

## ПЛАНЕТАРНОСТ

Током читаве ове књиге (*Смрти дисциплине*) предлагала сам да студије књижевности узму „фигуру” као свог водича. Њено значење је неодлучиво, а ипак морамо покушати да га раз-лучимо (dis-figure) и да прочитамо логику метафоре. Знамо да фигура може да буде и да ће бити отелотворена (literalized) и на друге начине. Свуда око нас је галама која позива на рационалну деструкцију фигуре, захтев не за јасноћом, већ за непосредном разумљивошћу од стране идеолошког просека. Тиме се разара моћ књижевности као културног добра. Свако ко верује да књижевно образовање још увек треба да буде финансирано на универзитетима мора да прихвати да, пре свега, морамо научити да читамо. А научити да читамо подразумева раз-лучивање неодлучиве фигуре у одговорну дословност, сваки пут изнова. Моје је уверење да овакво увођење у културно тумачење припада једној врсти обуке у читању. Напуштајући посвећеност читању, пресецамо везу између хуманистичких наука и културно освешћеног подучавања.

У овом поглављу ћу показати како приликом преласка колективитета преко граница, под окриљем компаративне књижевности проширене просторним студијама, они могу да покушају да разумеју – да замисле сами себе – као планетарне пре него континенталне, глобалне или светске. На планету се лако полагаже право. Дозволите ми да објасним шта подразумевам приликом употребе ове речи.

Предлажем да планету испишемо преко глобуса. Глобализација је наметање истог система размене на сваком меридијану. У мрежи електронског капитала остварујемо управо такву апстрактну сферу, прекривену географским дужинама и ширинама, испресецану виртуелним линијама, некада под именом екватора,

тропских појасева итд., а данас исцртаних захтевима *Географских информационих система*. Огласити се планетарним говором (planet-talk) путем некритичког дискурса о очувању животне средине, позивати се на јединствени природни простор уместо на издиференцирани политички простор, може да буде у интересу глобализације, која је апстракција као таква. (Показала сам како је тежња да се књижевност глобалног Југа преведе у јединствени простор енглеске књижевности, уместо у издиференцирани политички простор, сличан потез.) Глобус је на нашим компјутерима. Али тамо нико не живи. Тиме нам се допушта намера да га контролишемо. Планета се, међутим, налази у просторима алтеритета, она припада другом систему и ми је, упркос свему, настањујемо, на зајам. Истовремено, она не пристаје на пригодну опозицију са глобусом. Не могу да кажем „али са друге стране, планета...”. Када призивам планету мислим о напору који је неопходан како бисмо схватили (не)могућност ове неизведене интуиције.<sup>1</sup>

Бити људско биће значи бити усмерен према другом. Сами себи испостављамо трансцендентне фигурације онога што сматрамо пореклом овог покретачког дара: мајка, нација, бог, природа. Планетарно мишљење се отвара неисцрпним низовима ових имена и читавом скупу људских универзалија, а да се притом са њима не идентификује: аборицинском анимизму подједнако као и спектралној белој митологији пострационалне науке. Ако себе замислимо као планетарне субјекте, уместо као глобалне агенте, планетарна створења, не глобалне ентитете, алтеритет увек остаје неразлучен од нас; он није наша дијалектичка негација, обухвата нас у истој мери у којој нам измиче. Према томе, мислити о њему је исто што и вршити прекорачење, јер упркос нашим јуришима

---

<sup>1</sup> На пример, у Вај Чи Димокином (Wai Chee Dimock) одличном тексту „Књижевност за планету” (PMLA 116 [1] [Jan. '01]: 173–188), тврди се како класична европска књижевност може постати безвремена зато што може да афицира људе у целом свету у различитим историјским периодима. „Муслиман” који наговештава планетарност је велики европски муслиман Авероес. Контраст је између еклектичног Дантеа Осипа Манделштама и латинског Дантеа Т. С. Елиота. Овај исправан аргумент за анисторичност књижевности, одјек Шелијеве снажне тезе из *Одбране поезије*, није напорни помак епистеме који ја замишљам. Димокин ерудитски есеј не напушта оквире европско-америчке дебате. Напор да се науче детаљи других историја (Ганди-Ирвинов пакт, за *Сојсџивену собу*) одбачен је „као скоро аутоматско изједначење територије и књижевности”, што се потом идентификује са „премисом утицајног дела Бенедикта Андерсона” (175). Полажем наде у сарадњу са друштвеним наукама (које овде рецимо заступа Андерсон) која би преобразила и унапредила компаративну књижевност и просторне студије. Потцртавање овог заједничког подухвата је моја молитва за планетарност. У оној мери у којој се залаже за poiesis испред istoria, сасвим сам солидарна са Димоковым.

