznavanje sa „drugim“ neophodnim delom sopstvenog duhovnog razvoja. Duboka i dobronamerna spoznaja različitosti je, prema tome, obavezan put ka spoznaji i poštovanju sebe samoga isto tako kao što je nepoštovanje za različitost znak suštinskog nepoverenja u sopstveno.

Putovanje i putopis Salmana Rušdija (Salman Rushdie) o Nikaragvi u njegovoj knjizi „Jaguarov osmeh“ (1987) govore o duhovnim vezama između svih naroda koji ne pripadaju „Zapadu“. Nije to, kako Rušdi piše, nikakva svedena ili pojednostavljena slika „Trećeg sveta“ nego neka vrsta produbljene svesti o tome šta znači ne biti u centru ili na vrhu, već živeti sa pogledom na svet „odozdo“ i saznanjem o preživljenoj istorijskoj patnji koja otvara put ka razumevanju drugih kroz saosećanje za političku „slabost“ nasuprot ideje o beskrajnoj moći.² Prema rečima južno-afričke spisateljice Besi Hed (Bessie Head), istorijske „žrtve“ su te koje poseduju suštinsku slobodu i sposobnost duhovnog razvoja, a dželat je u stvari žrtva sopstvene laži i ambicije: „Lica potlačenih nisu ružna. Ona nose ožiljke patnje. Ali mučitelji postaju iz dana u dan sve ružniji. Nema kraja zlu kome se oni odaju. Nema kraja tami i odumiranju njihove duše. Žrtva koja leži u zatvoru uvek vidi zrak sunca koji se probija kroz tamu. Ona sedi i sanja o lepoti. Šta se događa sa

² Rushdie, Salman. *The Jaguar Smile: A Nicaraguan Journey*. Picador, 1987.

svim tim suzama? I ko je onda veći čovek: čovek koji plače ophran bolom ili njegov pakosni, podrugljivi dželat?“ („Pitanje moći“, str. 84)³

O nipodaštavanju i suštinskom nerazumevanju za takozvane „male narode“ od strane „velikih naroda“ govori u jednom eseju još 1932. godine i Isidora Sekulić: „Veliki narodi obično počinju sa traženjem i merenjem tradicije kod malog naroda, i svršavaju sa nenalaženjem onoga što traže. I objavljuju da je to narod bez tradicije, dakle sasvim primitivan narod. Ti veliki narodi zaboravljaju da se bez tradicije ne može biti nikakva individualnost, pa ni rasna; da je u toku života najmanjeg naroda, često jednog plemena, ili samo jedne kaste, *moralo* biti životnog plana, volje za radom i načelima, pripitomljavanja društva i shematizovanja egzistencija. Čuveno kraljevstvo hinduskih najnižih slojeva, pariya, stvar je tradicije. Poznati muzički talenat Cigana, koji sviraju sa samosvešću i prose sa elegancijom, stvar je tradicije. Veliki narodi se varaju u pitanju tradicije kod malih naroda. Veliki narodi ne znaju čitati te tradicije.“ (39-41)⁴

Zanimljivo je istaći da Isidora Sekulić govori ne samo o „malom narodu“ nego i o tradiciji malog u malome, odnosno o tradicijama marginalizovanih grupa u okviru malog naroda, poput Roma u Srbiji ili Crnoj Gori, koji imaju svoju autonomnu istoriju i umetnost, ali i ono što Sekulićeva naziva „intimnom osetljivošću“ i „vitalnim protivrečnostima“ koje karakterišu svaku kulturu, ma gde ona bila. Napredak, viđen iz ugla „velikih naroda“, najčešće se shvata kao put ka uniformizaciji svih kultura prema jednom modelu, a to je model duhovne i materijalne prevlasti belog čoveka u svetu koji je, paradoksalno, prepun različitih jezika, rasa, religija, istorija, i kultura. Zanimljivo je zapažanje Isidore Sekulić o potrebi da se svuda nađe margina,

³ Head, Bessie. *A Question of Power*. Heinemann, 1974.

⁴ Sekulić, Isidora. „Problem malog naroda“ u zbirci *Balkan*. Beograd: Plavi Jahač, 2003., str. 33-47.

