

RAZGRADNJA ORIJENTA – RAZVOJ I TEMELJNI KONCEPTI POSTKOLONIJALNE TEORIJE

Zvonimir Glavaš

U ovom radu nastoji se upoznati čitatelja s teorijskim korpusom postkolonijalne teorije; odgovoriti na pitanje što je ona, opisati njezin razvoj, temeljne koncepte i ciljeve te osvijestiti korisnost njezina poznavanja pri bavljenju pojedinim temama koje uključuju kolonijalno-postkolonijalna pitanja, ali i historijom općenito. Rad dijakronijski prati postkolonijalnu teoriju usredotočujući se na njezina paradigmska djela i autore od Fanona i Saïda pa do Bhabhe i Spivak, oslanjajući se pritom i na poznate preglede i analize domaćih i stranih kulturalnih teoretičara. Konačno, umjesto zaključka, postavlja se pitanje o primjeni postkolonijalne teorije u historiji ovih prostora te se naznačuju neke moguće teme kojima bi se ona mogla usmjeriti.

Završetkom dvaju svjetskih ratova i rekonfiguracijom geopolitičkog poretka koja je uslijedila stvorili su se na svjetskoj pozornici uvjeti za pokretanje postupnog procesa dekolonizacije, jednog od procesa koji su nedvojbeno obilježili drugu polovicu dvadesetog stoljeća. Nekadašnji kolonijalni posjedi različitim su se modusima u različitim trenucima oslobodili izravne političke vlasti svojih (europskih) metopola te je s vremenom protezanje golemih kolonijalnih carstava svjetskim kartama ustupilo mjesto uvjetno znatno šarenijoj slici na globusu. Ipak, iako se površnim uvidom u problematiku kolonijalizma i dekolonizacije činilo kako je potonji proces jednostavan, linearan te uspješno zaključen pretkraj dvadesetog stoljeća, problemi koji su nakon završetka usko shvaćene, formalnopolitičke dekolonizacije ostali pokazali su se raznovrsnima te su se zadržali do danas. Stoga, ne samo da se pitanja učinaka kolonijalizma i dekolonizacije ne mogu valjano promatrati zanemarujući neokolonijalizam koji je nastupao simultano s dekolonizacijom, nego je te učinke manjkavo tražiti i u samo nekoliko dimenzija, najčešće usko ograničeno na administrativno-političku i ekonomsku, jer oni su ostali na svim područjima života stanovnika nekadašnjih koloniziranih teritorija. Jedno od područja izuzetno važnih pri slagaju cjelovitog mozaika jest i ono simboličkog; područje identiteta i kulture koloniziranih naroda te svega što ti pojmovi sa sobom povlače.

Upravo je zato važno u okviru temata o kolonijalizmu koji ovaj časopis donosi progovoriti i o nastojanjima usmjerenim iznalaženju odgovora na pitanja o učincima kolonijalizma na spomenutim područjima, najčešće zajedno okupljenim pod nazivom *postkolonijalna teorija*. Stoga će ovaj rad nastojati dati pregledan odgovor na pitanje što je to postkolonijalna teorija, kako je nastala,

što uključuje i koji su problemi i predmeti proučavanja primarno zaokupljaju. Dolazeći do odgovora na ta pitanja rad će se, nakon kraćeg općenitog uvoda, usredotočiti na nekoliko temeljnih djela i najpoznatijih autora postkolonijalne teorije, prateći tako uglavnom kronološku nit njezina razvoja. Pritom će se, osim na paradigmska djela, uvelike osloniti i na poznate relevantne preglede postkolonijalne teorije domaćih i inozemnih autora. Dakako da će takav pregled morati nužno izvan svog fokusa ostaviti mnogo toga značajnog i zanimljivog, no ukoliko čitatelju ponudi makar i osnovnu sliku o postkolonijalnoj teoriji, ispunit će svoju prvenstvenu namjenu.

Konačno, umjesto klasičnog zaključka, koji bi takvom pregledu bio suvišan, nastojat će se ovdje na tragu svega rečenog ponuditi odgovor zbog čega i jednom ovdašnjem povjesničaru ili studentu povijesti poznavanje postkolonijalne teorije može biti korisno i važno te kojim se intrigantnim istraživačkim temama na ovim prostorima može pristupiti teoretskom aparaturom koju ona nudi.

Što je uopće postkolonijalna teorija?

Prije ostvarivanja bilo kakvog uvida u razvoj i oblikovanje postkolonijalne teorije, nužno je odgovoriti na osnovno pitanje – što je postkolonijalna teorija? – te tako odrediti središnji pojam ovog rada. No postkolonijalna je teorija¹ izrazito heterogen splet diskursa usmjerenih naoko međusobno razmjerno različitim fenomenima, zbog čega je prilično teško ponuditi definiciju koja bi ju u potpunosti zahvatila i jednoznačno odredila. Teoretičar Vladimir Biti (2000: 389) određuje ju kao „raznorodan teorijski korpus koji se bavi poviješću i kulturom bivših kolonijalnih zemalja ili pak iz njihove perspektive preiščitava kolonizatorske kulture.“ Pritom, postkolonijalna teorija u središtu svog interesa ima odnos kolonijalnog i postkolonijalnog u vrlo širokoj perspektivi – proučavajući ga s povijesne, političke, ekonomske, estetske i etičke strane. Slično Bitiju postkolonijalizam određuju Bill Ashcroft i suradnici (2007: 168) pišući kako se, najšire rečeno, postkolonijalna teorija bavi „učincima kolonizacije na kulture i društva“ i to tako da uključuje proučavanje europskih teritorijalnih osvajanja, izgradnje i funkcioniranja europskih kolonijalnih institucija, različitih diskurzivnih operacija kolonijalnih carstava, suptilne konstrukcije subjekata

¹ Pojmovi *postkolonijalna teorija*, *postkolonijalna kritika* i *postkolonijalizam* često stoje u sinonimičnom odnosu. Za potrebe ovog rada neće se među njima uspostavljati distinkcija (premda se nipošto ne radi o istoznačnicama); pojam *postkolonijalna teorija* bit će odabran i uporabljen za označavanje cjelokupnog teoretskog korpusa o kojem rad govori.



Vladimir Biti (1952.)