на оно што метафоризујемо на други начин као унутрашњи и спољашњи простор, оно што је изван и изнад нашег досега није континуирано са нама, као што није ни посебно дисконтинуирано. Морамо се изнова образовати у оваквом начину мишљења.

Често се истиче да глобализација, у облику античких светских система, има дугу историју. Ово историјско разрачунавање остаје кључно и у нашем подухвату. Са друге стране, у релативно независној економској сфери, информационе технологије су створиле процеп – стога и призивам слику компјутеризованог глобуса.

Почела сам ову књигу сећањима са академије. Путем оваквих обичних потеза културно освешћено подучавање смера да изврши промену епистеме. Моја сећања била су покушај да изађем на крај са променама у студентском аудиторијуму, пошто су се дисциплине, засноване након Другог светског рата, нашле у глобализованом свету. Управо као алтернативу таквим помирљивим и кротким гестовима, као и картографским читањима светске књижевности у преводу, које спроводи компаративна књижевност, ја предлажем планету.

Да ли то значи да ћемо наш дом учинити сабласним? Наравно, не мислим на енглеску реч „субласно” (*uncanny*), већ на Старчијев (Strachey) превод Фројдовога појма *unheimlich*, који означава преображај нечега што је блиско и познато у *unheimlich* – сабласно, у немачком смислу. Мислити свет на овај начин је дисциплинарно остваривање компаративне књижевности: „У којим околностима нешто познато може постати сабласно и застрашујуће, показаћу на следећим примерима ... Оно што је *heimlich* тако постаје *unheimlich*.”

Пре неколико година, пишући о раду колектива за субалтерне студије, приметила сам: „фигура жене је углавном инструментална у промени функције дискурзивних система.”<sup>2</sup> Видећемо касније како је фигура жене-као-мајке-као-вагине значајна за Фројдово објашњење сабласног. У нашем покушају да истражимо планетарност као нешто што наш дом чини *unheimlich*, односно сабласним, конструисаћемо алегорију читања у којој дискурзивни систем прелази са вагине на планету као означитеља сабласног, путем националистичког колонијализма и постколонијалности. Тиме остајемо у оквиру мог метода: род као општи критички инструмент пре него нешто што ће се урачунавати у посебне случајеве.

---

<sup>2</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, „Subaltern Studies: Deconstructing Historiography”, in Donna Landry and Gerald MacLean, eds., *The Spivak Reader* (New York: Routledge, 1996), 226.

У занимљивом пасусу Фројдовога есеја *Сабласно* он износи нормативну афирмативну дефиницију за *unheimlich* на основу онога што изговарају неки ненормални људи:

Ако не почива на пукој случајности [овај пример] пружа дивну потврду нашој теорији сабласног. Неуротичари често објашњавају како имају осећај да постоји нешто сабласно када су женске гениталије у питању. Ово *unheimlich* место је, међутим, улазак у некадашњи *Heim* [дом] свих људских бића, у коме смо сви некада живели, на почетку.

Као што је често случај, Фројд указује на себе док управља кризом у истом потезу којим (рационално) дијагностикује кризу управљања као неурозу и из ње изводи смисао психоанализе.

Овај троструки потез је учињен видљивим у феминистичком психоаналитичком читању Платона од стране Лис Иригаре (Luce Irigaray).<sup>3</sup> Скрећући пажњу на бројне детаље у грчком тексту, она показује како алегорична пећина, будући да успоставља одбачену материцу (са непризнатим парафрагматским хименом) као место у коме смо и које можемо напустити, испуњава жељу-сан (dream-wish) разума да рашчини (wish away) неизбежну контролу коју врши сабласно. Њено хипнотичко, репетитивно, кружно читање подражава структуру трансфера и контратрансфера. Сврха психоанализе је да приступи субјекту како би ојачала агента – да искористи психички апарат како би повратила друштвену функционалност. У складу са тиме Иригаре анализира Платона, не да би га размонтирала, већ да би обновила друштвену агентност сневача. Уколико прихватите присуство парафрагматског изласка, ако прихватите вагину као капију порађања уписану у вашу пећину ... видећете како је оно што сагледавате као прекид такође понављање, спаситељски мит смрти жртвеног јарца-Сократа, човека који је побегао и који се вратио – понављање, пре него једнократни ризик бекства у разум.