pa da čak i mali narodi – koji su i sami margina razvijene Evrope, na primer – sebe teže idejom da od njih postoji neko još manji, neko koga i oni mogu da odbace ili prezru. Na ovaj način, netolerancija postaje način da se dospe u „klub“ superiornih izuzetaka, onih čija se „veličina“ zasniva na potrebi za ekskluzivnim članstvom kojim se eliminišu nepoželjni posetioци. Na političkom planu, ovakav stav se danas često vidi u neprijateljskom i surovom odnosu prema izbeglicama, imigrantima i nedokumentovanim stanovnicima, kao što je to pokazao na primer odnos francuske vlade prema Romima ovih poslednjih godina. Ovakvi isključivi stavovi ukazuju na to da se ideja o sopstvenom identitetu nažalost ostvaruje ne na osnovu onoga što taj identitet *jestе* nego na osnovu onoga što on *nije* i što iz sebe nasilno isključuje. Ovakav negativni kulturni identitet ne počiva na stvaralačkom dijalogu i razmeni među kulturama nego na predrasudama isključivosti i straha. Istu ovu misao saopštava mnogo godina posle Isidore Sekulić i u drugom kontekstu južnoafrička spisateljica Besi Hed. U romanu „Maru“ (1971), ona piše: „Beli čovek našao je oko sebe previše ljudi koji izgledaju *drugačije*. To je ono što je izazvalo gnev potcenjenih ljudi, ta činjenica da je beli čovek izvrgnuo ruglu i podsmehu sve one koji nisu, poput njega, beli. A ako je beli čovek proglasio Azijate za nizak i prljav narod, Azijati su mogli da se osmehnu sa olakšanjem – oni bar nisu Afrikanci. A ako je beli čovek smatrao da su Afrikanci nizak i prljav narod, Afrikanci u Južnoj Africi još uvek su mogli da se osmehuju – oni bar nisu Bušmani. Svi oni imaju svoja čudovišta. Samo treba da se razlikuješ od njih, kao što lica Šudra ili Tamilaca ne liče na Induse visoke kaste, i onda nad tobom može da se vrši bilo kakvo fizičko ili verbalno nasilje jer ti tvoj fizički izgled ukida status ljudskog bića.“ (11)

Evropa je tokom istorije, osim svoje blistave umetnosti, stvorila i savremeni kolonijalizam od koga su se zemlje Afrike, Azije, i Latinske Amerike mukotrpno oslobađale do 70-tih godina 20. veka.

Neke od tih zemalja, poput Namibije, dobile su nezavisnost veoma kasno, tek 1990. godine! Neke bivše kolonije, poput Martinika i Gvadalupa, i danas su prekomorski „departmani“ Francuske i zvanično pripadaju Evropskoj Uniji, iako se nalaze u karipskom moru. Nakon različitih pokreta otpora i borbi za nezavisnost (Haiti se oslobodio Francuske još davne 1804, a Indija Engleske 1947), počelo je ozbiljnije istraživanje nekadašnjih kolonija, ali ovoga puta ne od strane belih osvajača iz Evrope, nego od strane obrazovanih teoretičara, istraživača i pisaca iz samih tih zemalja koji su sada, obrtom istorije i početkom globalizacije, i sami često obrazovani u zapadom svetu. Tako se i pogled na Treći svet polako promenio. To više nisu samo prostori za turizam ili eksploataciju radne snage i sirovina, nego i prostori velikih, nama često potpuno nepoznatih kultura, umetnosti i filozofija. Ovoj promeni u pogledu na svet naročito su doprineli postkolonijalni pisci i istraživači koji su, ugledajući se na Saidovu kritiku, pokazali da evropsko-američki svet zna veoma malo o vanevropskim kulturama i jezicima iako se uvek predstavlja kao vodeća sila globalnog poretka. Postkolonijalna teorija bavi se, prema tome, istorijom i posledicama kolonizacije, kritikom ekonomske eksploatacije koja motiviše kolonijalizam, i uvođenjem u evropsko-američku kulturu svesti o „drugome“ i njegovoj bogatoj različitosti. Nije cilj, međutim, da se ta različitost svede na naš nivo postojanja ili saznanja niti da se toj različitosti divimo kroz egzotiku; cilj je da *prepoznamo* i *upoznamo* svet i njegove mnogobrojne kulture na njihovoj teritoriji, kroz njihov izraz, jezik, način gledanja na svet, bez lažnih vrednosnih sudova u kojima smo samo mi mera svih stvari. Ovo je veoma težak, ali i suštinski zahtev postkolonijalne teorije: shvatiti i prihvatiti drugog kao drugog, sa poštovanjem za njegovu različitost, sa svešću da ne postoji jedna mera vrednosti nego da su i mere i svetovi brojni.

Ovu ideju, o istorijama a ne jednoj istoriji, o kulturama a ne jednoj kulturi, verama a ne jednoj veri, podvlače i mnogi značajni

filozofi poststrukturalizma i postmoderne, poput Fukoa, Boudrijara, Deride, i drugih. Postkolonijalna književnost oslanja se, u tom smislu, na postmodernu kritiku preuzimajući od nje ideju o mnogoznačnosti i mnogovidnosti ljudskog izraza i postojanja u kulturi, nauci, istoriji i naravno, dnevnom životu. Pritisak da sve bude isto i da sve bude tačno onako kao što sam „ja“ i po „mojoj“ meri deo je kolonijalnog shvatanja sveta koje osvaja i pred sobom briše ono što mu nije poznato i što ga duboko plaši. Strah je, u ovom slučaju, izvor želje za moći. Suprotna ideja karakteriše postkolonijalnu književnost, a to je potreba da se razume i opiše susret kultura i istorija tog susreta, čak i ako je on, kao u slučaju kolonizacije, započeo nasiljem i eksploatacijom. Pitanje je, dakle, kakve mogućnosti postoje za ljudsku ko-egzistenciju, saradnju, i proširivanje vidika kulture u današnjem svetu u kome su težnja ka izolaciji i šovinizam u kulturi neka vrsta anahrone čežnje za prostim pravilima i iluzije o čistom poreklu.