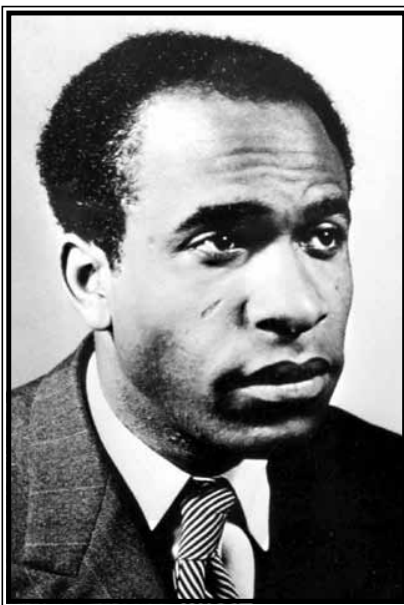
kolonijalnim diskursom i otpor tih subjekata te razlikujuće odgovore na takve inkurzije i njihovo suvremeno kolonijalno naslijeđe u nekadašnjim kolonijalnim društvima prije i poslije ostvarivanja nezavisnosti. Predmet svog proučavanja postkolonijalna teorija istražuje u prošlosti i sadašnjosti (vremenska dimenzija), u metropoli i u koloniji (mjesna dimenzija) te kod kolonizatora i koloniziranog (dimenzija subjekta). Robert Young (2001: 4) nadodaje i značajnu opasku kako postkolonijalna teorija ne privilegira kolonijalno; ona „se bavi kolonijalnom poviješću samo onoliko koliko ta povijest određuje konfiguracije i strukture moći sadašnjosti, onoliko koliko velik dio svijeta još uvijek živi u nasilnim previranjima koja ih prate te koliko su protukolonijalni oslobodilački pokreti i dalje izvor i nadahnuće njihove politike.“ Uključujući na tom tragu kulturalne, rasne, spolne, klasne, nacionalne, geografske i razne druge odrednice u složen, pa čak i konfliktan odnos, postkolonijalna teorija naglašeno ukazuje na to da je nemoguće ispisivati jednostavnu, linearnu kolonijalno-postkolonijalnu nit povijesti.

Već spomenuta heterogenost razlog je zbog kojeg se doista može reći, kako piše John McLeod (2000: 3), da ne postoji *jedna* postkolonijalna teorija kao krovni pojam koji bi značio sasvim koherentan i jedinstven teorijski aparat što bi udovoljio svoj raznolikosti i složenosti kolonijalnih iskustava, nego prije možemo govoriti o njoj kao o povezujućem konceptu koji se različito artikulira te uglavnom i o zajedničkom cilju – osporavanju predodžaba koje su o pokorenima stvorili kolonizatori (Biti, 2000: 390). „Antikolonijalne pozicije ugrađene su u specifične historije i ne mogu se urušiti u nekakvu čistu opozicijsku bit“, piše i Ania Loomba (2005: 19), jer bi takvo stapanje predstavljalo povratak homogenim predodžbama koje se nastojalo razgraditi. U teorijskoj eklektičnosti koja obilježava postkolonijalnu teoriju najveći broj autora koji o njoj pišu istaknuti će kao najutjecajnije sastavnice marksističku, poststrukturalističku, psihoanalitičku i feminističku teorijsku misao, no elementi koji se mogu prepoznati ne staju na tome te uključuju većinu „pravaca“ suvremene kulturalne teorije.² Čitav taj raznovrsni teorijski arsenal postkolonijalna teorija usmjerava nastojanju da se „potkopaju neprimjereni globalni i homogeni konstrukti drugog“ (Biti, 2000: 390), ali i „ideološki mehanizmi kojim su ti [kolonizirani] narodi tretirani kao drugi i tako zadržavani na margini našeg civilizacijskog svijeta.“ (Lešić, 1999)

2 Biti (2000:390) piše: „Teorijski eklekticism, bricolage tečevina poststrukturalizma, psihoanalitičke i marksističke kritike, novog historizma, dekonstrukcije, kulturalnih studija, feminističke kritike, *African-American criticism*, *ethnoscriticism*, *area studies*, analize diskursa, Bahtinova dijalizma itd. ...“

Fanon i Said kao utemeljitelji postkolonijalne teorije

Stvaranje homogeniziranih stereotipnih predodžaba o *drugima* ne predstavlja novost ni u jednom trenutku ljudske povijesti, pa se taj fenomen ne odnosi ekskluzivno ni na kolonizirane narode. Ljudi oduvijek govore o sebi i drugima, pri čemu je pozicija normativnosti rezervirana uvijek za „mene/nas“ kao mjerilo svih stvari, dok su oni „drugi“ odstupanje od norme, pozicija izvan sustava usvojenih vrijednosti, onostranost ispravnom



Frantz Fanon (1925. - 1961.)

i konvencionalnom. Koliko god da se daleko pogleda u povijest, uočavaju se skupine antitetično postavljene spram dominantnih pozicija o kojima se konstruiraju stereotipi i koje se tim stereotipima poima; druge rase, narodi, marginalne društvene grupe te ponajviše žene uobičajeno su bili kandidati za popunjavanje te funkcije. „Ljudi oduvijek vide druge uz pomoć učvršćenih, stereotipnih slika; oni čak poistovjećuju druge s tim svojim stereotipima, i onda, u antitezi prema njima, grade sliku o sebi.“, piše Zdenko Lešić (1999). Ta duboko ukorijenjena praksa postala je, napominje on, ipak tek u posljednje vrijeme predmet pažljivijeg razmatranja, pri čemu posebno misli na golem doprinos koji je po tom pitanju ostavio opus Jacquesa Lacana. Upravo je na tragu Lacanova osporavanja kartezijskog subjekta, te zasnivanja identiteta subjekta na relacijama koje on zauzima prema drugima, ideja o drugima kao „odrazu u kojem, gledajući druge, možemo vidjeti sebe“ (Lešić, 1999) postala sastavni dio suvremene kulturalne kritičke misli. Tako prema Lacanu, pojednostavljeno rečeno, gledanje drugih kroz konstruirane stereotipe zapravo nije pitanje izbora, nego ljudske podsvijesti, odnosno posljedica potrebe stiješnjenog, nesamostalnog ega da u odnosu na druge pronađe svoj identitet, te njegovog ulaska u simboličke sustave jezika u kojima sebe i druge ne povezuje sa živim i dinamičnim realnim pojavama, nego s fiksiranim označiteljima. Subjekt je uvijek u sustavu u kojem postoji samo u relaciji prema onom drugom, u kojem traži potvrdu samog sebe u odnosu na drugog, tako stvara vlastiti identitet i integritet, ali i projicira vlastitu nepoželjnu stranu na tog drugog. Isti mehanizmi koji oblikuju subjekt pojedinca vrijede i na sociološkoj razini; životna iskustva dinamičnosti vlastite zajednice i drugih ljudskih zajednica zamjenjuju se fiksiranim jezičnim označiteljima – „naša“ zajednica i „naša“ kultura stoje uvijek u obveznoj opoziciji spram „njih“, pri čemu dakako pozicija normativnosti ostaje rezervirana za „nas“.