Желим овде да успоставим лабаву хомологију између Иригареиног метода из овог раног есеја и метода нових просторних студија и етничких/културних студија. У њеном пажљивом раду са језиком, који нам помаже да сан разума читамо са симпатијама, како би усмерили сањача ка институционалној агентности, Иригаре постаје наш посредник – феминистички читалац пре него аналитичар унутар институционализоване ситуације. Увек сам

---

<sup>3</sup> Luce Irigaray, „Plato’s Hystera”, in *Speculum of the Other Woman*, tr. Gillian C. Gill (Ithaca: Cornell University Press, 1985), 243–364.

била сумњичава поводом избора психоанализе „као такве” (уколико тако нешто уопште постоји) за модел читања.

Наспрам таквог читалачког (readerly) избора – преиспитивања „искуства” као текста који треба да се чита у интересу агентности – налазе се необично снажне америчке етничке студије, које не одустају од „ауторитета искуства” као темеља теорије. Мислим, наравно, на Сузан Губар и Сандру Гилберт и њихово монументално дело *Људа жена на ѿавану*, које припада истом периоду као и „Слика Африке” и „Платонова *хистерија*” Чинуа Ачебеа.<sup>4</sup> Конфронтационе, искуствене и суштински монолингвалне, користећи етеричност теорије тамо где је то могуће, данашње етничке студије имају ову одлику. Али оне данас морају да науче да играју са просторним студијама, наглашавајући текстуалност језика „етничког порекла”, производећи то интер-диктивно „а ипак”, било да центар позорнице наизглед заузимају стрпљиви полиглотски трансфер (Иригаре) или нестрпљиво одбацивање (Гилберт и Губар).

Управо са овим порезом на уму започињем да пратим фигурацију сабласног у три текста које читамо у последњем поглављу: *Срце ѿаме* Цозефа Конрада, *Сезона миџрације на север* Тајеба Салиха (Tayeb Salih), *Пѿеродакѿил* Махасвете Деви (Mahashweta Devi). Остајем уз абнормалну а ипак нормативну потврду дефинитивног: „женске гениталије ... Ово *unheimlich* место је ... улазак у некадашњи *Heim* [дом] свих људских бића.”

Завршила сам претходно поглавље наводећи како се феминистичке претпоставке могу уопштити, а да се притом не створи више специфичних проблема него што је уобичајено. Сада ћу, уз помоћ Иригареиног читалачког приступа Платону, заузети општи феминистички став како бих објаснила чињење дома сабласним.

Читање иде овако: Фројдова реинтерпретација проблема ум-тело била је изузетна, као произвођење психолошки приступачног ума, који је постао производ (и биће) психолошки неприступачног (метапсихолошког) апарата – слично као што је свесно тело производ материјално неприступачних процеса материјалности тела. Заиста, ово двоје су повезани на начине који се могу дешифровати. То је добра страна. Ова бриљантна морфологија је, међутим, окована породичном причом везаном за специфично време, место, класу и род – и потпомогнута низом културних реквизита

---

<sup>4</sup> Sandra M. Gilbert and Susan Gubar, *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination* (NewHaven: Yale University Press, 1979).

које такве специфичности подразумевају.<sup>5</sup> На исти начин на који је Иригареова покушала да ослободи Платонов текст од његових наративних обавеза и ми покушавамо да издвојимо Фројдов текст из наратива у коме обитава.

На који начин то овде функционише? Пружићу оквир који је изразито механички и замолити читаоца да разуме како је начин на који сам до њега дошла далеко од механичког.

Релација *Heimlich/Unheimlich* заиста је, формално, очуђаваће познатог простора. Али њен супстантивни тип не мора да буде улазак у вагину. Колонијализам, деколонизација и постколонијалност подразумевали су посебне начине саобраћања са људима који су означени као „други” – познатост претпостављене људскости је, такође, очуђена. Не тврдим да постоји нужна веза између ових политичко-економских феномена и специфичне слике која представља сабласно за Фројда и његове пацијенте. Бележим одређену разлику у фигурацији какву сам приметила читајући наведене романе.