U svojoj knjizi „Malo mesto“ (1988)⁵, postkolonijalna spisateljica Džamajka Kinkejd (Jamaica Kincaid), osvrće se na istoriju i savremene uslove života na svom rodnom ostrvu Antigva i pokušava da razume sudbinu malog i ekonomski ugroženog prostora u savremenom svetu globalnog turizma. Ona piše da je turista „ružno ljudsko biće“ zato što, zaštićen novcem i površnošću svog odnosa prema mestu koje posećuje, on može da prenebregne i zaboravi sve probleme koji ga okružuju. Turistu ne zanima nijedan deo kulture turističkog mesta koji nije namenjen njegovom uživanju i potrošnji. Sa druge strane, kulture koje se orjentišu prema isključivom razvoju turizma, pretvaraju sebe u prostore potrošnje, u robu, umanjujući time dubinu i slojevitost svog kulturnog nasleđa i njegovu duhovnost koja ne može biti na prodaju. U tom smislu je savremeni turizam, kako pokazuje Kinkejd, nastavak ekonomsko-kulturnih odnosa iz

⁵ Kincaid, Jamaica. *A Small Place*. New York: Farrar, Strauss and Giroux, 1988.

vremena kolonijalizma. Veliki narodi, sa svojim velikim novčanim sredstvima, konzumiraju – na kratko i bez pravog interesa – prostore i kulturu malih naroda. Zauzvrat ne moraju da pruže ništa: turisti su tu u prolazu i ne bave se, naravno, dugotrajnim razvojem ili budućnošću zemlje u kojoj letuju. Ako im ne odgovara ovo mesto, naći će drugo. U tom smislu, kultura malih naroda mora biti u njihovim sopstvenim rukama i to sa jasnom svešću da razvoj kulture ne može da počiva na prodaji prirodnih lepota ili lažnoj egzotičnosti. Kultura je pre svega spoznaja svoje sopstvene istorije i ljubav za nju. Džamajka Kinkejd piše o tome kako Antigua, prelepo ostrvo koje danas mahom živi od turizma, nema pravu ili dobro uređenu biblioteku. Dok se svuda podižu skupi hoteli, bazeni i luksuzna letovališta, vrlo malo se ulaže u sâm život i obrazovanje stanovništva, dnevne potrebe običnih ljudi ili u lepotu javnih prostora. Zbog toga za Džamajku Kinkejd polusrušena biblioteka, neadekvatne škole ili vodovodni sistem postaju simbol neo-kolonijalne istorije: za imućne i moćne, sve je moguće i sve je sređeno. Za obične građane, njihova sopstvena kultura i prostori (na primer plaže ili čista voda) postaju nepristupačni.

Nasuprot ove mračne slike ekonomske zloupotrebe malih naroda, čuveni teoretičar i filozof sa Martinika, Edouard Glisan (Edouard Glissant), govori o potrebi da se savremeni svet u kome živimo razume kao svet „veza“ ili „odnosa“. U svojoj knjizi „Poetika odnosa“ (*La poétique de la relation*), Glisan zastupa ideju da je od trenutka prvih putovanja kolonista svet postao globalan: čovek je tada stekao svest o svetu kao svetu, a ne samo o svom direktnom okruženju i lokalnim oblicima života. Amerigo Vespući, Hernan Kortes, Kristofer Kolumbo i drugi renesansni pustolovi i osvajači, svojim „otkrićima“ doveli su Evropu u stalni kontakt sa vanevropskim svetovima. Ovaj kontakt nije proizveo samo nasilje kolonijalizma ili probleme globalne eksploatacije vanevropskih naroda nego i nešto suštinski

pozitivno: svest o drugom i dubok uticaj do tada nepoznatih kultura na zatvorene i geografski sužene prostore Evrope. Svet je danas, kako Glisan tvrdi, pun mešavina i ne može se više nikada vratiti u stanje „čistog“ porekla ili tradicije, ako su oni ikada i postojali. Lepota savremenog sveta počiva baš na multikulturalnosti u kojoj susret jedne kulture sa drugom ne znači sukob nego spoznaju onoga što svoju kulturu čini samosvojnomo i različito od drugih. To je upravo i smisao „odnosa“ o kome govori Eduard Glisan: može se na pravi način razmeniti samo ono što se zaista poznaje i voli, a razmena se ne zasniva na turizmu ili kupoprodaji nego na otkrivanju svetova kulture od knjževnosti, preko muzike, plesa, filma, arhitekture do vizuelnih umetnosti. Susret kultura u kome danas živimo traži od nas i svest o sebi i otvorenost ka drugima. Posebna vrednost postkolonijalne teorije počiva prema tome u njenoj sposobnosti da nas podseti na ovaj suštinski paradoks po kome lokalna kultura jednog prostora opstaje i razvija se baš zato što uvek iznova stupa u dijalog sa onim što joj je strano i što se nalazi izvan nje, imajući pri tom snage da u sebe primi nove oblike izražavanja ali ne gubeći svoje korene.