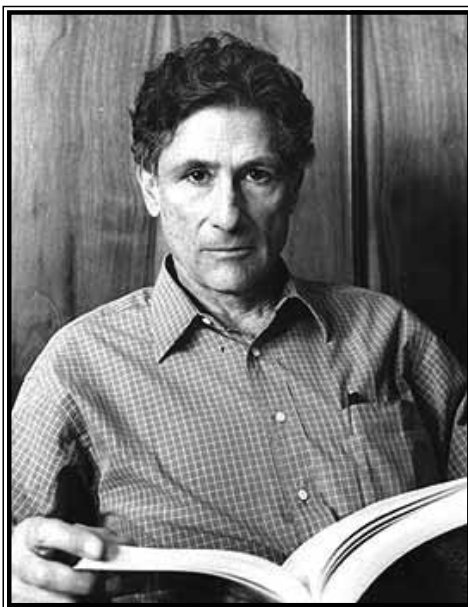
Budući da se pod „našom kulturom“ najčešće prešutno podrazumijeva zapadnoeuropska kultura koja je vrhunce svog razvoja ostvarila usporedno s osvajanjem

svijeta i koloniziranjem drugih zemalja, upravo je ona ta koja svoj sustav vrijednosti uzdiže na razinu univerzalne norme, služeći i kao jedan od najmoćnijih mehanizama držanja onih drugih u podčinjenosti i projicirajući na njih „tamne strane“ vlastitog vrijednosnog sustava. Lešić (1999) na tom tragu podsjeća na Saidovu opasku kako razvitak i održavanje svake kulture iziskuju postojanje druge, različite kulture, suparničkog alter ega, te zaključuje: „Izgradnja identiteta uključuje uspostavljanje suprotnosti i *onog drugog*, čija je zbiljnost uvijek podvrgnuta neprekinutom tumačenju i reinterpretiranju njegove različitosti od ove *naše*. Svako razdoblje i društvo iznova stvaraju svoju drugotnost.“ Upravo slijedeći razumijevanje te suštinske potrebe jedne kulture da sustavno „proizvodi“ svoju drugost, pionirska djela postkolonijalne teorije uhvatila su se u „sraz“ s mehanizmima te proizvodnje i pitanjem njezinih učinaka na identitete kolonizatora i koloniziranih.

Nema sumnje kako je najpoznatije, paradigmatičko djelo postkolonijalne teorije knjiga *Orijentalizam* američko-palestinskog teoretičara Edwarda Saida, no prvo sustavnije promatranje postkolonijalne tematike ipak je ono Frantza Fanona, alžirskog državljanina i frankofonog psihijatra rodom s Martiniquea. U svojoj knjizi *Crno lice, bijela maska* (1959.) Fanon prvi u promatranje postkolonijalnog stanja unosi psihoanalitička razmišljanja, upozoravajući na ono što smatra patološkom podvojenosti crnačkog identiteta uzrokovanom kolonijalizmom i pritiskom kolonijalne kulture. Crnac služi bijelcu kao drugost spram koje on neprestano učvršćuje svoje ja, no sličan proces ne događa se, prema Fanonu, i u suprotnom smjeru, zatvarajući uravnotežen odnos. Crncu, naime, bjelačko ja predstavlja „nedostižan predmet žudnje uime kojega on ništi svoje urođene atribute“ (Biti, 2000: 391), oni „crnu boju svoje kože negativno određuju, zbog čega se kod njih često javlja podsvjesna težnja za identificiranjem sa bijelim tlačiteljima (Lešić, 1999). Kao što je naznačeno u naslovu knjige, na crno lice tako navlače bijelu masku, što rezultira šizofrenim stanjem koloniziranog identiteta. No Fanon snažno ističe kako uzrok tom stanju nije biološki uvjetovana inferiornost ili nemogućnost razvijanja vlastite individualnosti, već konfiguracija društvenih odnosa koja se zasniva na eksploataciji jedne rase od strane druge i „preziru koji spram jedne grane čovječanstva pokazuje civilizacija koja pretendira superiornosti (Fanon, 2008: 174). Koliko god rasiističke zamisli biološki uvjetovanih (negativnih) osobina crnaca, ili koje druge ne-bijele rase, bile objektivno neutemeljene, psihološki su usađivane u samooblikovanje pojedinaca kulturalnim pritiskom te su se tako počele doista i odražavati u ponašanju ljudi. „Samo-percepcija i

samo-oblikovanje koje je takav društveni pritisak izvršio, prvi je primijetio Fanon, mogli su se prenositi iz generacije u generaciju, te je tako 'činjenica crnosti/crnačkog' počela zadobivati svoje objektivno određenje ne samo kroz rasiističko ponašanje i institucionalnu praksu, nego i mnogo podmuklije – kroz psihološko ponašanje ljudi koji su tako oblikovani“ (Ashcroft i sur., 2007: 186).

Stoga je Fanon izražavao vrlo negativan stav prema pojmu *negritude* kojeg su skovali i promovirali neki ugledni intelektualci koloniziranih naroda (npr. Aime Cesaire i Leopold Senghor) nastojeći njime obuhvatiti i



Edward Said (1935.-2003)

braniti specifičnosti afričko-crnačkog identiteta. Smatrao je kako taj pojam ne predstavlja ništa više od fikcije, zanemaruje brojne razlike među afričkim kulturama te tako zapravo korespondira pristupu kolonizatora, ide na ruku bijelom rasizmu te perpetuira maniheističku bijelo-crnu suprotstavljenost koja ne ide na ruku koloniziranim narodima (Biti, 2000: 390; Lešić, 1999). U svojoj knjizi *Prezreni na svijetu* (1961.) takvoj perspektivi suprotstavlja ideju nacije čije temelje valja tražiti u zaboravljenoj pretkolonijalnoj povijesti afričkih naroda³, a u otkrivanju te prošlosti vidi i mogućnost otklanjanja samo-prezira koloniziranih i destabilizacije jednog od mehanizama kolonijalne kontrole kulturom. Fanon piše: „Polaganje prava na nacionalnu kultur-

nu prošlost ne znači samo rehabilitaciju, ne služi samo kao opravdanje za buduću nacionalnu kulturu. Ona je od presudnog značaja za psiho-afektivnu ravnotežu koloniziranog. (...) Kad pomislimo na sve napore koji su uloženi kako bi se postiglo kulturno otuđenje, toliko značajno za kolonijalno razdoblje, postaje nam jasno da ništa nije bilo prepušteno slučaju i da je zadnji cilj kojemu je svjesno težila kolonijalna dominacija bio uvjeriti domoroce kako ih je kolonijalizam izvukao iz mraka i kako bi odlazak kolona za njih značio povratak na barbarstvo, na život gomile, čopora“ (Fanon, 1973: 124). Ipak, opravdano se može primijetiti kako je Fanonova ideja nacije možda i suviše romantičarska, devetnaestostoljetna, ali još više i to da su sam koncept nacije te temelji izgradnje predviđenih nacionalnih država zapravo također bili ostavština kolonizatora. Ni zagovornici *negritudea* nisu mu ostali dužni replicirati, tvrdeći kako Fanon buržujskim konceptom nacije razbija jedinstvo crne rase kao opoziciju i bazu otpora kolonijalizmu, no, kako Biti (2000: 391)

3 Zanimljivo je da ponovno ispisivanje povijesti afričkih naroda gotovo usporedno s Fanonom traži i nigerijski pisac Achebe, smatrajući kako ju je kolonijalni diskurs konstruirao kao mračno razdoblje divljaštva iz kojeg su afričke narode spasili Europljani, te da bi pisanje povijesti sa stanovništa kolonijalnog subjekta napokon ponudilo novu verziju afričkog identiteta. Achebeovo književno stvaralaštvo također je snažno obilježeno tim njegovim stavovima. Za više, vidjeti Lešić (1999)

piše, u konačnici „ni globalna ideja rase niti ona parti-kularna nacije ne uspijevaju dokazati svoju prvobitnost: obje su prožete kolonijalnim iskustvom i utoliko diskutabilne.“