*Срце шаме* је посвећено приповедању нације као простора који се шири: ова прича је испричана у широким замасима и бави се мушким везивањем и усамљеником који од њега бежи. Родна фигурација прати Фројдов културно условљени наратив, а супстантивни типови су наизглед нетакнути. *Сезона* рашчињава поларизацију колонизујућег и колонизованог простора и, неочекивано, поткопава мушко везивање. Према мом читању, наратив рашчињава стереотипне родне претпоставке како би рашчињено саму поларизацију. Тиме стабилна сигнификација одређеног типа сабласног бива избачена из равнотеже. *Питеродаквил* садржи планетарност, а очуђење дома уопште не носи класно-родно значење. Ко зна колико у овоме има моје трансакционалности читатељке? Да ли је то икада могуће знати? Трудила сам се да будем што строжа. Наравно, служим се психоанализом као неком врстом речника; не могу да психоанализирам Конрада или његов текст.<sup>6</sup> Употребљавам Фројдов опрезни културни европски

---

<sup>5</sup> За неопклапање између морфологије и наратива видети: Jacqueline Rose, „Dora—Fragment of an Analysis”, in *Sexuality in the Field of Vision* (London: Verso, 1986), 27–47.

<sup>6</sup> Frederick Crews, „Conrad’s Uneasiness—and Ours”, in *Out of My System: Psychoanalysis, Ideology, and Critical Method* (New York: Oxford University Press, 1975), 42–62, нуди психоаналитичко читање *Срца шаме* које се ослања на Конрадов живот и књижевне мотиве. Цитира Бернарда Ц. Мајера који сматра да Конрадови хероји „одлажу дуго очекивани повратак мајци” (47). Није ми сасвим јасно да ли користи фројдовски речник када „Марлоову авантуру” назива „сабласно саморасплитање” (55). Нисам квалификована да читам текстуалност Конрадовога живота. Нити предлажем да је књига репрезентација несвесног, под

мушки појам типа сабласног као алегорију читања. Читам ин-сценацију *Срца таме* као класичну представу (аб)нормалне дефиниције за *(Un)heimlich*. Могу према томе да дам феминистичку нијансу Ачебеовом коментару о анксиозности произведеној познатом људскошћу Африканаца. Текст мора да обрне вредности природе, да „природну” семиотику изокрене тако да послужи као позадина овој сабласној људскости: „Није било радости у блистању сунца”, присећа се Марлоу, „а непокретност зеленила није подсећала на мир”.<sup>7</sup> Могу да учим о управљању „бившим домом свих људских бића” из структурне представе тог тамног срца. Не само срца већ и уста вагине; као што се ни у Платоновом сну не ради само о пећини него и о устима вагине.

Наравно, било би неопходно пажљиво читање како бисмо ово осигурали. Сматрам да сам више него обично била схематична у овом поглављу, вероватно зато што не могу да понудим формулаички приступ планетарности. Али то нико не може.

Од 19. до 22. странице у издању меког повеза, књига описује пут паробродом од Бордоа до „уста велике реке”. Стаза до

---

претпоставком да постоји несвесно које се може представити. Предлажем да Конрад може да подели дозвољене наративе о енглеској господи на прелазу 19. у 20. век и да је Фројдово приписивање садржаја несвесном исторично. Још један дозвољени наратив нуди књизи своју апорију: испоставити правду или неуспех, кроз лаж неопходну да заштити жену, Кургову Вереницу.