Važno je primijetiti i kako Fanonovo djelo u cijelosti obilježava i prožima snažna marksistička revolucionarna komponenta koja ustraje na potrebi oslobođenja od kolonijalizma svim sredstvima, uključujući i oružanu bobu⁴, protukolonijalizam eksplicitno povezuje s protukapitalizmom te razmatra klasno pitanje na način koji širi perspektivu klasičnog marksizma, uključujući u razmatranje i pitanje rase kao ono koje je u koloniziranim zemljama nužno i dvosmjerno povezano s pitanjem klase (vidi Loomba, 2005: 24). Tu povezanost revolucionarnog nacionalizma i marksizma u koloniziranim zemljama Terry Eagleton (2011: 204) vidi kao opću pojavu, skrećući pozornost na to da se velik dio protukolonijalnih boraca značajno oslanjao na neke oblike marksizma, povratno produbljujući njihove uvide. Tako piše: „Od Malezije do Kariba, od Irske do Alžira, revolucionarni nacionalizam prisilio je marksizam da preispita samog sebe. Istodobno, marksizam je nastojao pokretima za oslobođenje iz Trećeg svijeta ponuditi nešto konstruktivnije od zamjene vladavine strane kapitalističke klase vladavinom one domaće.“

Znatno više inspirirano Foucaultom nego marksizmom ili psihoanalizom, te usmjereno prvenstveno Bliskom Istoku, a ne Africi, jest već spomenuto paradigmatičko djelo postkolonijalne teorije – *Orijentalizam* (1978) – američkog teoretičara palestinskog podrijetla Edwarda Saïda. Upravo je to Saïdovo djelo izvršilo nesumnjivo najznačajniji utjecaj na postkolonijalnu teoriju glede razgradnje stereotipnih predodžaba koje je gradila zapadnoeuropska kultura te osporavanja pretenzija te kulture na univerzalnost vlastitih kanona. Analizirajući uglavnom engleske i francuske tekstove u rasponu od znanstvene literature (u ovom kontekstu osobito je zanimljiva historiografska), političkih traktata, novinskih napisa, putopisa pa do književnih djela, Saïd istražuje europsku predodžbu i prikaz Bliskog Istoka, kao i posljedice što ga je taj prikaz ostavljao na njegovo daljnje proučavanje, da bi „pokazao rasističku, seksističku, hegemonističku i imperijalističku pozadinu konsenzusa koji je na Zapadu stvoren o Istoku. (Biti, 2000: 391).

Razmatrajući odabrani korpus, drži se Foucaultova stava da diskurs nije samo odraz odnosa moći, odnosno „ono što borbe ili sisteme dominacije prevodi u jezik, nego je ono za šta se i čime se bori. Diskurs je moć koju treba zadobiti.“ (Foucault, 2007: 9). Stoga je Saïdov *orijentalizam* iz naslova knjige zapravo specifičan ideološki i kulturološki diskurs kojim Zapad govori o Istoku; „diskurs koji je od kraja XVIII. stoljeća bez prestanka reproducirao određene stereotipe o Orijentu i orijentalcima, prihvatao ih kao neosporne činjenice i pretvarao u ideološke mehanizme kojim je Zapad podčinjavao Bliski

Istok.“ (Lešić, 1999); odnosno, diskurs čija proučavanja, razumijevanja i vrednovanja, usprkos proklamirane objektivnosti, predstavljaju „tehnikе osvajanja odnosno institucijski produžene ruke moći.“ (Biti, 2000: 392). Opisujući konstruiranje i održavanje raznih stereotipa o Orijentu, Saïd naglašava kako se orijentalizam nipošto ne smije poistovjetiti s pukom strukturom laži i mitova koje se prokazivanjem raspline, te kako ga smatra važnijim čitati kao znak euro-atlantske moći nad Orijentom, nego kao vjerodostojan diskurs o Orijentu, kakvim se orijentalizam u svojim znanstvenim tekstovima predstavlja. „Orijentalizam nije nestvarna europska fantazija o Orijentu, nego stvoren korpus teorije i prakse u koji se naraštajima znatno materijalno ulagalo. Kontinuirano ulaganje učinilo je orijentalizam, kao sustav znanja o Orijentu, prihvaćenim filtrom kroz koji je Orijent prodirao u zapadnu svijest, baš kao što je isto to ulaganje umnožilo – zapravo, učinilo doista plodnima – tvrdnje što su se raširile iz orijentalizma u opću kulturu.“ (Saïd, 1999: 13). Upravo kako je to na općenitijoj razini opisao Foucault – diskurs koji neodvojivo objedinjuje međudnose znanja i moći jest „okvir“, unutar kojeg se određeni pojmovi poimaju te konstantno omogućuje vlastitu reprodukciju. Saïd se također oslanja i na Gramscijev pojam *hegemonije* upozoravajući na ono što smatra samom biti europske kulture – ideju o europskom identitetu kao nadmoćnijem u usporedbi sa svim neeuropskim narodima i kulturama, što podupire i dodatna hegemonija – „hegemonija europskih ideja o Orijentu koje uporno ponavljaju priču o europskoj nadmoći nad orijentalnom zaostalosti i koje se obično ne obaziru na mogućnost da bi neovisniji ili skeptičniji mislilac mogao o tom pitanju i drugačije misliti.“ (Saïd, 1999: 14). Zbog toga je prema Saïdu, upozorava Biti (2000: 392), europski pojam općeljudske naravi neodvojiv od nasilja, a europski humanizam neodvojiv od kolonijalizma, baš kao što su i „univerzalne“ znanstvene istine i estetičke vrijednosti samo ideologijski konstrukti. Osim fukoovsko-gramscijevske niti promatranja orijentalizma, Saïd poseže i za već opisivanim Lacanovim tumačenjem funkcije drugosti, te na tom tragu promatra kako je Orijent pomogao odrediti Okcident tako što su zapadnjaci na njega projicirali one aspekte ličnosti koje su smatrali nepoželjnim u svojoj kulturi – npr. dekadenciju, lijenost, despotizam, surovost i sl., dok im je istovremeno utjelovljivao i neodoljivo privlačne osobine mističnosti, senzualnosti i zavodljivosti. Orijent je tako fiksiran kao tipičan Drugi obilježen lakanovskim paradoksom – istovremeno odbojan i neodoljivo privlačan.

Ipak, iako neosporno paradigmatičko djelo, Saïdov je *Orijentalizam* u godinama koje su uslijedile doživio brojne kritike u okvirima postkolonijalne teorije. Kao što primjećuje McLeod (2000: 46), te kritike nisu umanjile revolucionarni značaj Saïdove studije, no potakle su fleksibilnije i kompleksnije razmišljanje o operacijama kolonijalnih diskursa.

4 Primjerice, u Fanon (2008: 174): „Nisam naivan do te mjere da bih povjerovao kako će apeliranje na razum ili poštivanje ljudskog dostojanstva promijeniti stvarnost. Za crnca koji radi na plantaži šećera u Le Robertu samo je jedno rješenje – boriti se.“

Kritika Saidova i nova generacija postkolonijalnih teoretičara

Najveći dio kritika Saidova *Orijentalizma* došao je od strane mlađih teoretičara uglavnom poststrukturalističke provenijencije, a bio je usmjeren nekolicini temeljnih problema koje su uočavali kod Saidova i općenito u dotadašnjim postkolonijalnim promišljanjima. Kao prvu zamjerku, McLeod (2000) u svom pregledu ističe ahistoričnost. Više autora zamjerilo je Saidu što u *Orijentalizmu* obrađuje izvore nastale u golemom vremenskom rasponu (i do šest stoljeća) posve generalizirajući i homogenizirajući zapadnjačko iskustvo Orijenta, predstavljajući ga gotovo kao ahistorijsku konstantu, vodeći malo ili nimalo računa o pojedinačnim historijskim trenucima, posebnim okolnostima koje su vladale na različitim planovima, specifičnostima ili anomalijama pojedinih izvora itd. Na tragu spomenute ahistoričnosti jest i kritika da Saidov *Orijentalizam*, prikazujući tako statičnu zaoštrenu sliku odnosa Istoka i Zapada, zapravo ponovno konstruira i perpetuira *blokovske, manihejske* podjele, podjele kakve više idu na ruku kolonijalnom diskursu nego što ga prokazuju i razgrađuju. Osim toga, Saidovo radikalno postavljanje stvari pripisuje orijentalizmu kao diskursu sveobuhvatnu moć, ignorirajući bilo kakvu mogućnost otpora, alternativnog opisa Orijenta, tj. bilo kakvu djelatnu ovlast koloniziranog (McLeod, 2000: 48; Biti, 2000: 392).

Među mlađim kritičarima Saidova *Orijentalizma* osobito je značajno spomenuti Homia K. Bhabhu, američko-indijskog teoretičara književnosti, koji na Fanonovu tragu obnavlja interes postkolonijalne teorije za psihoanalizom te opaža kako Said zanemaruje udio koloniziranog u tvorbi predodžbe Orijenta, ali i (nesvjesnu) subverzivnost prisutnu u mimikrijskom usvajanju i postupnom izvrtanju te predodžbe.⁵ Ania Loomba (2005: 48) progovarajući o toj kritici napominje kako je Said, iako pozivajući se u svom radu na Foucaulta, zanemario Foucaultov koncept otpora kao neodvojivog od svake moći, a i činjenicu da provođenje određene vlasti uvijek zahtijeva legitimiziranje konstantnim „pregovaranjem“ s onima nad kojima se vlast provodi, stoga se aktivnosti „podložnih“, bilo aktivnosti otpora ili suprotne, ne smiju zanemariti. Loomba zaključuje: „Saidova priča o tome kako je korpus tekstova konstruirao Istok nužno je nepotpuna bez nekakvog uvida u to kako su ga specifične kulture i narodi preispisali i situacija u kojima je intervenirao.“

Bhabha je općenito u svom djelu odbacivao bilo kakvo mišljenje o svijetu u fiksiranim binarnim opozicijama, smatrajući kako se postkolonijalna situacija amblematično odlikuje heterogenošću suvremene kulture i sviješću življenja u hibridnom trenutku, „u kojem transformaciona vrijednost promjena leži u reartikulaciji onih elemenata koji nisu ni Jedno, ali ni Drugo, već nešto što

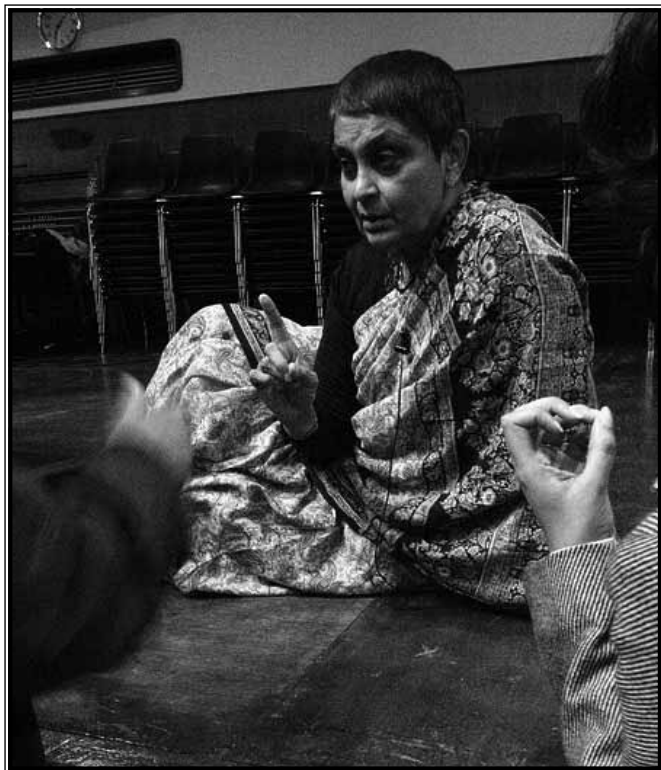
je po strani i što osporava i jedno i drugo. (Lešić, 1999). Upravo se Bhabhi i može zahvaliti uvođenje u frekventniju uporabu koncepta hibridnosti, kasnije neizostavnog u postkolonijalnim proučavanjima, koji ne predstavlja puku sintezu Jednog i Drugog, nego osporava esencijalizam uopće, razmišljajući o kulturi poststrukturalistički i približavajući se nečemu poput Bahtinova pojma polifonije, u kojem glas Drugog postaje samo jedan od mnogih glasova koji se čuju u kulturi. Bhabha tako ističe, naglasit će Lešić (1999), da se suvremeni svijet nikako više ne može zasnivati na manihejskim suprotnostima potenciranim ranije čak i u postkolonijalnoj teoriji, nego na afirmaciji brojnosti i različitosti pozicija. Svaka od tih pozicija sudjeluje u izgradnji one druge, te je stoga inzistiranje na kulturalnom ekskluzivitetu i vlastitoj esencijalnoj apsolutnoj specifičnosti promašeno. Naime, Bhabha smatra kako se svi kulturalni iskazi i sustavi konstruiraju u „međuprostoru“ kojeg naziva „Trećim prostorom enuncijacije“⁶ (vidi Bhabha, 1994: 37), te tako kulturalni identitet uvijek nastaje u ambivalentnom, pa i kontradiktornom prostoru, zbog čega su tvrdnje o „čistoći“ kulture neodržive. „Intervencija Trećeg prostora enuncijacije, koji strukturu značenja i referencije čini ambivalentnim procesom, razgrađuje zrcalne reprezentacije u kojima je kulturalno znanje uobičajeno predstavljeno kao integriran, otvoren, šireći kod. Takva intervencija ozbiljno osporava naš doživljaj historijskog identiteta kulture kao homogenizirajuće, ujedinjujuće sile, ovjerene izvornom Prošlosti i održavane na životu narodnom tradicijom.“ (Bhabha, 1994: 37) Priznavanje te ambivalentnosti, prema Bhabhi, moglo bi pomoći nadilaženju egzotizma kulturalne raznovrsnosti u korist priznavanja osnažujuće hibridnosti unutar koje kulturalne različitosti mogu djelovati (Ashcroft i sur., 2007: 108).