<sup>7</sup> У иначе бриљантном и добро заснованом есеју Џ. Хилис Милер погрешно представља Ачебеов есеј „цитирајући” само једну реченицу из њега и то два пута („Конрад је био проклети расиста”) без икакве референце на Ачебеов моћни текст. Он такође снажно имплицира да је Ачебе неспособан да чита књигу „као књижевност, посматрајући је пре свега као миметичко или референцијално дело које би дозволило читаоцу да самог Конрада сматра одговорним за изговорено, као да је он новинар или путописац” (Miller, „Joseph Conrad: Should We Read Heart of Darkness?”, in *Others* [Princeton: Princeton University Press, 2001], 108, 111, 123). Читајући Шлегела, Дикенса, Елиотову, Тролопа, Конрада, Форстера, Пруста, Дерида и Де Мана у име „радикалне другости, опосредоване на бројне начине књижевним делима” (2), Милер скоро оправдава Моретијеву тврдњу како заступници блиског читања располажу само малим бројем текстова, малим каноном. Не сматрам да се радикална другост може опосредовати; али мој став – да је радикална другост можда обликована као немогућност – развила сам у мом тексту. Поента је да упркос бројним слојевима оклопа ироније, пасуси које цитирам успостављају „значање” као што пасуси који наговештавају иронију успостављају „значање” за Милера. А Ачебеово питање је управо: Можемо ли називати „класичним” дело које захтева таква „значања” Африке како би функционисало? Постоји више одговора на ово питање, а сваки од њих подразумева политику. Али Ачебе не може бити занемарен а да се не осврнемо на некомпетентног читаоца „књижевности који је, како ми западњаци знамо, производ драстично подређен западним друштвима” (113; ову сам реченицу цитирала и у претходном поглављу)! То је део проблема Конрадовога текста о коме расправљамо. Како бисмо одбранили фиктивни став о његовој неодређеној позицији поводом империјализма, Африка мора да буде схваћена као нехумана, застрашујућа, јер друкчија не може бити.

исповесте Компаније описује се наредних осам страница. На 31. страници Марлоу одлази „са караваном од шездесет људи, на пут од две стотине миља” до Централне испоставе. Срце приче је путовање од осам стотина миља како би сусрели Курта „директора Унутрашње испоставе”. Мало касније долазимо до описа видика који се простире према „великој реци ... која блиста ... кроз тамне процепе” и који не може бити ближе страху пред кантовским узвишеним. Говори се потом о нечему што тамо обитава и што надолази: „Шта је тамо? Назирао сам комаде слоноваче и чуо сам да је г. Курт тамо.” Након ове *vagine dentata* правимо још један корак. Наредних шездесетак страница развија се анксиозност пред овим местом „преисторијског човечанства”, а на 103. страни видимо у црној жени слику сабласности која сведочи о души и даје увид у то првобитно обитавалиште: „колосално тело плодног и мистериозног живота као да је гледало у њу, замишљено, као да је видело лик своје сеновите и страствене душе.”

Покушала сам раније да покажем како је реторика Салиховог романа понудила критику колонијализма и антиколонијализма као преноса у репродуктивној политици полне разлике. И његов се текст окреће сабласном, на крају. Приповедач улази у реку, „наг као од мајке рођен”, притом тешко да можемо избећи симбол материце. Прекид приче Мустафе Саида, у приповедном времену, следи *након* овог уласка, *након* што је прича већ досегнула свој примерени закључак, на крају претходног дела. Скок у реку је сабласни простор времена. Приповедач изјављује „нисам му дозволио да доврши причу”. У овом облику перформативног противречја, приповедач прекида његову смрт у сабласним водама најбаналнијом жудњом за ватром, цигаретом, малом цигаром, која, очигледно, више није само цигара. У двома одјекујућим реченицама, клатећи се између избора и одлуке, он „бира живот”. Превод, међутим, поништава комичну паралелу између ове две реченице. У последњој реченици приповедач се пореди са глумцем комедије, који у класичним преводима са арапског на енглески или француски виче „Упомоћ! Упомоћ!” [*nejda*], пре него „помозите ми” [*sa'iduni*], што би било далеко примереније из уста човека који се дави. Шта значи овај крај? У најмању руку одбацивање тешке постколонијалне тематике, означене полном разликом, која је наслеђе *Срца шапе*.

У новели Махасвете Деве материца није место страха, иако је метафора једнако очигледна као и код Конрада или Салиха. „Пођи сада кроз тунел без крова, доле, доле, сиђи доле, скрени, уђи у тамну пећину поново. Звук воде је изнад ње и под је клизав...” и тако даље. Али питање полне разлике стављено је у



заграде као што смо видели. Нема ничега првобитно познатог када је у питању птеродактил, а што би сила приповедања могла да учини сабласним. Сlike на зиду пећине могле би бити древне или савремене. Пуран није брига.

Птеродактил остаје други; не може да живи нити да буде сахрањен. Немогућа смрт духа није ништа друго до прилика за успостављање „одговорности” међу члановима две групе које би иначе биле повезане искључиво апстрактним колективитетом индијског грађанства: Хинду и Аборицини. Овде је сабласно планетарно, није улог у игри полне разлике.

Новела обухвата критику постколонијалне државе и проглашавања љубави према историјском другом од стране читавог легалног колектива индијске нације. У основи, фигура птеродактила може да види целу планету као своју другост. Она претходи нашем мишљењу континента: „Када су се континенти кретали и попримили данашњи облик ... требало је да изумреш.” То је фигура мишљења која треба да „обнови” рад компаративне књижевности. Апропријације *Парка из доба јуре* у кибер панк можда су овај став учиниле помало блесавим. Али он се мора сагледати из угла онога што Рејмонд Вилијамс зове претпојавна блискост (*preemergent around the corner*), потиснута специфичним метрополитанским тренутком, који наглашава неравномерну и асиметричну глобалну дигиталну поделу. „Претпојавно” нас води ка „структури осећања”. Рејмонд Вилијамс је мислио и писао на начин који би могао да укључи у себе моделе мишљења који нису од суштинске важности, имплицирани марксизмом а учињене експлицитним код Фројда и Фукоа. Мислећи на институционалне ставове које износи педагогија, не морамо да се ослањамо на њихове модусе, довољно је да их се сетимо. Промењени ставови поводом учења језика, односа региона наспрам националних држава, фигуре наспрам рационалних очекивања, о којима сам расправљала у овим поглављима могу се несумњиво организовати као „структуре осећања” уколико нам тако више одговара. Сценарио који овде градим открива нам да преовладавајуће приповедање „преисторије” као кибер-садашњости, или научно фантастичне авантуре, омета настанак фигурације неодлучивог планетарног алтеритета. У овом тексту зато морамо посматрати фигурацију претпојавности и искусити „структуру осећања” као наратив немогућег.

У *Срцу шаме*, тема произилази из европских националних колонијализама. У овом последњем скицираном поглављу морамо се додирнути и неких других тачака. Морамо да подсетимо

на старије америчке маргиналне идентитете: афричке, шпанске; као и на наслеђа старијих царстава: Руског, Отоманског, Хабзбуршког. Остаћу овде заробљена скандалом компаративне књижевности, без могућности приступа оралности Прве нације. Помињем мој недостатак као наду. Постколонијализам је остао заробљен у пуком национализму супротстављеном колонијализму. Данас смо позвани да замислимо планетарност – да измештамо овај историјски алиби, изнова и изнова. Оцртавам ову утопијску идеју као задатак мишљења зато што „реформисана” компаративна књижевна визија још увек може остати заробљена унутар мноштва културних релативизама, спекуларних алтеритета, и кибер-добронамерности. Транснационална писменост може остати везана за политику препознавања мултикултурализма или међународне помоћи, у интересу „Развоја”, у чијем обећању писмености кибер-писменост постаје све већи део. Ово је, заиста, опште настојање политизоване оштрице било које компаративне дисциплине у САД. Ја се у начелу слажем са тиме. Али као што је случај са преласком граница, моја солидарност је критичка. Не могу да игноришем суд Доналда Пиза (Donald Pease) да метрополитански мултикултурализам – као каснија фаза доминантног постколонијализма – предсказује судбину САД као преображеног азила за остатак света. Како Пиз предлаже, на основу бројних емпиријских података: „Сужавајући референтност појма ’пост-колонијално’ на политичке нагодбе које су направљене након деколонизације бивших европских колонија, постколонијална теорија је обликовала најновије варијације схватања да су САД изузетак из општег правила.”<sup>8</sup> И заиста, став према коме су САД гостопримљиви и коначни дом за културна права, ближи је појачаном метрополитанском национализму него нужној немогућности „заснивања” у планетарности. Ово је најнепосреднији кратки спој који просторне студије у пресеку са етничким/културним студијама могу да изазову. Стога је за мене и најважнија тачка приликом изучавања расе и етничитета. Овде се антропологија прелама кроз пуко полагање права на идентитет, у симулакруму пројекта прављења-другим субјекта. Јер ако се класична антропологија бави другим као заједницом, етничке/културне студије улажу у заједницу као „друге”. Али будући да је преовладавајућа идеоло-

---

<sup>8</sup> Donald E. Pease, „US Imperialism: Global Dominance Without Colonies”, in Sangeeta Ray and Henry Schwarz, eds., *A Companion to Postcolonial Studies* (Oxford: Blackwell, 2000), 203–220.