Sličnog je mišljenja još jedna značajna autorica postkolonijalne teorije, Gayatri Spivak, indijsko-američka teoretičarka i filozofkinja, koja također kritizira Saidovo djelo smatrajući pogrešnim vjerovanje kako bi se do „pravog“ Orijenta moglo doprijeti u pretkoloniziranom, „autentičnom“ stanju, upozoravajući kako time Said samo izvrće europski etnocentrizam i tako „potvrđuje da Treći svijet stvara o Europi iste stereotipe kakve Europa gradi o njemu (Biti, 2000: 392). Obrana civilizacijski „specifičnog“, „izvornog“ na Istoku od svih kolonijalnih predodžbi zapravo je potez u prilog „europskoj“ perspektivi, koja tako i Istok navodi da se prepozna te zauzme svoje mjesto u univerzalnoj, velikoj povijesti – onoj istoj koju postkolonijalni diskurs zapravo cilja osporiti i destabilizirati. Spivak stoga smatra, vrlo slično kao i Bhabha, kako bi Drugi umjesto prepoznatljivog, ekskluzivnog i izvornog identiteta trebao braniti višestrukost, proturječnost i diskontinuiranost svojih odrednica, pri čemu te odrednice nikada nisu jedino etničke, nego su uvijek i klasne, i spolne.

Zanimljivo je i da su upravo spolne odrednice one koje su posebno zanemarene u pionirskim djelima postkolonijalne teorije, čime su se ta djela posve

5 Zanimljivo je da je Bhabha, iako poznat po kritici Saidova djela, u nekoliko intervjuva koje je dao pored Foucaulta, Lacana i Derridaa proglasio Edwarda Saida autorom koji je najznačajnije utjecao na njegovu misao. Vidjeti npr.: <http://prelectur.stanford.edu/lecturers/bhabha/interview.html>

6 „Third Space of Enunciation“



Gayatri Spivak (1942.)

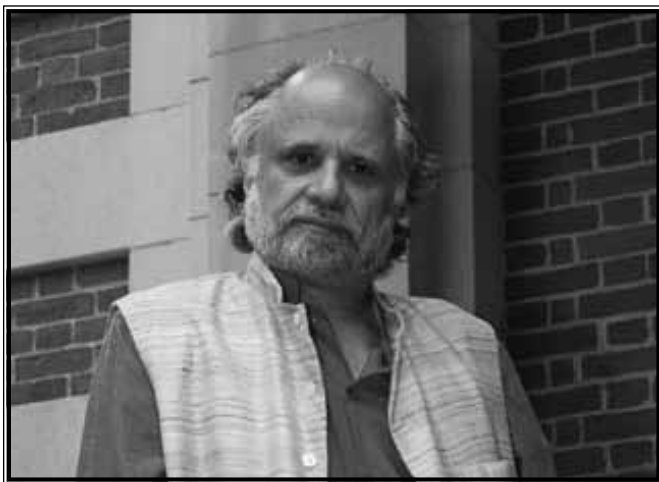
približila kolonijalnoj imaginaciji Orijenta. Naime, kako ističe Loomba (2005: 135) navodeći čitav niz primjera, kolonijalni je diskurs o ženama uvijek progovarao kao o podređenima ili ih je posve prešućivao, te se općenito može ustvrditi kako su „različiti modusi pozicioniranja žena ili njihova brisanja u kolonijalnim tekstovima indikator zamršenog preklapanja kolonijalne i spolne dominacije.“ Uz to, i Loomba (isto) i Biti (2000: 392) skreću pozornost na to kako je čitava orijentalna drugost zapravo bila oslikavana „ženskom“; stereotipne predodžbe koje su se pripisivale ženama i Orijentu često su bile jedne te iste (npr. senzualnost, pogibeljna privlačnost, prednjačenje osjećaja i prirode, a ne razuma i kulture, pasivnost, infantilnost, emocionalna nepostojanost, potreba za upravljanjem itd.). Takvom pristupu podlegao je i Fanon, prikazujući kolonizirani subjekt nalik ženi, dok je njemu nasuprot „autentičan“ afrički subjekt bio neupitno muški. Isto tako, za europsku feminističku kritiku ženski je identitet samorazumljivo bio bijeli, europski, te je tako *obojena* žena ostala izvan svih paradigmatičkih identiteta, „dvostruko kolonizirana“. „Kolonizirane žene nisu samo objektivizirane u kolonijalnom diskursu – njihov rad (seksualni kao i ekonomski) hranio je kolonijalni stroj. Ženski robovi bili su oslonac plantažne ekonomije, a danas obojene žene Trećeg svijeta predstavljaju najjeftiniju radnu snagu za izrabljivačke pogone, trgovinu seksom, velike multinacionalne i manje domaće industrijske pogone te služe kao pokusni kunići opasnih zdravstvenih i fertilitetnih pokusa.“ (Loomba, 2005: 145). Zbog toga Spivak upravo tu, obojenu ženu uzima kao paradigmatički primjer domorodstva koje ne može progovoriti, koje je krajnje marginalizirano, no nikome ni ne ustupa pravo govora u vlastito ime. U svom čuvenom

eseju *Mogu li podređeni govoriti?* (Spivak, 1988) razmatra slučajeve spaljivanja indijskih udovica uz svoje preminule muževe te zaključuje kako je jedini glas koji se u tekstovima o tim ritualima nije mogao čuti onaj žene, udovice. „Ako je domorodac još i mogao izboriti položaj govora, domorotkinja za to nije imala nikakvih izgleda. Njezin je subjekt bio ušutkan podjednako od kolonizatora i koloniziranih.“ (Biti, 2000: 393).

Promatranje problematike „glasova koji se ne čuju“ u slučaju koloniziranih žena približilo je Spivak još jednom vrlo zanimljivom „projektu“ u okviru postkolonijalne teorije, nastojanju indijskih povjesničara da sagledaju i prikažu indijsku kolonijalnu povijest iz perspektive indijskog seljaka te da istraže reprezentaciju podređenih klasa u kolonijalnim tekstovima (koji su se dijelom ticali ustanaka i nezadovoljstava potlačenih koloniziranih) nazvanom *Subaltern Studies*. No iako je izrazila potporu središnjoj namjeri projekta, Spivak je kritizirala suviše pozitivistički pristup i poimanje podređenih kao suverernih, kartezijanskih subjekata te intelektualnog kao transparentnog medija kojim se može predstaviti svijest podređenog (McLeod, 2000: 192). Ono što je pak, među ostalim, Spivak priželjkivala od povjesničara koloniziranih zemalja jest da se „u prezentiranju historije, kao i u tumačenju kulture, potpuno ukloni distinkcija između centra i margine, da se pokaže da je centar ono mjesto koje proizvodi marginu i da se (tobožnja) margina mora postaviti kao jedan od ravnopravnih centara (Lešić, 1999).