гија заснована на „ауторитету искуства”, долазимо у опасност да трагамо за заједницом која није ништа друго до скуп нас самих.<sup>9</sup>

Далеке 1990. године, када сам била, чини ми се, далеко од мојих данашњих мотива, писала сам о етницитету на други начин. Имала сам јасну свест да не пишем као компаратиста већ у парадисциплинарном настојању уоквиреном дискурсима идентитета:

Најчешће се кроз књижевност етницитета приближавамо питању глобалности у склопу књижевно-културних студија заснованих на хуманистичким оквирима. Реч *ethnos* на грчком значи „врста народа која ми припада” и стога претпостављамо, у продужетку, да означава „нацију”. Напоредо уз реч *ethnos* у грчко-енглеском речнику је реч *ethnikos* – *други људи*, често у значењу „пагани, неверници”... Мислим да се књижевност етницитета пише између *ethnos* – списатељица која пише за сопствени народ (без обзира шта то значило) без намерне самоидентификације – и *ethnikos*, пејоративно дефинисаног другог, којом она изокреће напон, (де) антропологизује саму себе, издвајајући се у инсценирани идентитет. Књижевност етницитета у овом другом случају, парадоксално, носи пишчев потпис усмерен против самог себе.<sup>10</sup>

Године 1996. Дерида је написао следеће:

Шта је идентитет, тај појам о коме је идентитет са собом увек догматски претпостављен у бројним дебатама о монокултурализму или мултикултурализму, националности, грађанству и, уопштено, о припадању? А пре идентитета субјекта шта је *ἰψειυίει* (*ipseity*)? Овај други појам није сводив на апстрактну могућност да се каже „Ја”, јер јој увек већ претходи. Можда означава, на првом месту, моћ једног „Ја могу”, које је оригиналније од „Ја” у ланцу у

---

<sup>9</sup> Joan Scott, „Experience”, in Judith Butler and Joan Scott, eds., *Feminists Theorize the Political* (New York: Routledge, 1992), 22–40.

<sup>10</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, „Teaching for the Times”, in *Red Thread* (Cambridge: Harvard University Press, forthcoming). Као што нас Речник обавештава, друга реч је много боље изведена. Покушавала сам тада да покажем како је у метрополитанском идентитетском мишљењу ова разлика поништена. Предложила схватање према коме је либерални мултикултурализам, дозволио да етика алтеритета буде преписана као етика идентитета. Морам притом напоменути да је моје знање арапског, класичног грчког и шпанског минимално. Надам се да ће моји покушаји да их читам показати да не треба да чекамо експертске анализе како бисмо довели у питање преводе као једино решење или како бисмо почели да ценимо даљинско читање. Арапски читам са одличним читаоцем, не само говорником. У шпанском и класичном грчком сам се тек опробала; мој први читалац ме је исправио. Оваква се помоћ мора тражити у академској заједници.

коме „*pse*” од *ipse* не дозвољава себи да буде раздвојено од моћи ... господарства и суверенитета.<sup>11</sup>

Дерида прави две значајне поенте у овом тексту: прво, да је етнос увек већ подељен-у-себи, и друго да ипсеитет или само-истост (*self-sameness*) има нешто заједничко са деспотом – изврнуто *pse* – захтевајући моћ и власништво. Политика идентитета није ни паметна ни добра. Компаративна књижевности ослоњена на просторне студије више иде у овом другом правцу.

Сви моји примери су до сада били постколонијални, везани за Нове емигрантске групе у САД: Мариз Конде (Maryse Condé), Џ. М. Куци (J. M. Coetzee), Тајеб Салих, Махасвета Деви; са Конрадом као контролним аутором. Културне студије су у великој мери засноване на Новим емигрантским групама. Чини ми се како нова планетарна компаративна књижевност мора да се удаљи од ове основе. У закључку ћу дати наговештај о могућем изласку, у оној мери у којој неко ко није експерт може да на њега укаже. Ове речи само су расуте спекулације, које оцртавају границе мојих прилично конвенционалних студија компаративне књижевности у САД: Енглеска, Француска и Немачка, поезија и књижевна теорија, романтичарска и модернистичка.