Značajno je spomenuti i to da je i isticanje „dvostruke koloniziranosti“ žena Trećeg svijeta i „glasova koji se ne čuju“ doživjelo kritiku pitanjem nije li i u takvoj argumentaciji suviše zaoštren odnos diskursa moći i diskursa otpora, te ne promovira li se apsolutizacijom žrtvenosti jedne pozicije njezino pravo na zastupanje koloniziranih naroda u cijelosti. Primjerice, Biti (2000: 393) navodi kako su udovice koje kao primjer ističe Spivak u pravilu pripadale višim društvenim slojevima i koristile mogućnost javnog progovaranja, ali ne uvijek radi osude obreda spaljivanja; čak štoviše, nekad i u svrhu ograničavanja ženskih prava. Stoga crta koja dijeli kolonizirane i kolonizatore, ugnjetavače i ugnjetavane, moćnike i nemoćne nije uvijek ravna, konzistentna i neprekinuta. Tko god da su kolonizirani domoroci koje se promatra, oni su istovremeno smješteni unutar nekoliko različitih diskursa moći i otpora, stoga individualni i kolektivni subjekti u svakom trenu mogu biti zamišljeni na više načina te značenje domorodaštva i dominacije ostaje otvoreno. No situiranje domorodaca, odnosno koloniziranih, unutar mnoštva hijerarhija nije dovoljno, napominje Loomba (2005: 200); potrebno je promisliti i odnose između tih hijerarhija, između različitih sila i diskursa. U protivnom bi pokušaj pisanja protupovijesti, odnosno osporavanja dosadašnjih konstrukata, ostao bez tla pod nogama. Stoga je izazov postkolonijalne teorije shvatiti kako podređeni koje želi proučavati, konstruirani na konfliktne načine kao subjekti, ipak nalaze sredstva da se očituju kao cjeloviti i subjektno-centrirani djelatnici u

borbi za svoju poziciju (Biti, 2000: 393). Podizanje zatomljenih glasova koloniziranih, domorodaca, uvijek je povezano sa željom za promjenom aktualnih odnosa moći kroz projekciju vlastite autentičnosti, čak i kada je u njihov glas ugrađena klasna, spolna ili kakva druga rascijepljenost. Biti piše: „Ako je domorodački glas rascijepljen, teoretičarev to nije!“ Zato je želja postkolonijalne teorije povezati raspršene glasove u stanovit odnos snaga priznajući svoju kontingentnu djelatnu ovlast, te odgovoriti na izazove koji su ranije ocrtani.



Homi K. Bhabha (1949.)

Konačno, tijekom 90-ih godina dvadesetog stoljeća postkolonijalna teorija, prvenstveno radovi Bhabhe i Spivak, uključena je i u tradiciju proučavanja književnosti Commonwealtha, za čega je posebno značajna knjiga *The Empire Writes Back* autora Billa Ashcrofta, Garetha Griffithsa i Helen Tiffin. Ti su se teoretičari usredotočili na proučavanje književnost napisane mješavinom domorodačkih jezika s engleskim jezikom, te transformacijom tog jezika, a onda i literarnih formi, preuzimanjem i integriranjem elemenata domorodačkih jezika; dakle, svojevrsnom intencionalnom subverzijom imperijalnog jezika i kulture te proizvodnjom novih modela označavanja (vidjeti Biti, 2000: 394; McLeod, 2000: 25). Tako su se 90-ih godina prožimanja koja su karakteristično fokusirana od postkolonijalne teorije pomakla s raznih antagonističkih, konfliktnijih odnosa na proučavanje transkulturacije kao međusobnog zrcalnog označavanja u „zonama dodira“. No i pri takvom promatranju subverzije kolonijalnog diskursa nepravredno su zanemareni ostali značajni čimbenici domorodačke kulture – primjerice, oni autori koji proizvode na vlastitim narodnim jezicima, tako se udaljavajući i od kolonizatora, i od domaćih anglofonih elita, te oni koji su se usredotočili na svoju kulturu, a ne međuodnos i potkopavanje kolonijalne. Također, pri akademskoj institucionalizaciji postkolonijalne teorije, možda čak osobito u sklopu fokusiranja na proučavanje književnosti, „kolonijalni tekst“ lišava se nerijetko „represivnog institucijskog konteksta“ (Biti, 2000: 395), te se zbog toga kolonijalni problemi mogu činiti posve fiktivni ili bezazleni. Tako dolazi do „smanjivanja“ značenja

diskursa na tekst, zatim na književni tekst, a zatim na književni tekst pisan engleskim, čime se dolazi do paradoksalne situacije da je na početku razvoja postkolonijalne teorije njezino paradigmatičko djelo razotkrilo kolonijalno-postkolonijalna obilježja književnih tekstova, da bi se potom sam kolonijalizam u akademskim okvirima pretvorio u književni tekst, jer proučavatelji gube dodir s njegovom krutom, okrutnom represivnom osnovicom. Sve se češće stoga može čuti kako je postkolonijalna teorija postala akademski jezik kojem je otupila oštrica političke angažiranosti i subverzivnosti, te kako rasprave o tekstu i predodžbama maskiraju imperijalnu stvarnost – stvarne mrtve, izgladnjivane, izrabljivane, deportirane itd. – sve ono s čime se, primjerice, Fanon, kao autor začetnik postkolonijalne teorije i aktivan borac za dekolonizaciju Afrike, vrlo izravno susretao.

Čini se stoga, zaključuje Biti (2000: 395), kako suprotstavljenost „pretapajućeg“ i „antagonizirajućeg“ postavljanja odnosa kolonizator-kolonizirani nikada neće biti razriješena usuglašavanjem, no ta dva pristupa svakako moraju zadržati odnos plodne napetosti. Završavajući puni krug promatranja postkolonijalne teorije povratkom Fanonu, on citira Loombu: „Fanon možda nije primjereno razriješio napetost između psihoanalize i marksizma, ali on za nas ostaje živim upravo zbog pokušaja da kombinira socio-političku kritiku i aktivizam s analizom kolonijalnih i postkolonijalnih subjektivnosti. Ta je dvostrukost najuporabljivije Fanonovo naslijeđe za postkolonijalne studije...“ (Loomba, 2005: 128).

Kako se moglo vidjeti iz ovog pregleda – ta je dvostrukost uglavnom i dosljedno trajno obilježje kulturnoteorijskog fenomena kojeg uokvirujemo nazivom postkolonijalne teorije.

Umjesto zaključka – postkolonijalna teorija ovdje i danas?

Umjesto uobičajenog zaključka, riječ-dvije valja reći kao odgovor na pitanje koje bi se moglo nametnuti čitatelju ovog časopisa – zbog čega je poznavanje postkolonijalne teorije važno jednom povjesničaru ovih prostora? Naime, čak i ako nije prvenstveno orijentiran kulturalnoj povijesti, suvremeni povjesničar zaokupljen proučavanjem svjetske povijesti trebao bi biti svjestan eurocentričnosti konstrukta velike, univerzalne historije univerzalne civilizacije i nasilja koje se čini ugrađujući „male“ historije u tu veliku slagalicu i oduzimajući im mogućnost vlastite perspektive. Traženje glasova koji u totalnoj historiji ne dobivaju prostora, kako se dalo vidjeti iz ovog pregleda, te „razbijanje“ velike historije na male, mnogobrojne, polifonične pripovjedne pozicije, neki su od načina na koje historiografija može bivanje institucijski produženom rukom moći zamijeniti otporom i subverzijom, ali i proširiti horizont vlastite spoznaje, što su neke suvremene historijske škole uspješno i implementirale. Dakako, spomenuto se nipošto ne tiče isključivo kolonijalno-postkolonijalnih pitanja niti je ekskluzivno ostavština postkolonijalne teorije, no ona po tom pitanju nudi

dobar primjer. Također, premještanje fokusa s promovi-
ranja kulturalne ekskluzivnosti i homogenosti na istraži-
vanje mjesta dodira, prožimanja i hibridnosti u raznim
historijskim kontekstima ostvarit će slične učinke i otvo-
riti, baš kao i prethodno spomenuto, brojne nove istraži-
vačke perspektive.

No potencijalno posebno zanimljivo moglo bi povje-
sničaru ovih prostora biti i otkrivanje kolonijalno-postko-
lonijalnih fenomena u vlastitom okružju i domaćoj po-
vijesti. Primjerice, već Lešić (1999) u svom pregledu o
postkolonijalnoj teoriji ističe kako neki od toposa koji se
pojavljuju u Saidovim analizama neodoljivo podsjećaju
na djelo Ive Andrića, a u međuvremenu je niz teoretičara
krenuo u čitanja Andrićeve proze kroz prizmu postkoloni-
jalne teorije. Hibridnost, ispreplitanje paradigmi, identiteti
na relaciji, propitivanje drugosti i ostali klasični koncepti
postkolonijalne teorije savršeno su primjenjivi na Andri-
ćevo prozu⁷, kao i na ostvarenja brojnih drugih ovdašnjih
autora. Stoga, ako je aparaturna postkolonijalne teorije
primjenjiva na književna djela nastala na ovim prostori-
ma, a pogotovo ako se radi o djelima historijske tematike,
tada je za očekivati da je primjenjiva i na druge diskurse,
te da bi mogla biti od koristi i domaćoj historiografiji pri
nošenju s nekim pitanjima i problemima. Tako primjerice
Škvorc i Lujanović (2010: 38) pišu: „Ako govorimo o pro-
storima jugoistočne Europe kao o postkolonijalnim pro-
storima 'zaostalim' iza austrijske, talijanske, mađarske i
turske vladavine, onda će se, svakako, problem 'disloci-
ranosti' i skokovitosti identitetskih obrazaca javiti ovdje
(...) Isto tako će se prikazati i problem 'prostora između'
u odnosu na youngovski koncept 'bijelih mitologija',
odnosno čvrsto zadanih i stabilnih nacionalnih korpusa,
koji uglavnom ne uvažavaju dodire s Drugima.“ Osim
takve šire perspektive koja bi kao postkolonijalni prostor
promatrala čitavu Jugoistočnu Europu, dovoljno bi zani-
mljivo bilo fokusirati se i na proučavanje stanja u, primje-
rice, nekim područjima Hrvatske ili u suvremenoj Bosni i
Hercegovini. Riječ je o prostoru koji je doživio kolonijalne
intervencije iz više centara moći, bio objekt oko kojeg su
se ukrštavale njihove silnice, prostor kojeg obilježavaju
hibridizacija, ispreplitanje kulturalnih paradigmi, izmje-
štenost identiteta, prostor koji stoji na samom rubu ima-
ginarnog Orijenta i Okcidenta i može otkriti puno o tome
kako su ti koncepti na ovim područjima konstruirani.
Stoga se brojnim domaćim povjesničarima (i studentima
povijesti) postkolonijalna teorija doista može otkriti kao
nešto što nije teoretsko oruđe upravljeno samo negdje u
beskonačnu daljinu; problemi kojima se bavila, koncepti
koje je razvila i spoznaje koje je ostvarila itekako mogu
biti zanimljivi i ovdašnjoj historiografiji.



DEGRADATION OF THE ORIENT - DEVELOPMENT AND BASIC CONCEPTS OF POSTCOLONIAL THEORY

by Zvonimir Glavaš

*This paper aims to familiarize the reader with the the-
oretical corpus of postcolonial theory; answer the que-
stion of what it is, describe its development, basic con-
cepts and goals, and make aware of the usefulness of
its knowledge in dealing with specific topics that include
colonial-postcolonial issues, and history in general.
The paper diachronically follows the postcolonial theory
focusing on its paradigmatic actions and authors from
Fanon and Said to Bhabha and Spivak, relying on we-
ll-known surveys and analysis of domestic and foreign
cultural theorists. Finally, instead of a conclusion, the
question of the application of postcolonial theory in the
history of this area is asked and some possible topics
that it would be able to direct to are outlined.*

Literatura

1. Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth, Tiffin, Helen, 2007. Post-Colonial Studies. The Key Concepts, London: Routledge.
2. Bhabha, Homi K., 1994. The Location of Culture, London: Routledge.
3. Biti, Vladimir, 2000. Pojmovnik suvremene književne i kulturne teorije, Zagreb: Matica hrvatska
4. Eagleton, Terry, 2011. Zašto je Marx bio u pravu?, Zagreb: Ljevak.
5. Fanon, Frantz, 1973. Prezreni na svijetu, Zagreb: Stvarnost.
6. Fanon, Frantz, 2008. Black Skin, White Masks, London: Pluto Press.
7. Foucault, Michel, 2007. Poredak diskursa, Loznica: Karpos.
8. Lešić, Zdenko, 1999. O postkolonijalnoj kritici, o Edwardu Saidu i o Drugima, u: Novi Izraz, br. 7, zima 1999., Sarajevo: P.E.N. centar Bosne i Hercegovine (dostupno na http://www.openbook.ba/izraz/no07/07_zdenko_lesic.htm).
9. Loomba, Ania, 2005. Colonialism/Postcolonialism, London: Routledge.
10. McLeod, John, 2000. Beginning Postcolonialism, Manchester: Manchester University Press.
11. Said, Edward, 1999. Orijentalizam, Zagreb: Konzor.
12. Spivak, Gayatri C., 1988. Can the Subaltern Speak?, u: Carry Nelson, Lawrence Grossberg: Marxism and the Interpretation of Culture, University of Illinois Press.
13. Škvorc, Boris, Nebojša Lujanović, 2010. Andrić kao model izmještenog pisca, u: Fluminensia, god. 22, br. 2, Rijeka: Odsjek za kroatistiku Filozofskoga fakulteta Sveučilišta u Rijeci.
14. Young, Robert J. C., 2001. Postcolonialism. An Historical Introduction, Oxford: Blackwell Publishing.

Internet

1. <http://prelectur.stanford.edu/lecturers/bhabha/interview.html>

⁷ Vidjeti npr. rad Škvorc, Lujanović, 2010 kao dobar primjer čitanja Andrića u okvirima postkolonijalne teorije