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

Ове речи пишем у Хонг Конгу. Долазим што чешће могу, а одлазим и у друге Кине како бих сагледала невероватно динамичан и огроман сценарио непрестане еволуције Азијског Пацифика. Три рада које ми је овај пут представио Ву Хунг (Wu Hung) могла би да буду пут ка будућности за компаративну књижевност, уколико би она била сагледана кроз очи критичара за кога питања рода нису ограничена на посебне случајеве.<sup>12</sup> Ово је, наравно,

---

<sup>11</sup> Jacques Derrida, *Monolingualism of the Other; or, The Prosthesis of Origin*, tr. Patrick Mensah (Stanford: Stanford University Press, 1988), 14.

<sup>12</sup> Wu Hung, „Public Time, Public Portrait, and the Renewal of Urban Monumentality”, „Photography and the Birth of a Modern Visual Culture of Fragments”, and „Reinventing Exhibition Spaces in Post-Cultural Revolution China”,

само пример и тиче се искључиво НР Кине. Азијски Пацифик се простире од Југоисточне Азије, Микронезије, Полинезије, Новог Зеланда, можда Аустралије, Хаваја, Калифорније – и свака ова регија има различиту историју кретања моћи. У оквирима оваквог скупа многолики наративи о азијској Америци, о старим и новим емигрантима, морају бити исковани како би омогућили снажну компаративну књижевност. Време за производњу танке „теорије” која осећања миграната описује псеудопсихоаналитичким речником је прошло. Исцрпљено је у првој фази компаративно-књижевне расправе илустроване Бернхајмеровом (Bernheimer) колекцијом.

Стари постколонијални модел – углавном „Индија” уз сартровског „Фанона” – не може данас служити као узор за транснационалне и глобалне студије, које су се запутиле ка планетарности. Бавимо се хетерогеностима у различитим размерама, повезаним са империјализмима друкчијих модела:

Током времена у коме је свет познавао супстанцијалне државе ... империје су биле доминантни и највећи државни модели ... Тек сада ... као да напуштамо епоху масивних евро-азијских империја, које су се први пут формирале на простору од Медитерана до Источне Азије, пре скоро четири хиљаде година. У оној мери у којој одређене интернационалне групације какве су ЕУ, ГАТТ и НАФТА посматрамо као отелотворења империјалистичких пројеката, чак се и данашњи реквијем може показати преурањеним.<sup>13</sup>

Наведеним групацијама морамо додати и пројекат финансијализације глобуса.

Глобализација се поиграва свим елементима које сам до сада обрадила, али на начин различит од оног који је најавио распад старе руске империјалне формације, која се такмичила са Хабзбурзима и Отоманским царством, која је успела да изврши

---

conference on „Public Criticism and Visual Culture”, Hong Kong University, June 6–10, 2002. Лео Оу-фан Ли (Leo Ou-fan Lee) и Лијо Пинг-хуе (Liu Ping-hueh) представили су бриљантну расправу о спектакуларним вербалним и визуелним текстовима из 19. и 20. века, са намером да исправе одређене омашке последње књиге Бенедикта Андерсона *The Spectre of Comparisons: Nationalism, South East Asia, and the World* (New York: Verso, 1998). Нова компаративна књижевност могла би да открије сличне напоре у другим колонизованим земљама, у Индији (постоје паралеле) и у Северној и Подсахарској Африци, те да укаже на схеме у колонијалном произвођењу колонизоване средње класе, чиме би се исправио Андерсон.

<sup>13</sup> Charles Tilly, „How Empires End”, in Karen Barkey and Mark von Hagen, eds., *After Empire: Multiethnic Societies and Nation-Building: The Soviet Union and the Russian, Ottoman, and Habsburg Empires* (New York: Westview, 1997), 2.

апропријацију интернационалног социјализма, а потом била приморана историјским тренутком на нова империјална надметања. У овој области компаративне књижевности мој пример је, за сада, књига Марка фон Хагена *Од Русије преко Совјетског савеза до Евроазије: поглед из Њујорка, десет година након распада Совјетског савеза*, која нуди бројне смернице за даља истраживања.<sup>14</sup>

Изучавање такве нове постколонијалности, међутим, неће нужно наћи најбоље смернице уколико буде следило све бројније антологије пост-совјетског феминизма, које се данас преводе – пре свега зато што, као и у ранијим постколонијалним студијама, оне још увек прате оквире империје, што значи да у њима Централна Азија неће наћи посебно значајно место, нити пажљиву историјску текстуализацију и археологију. Осим тога, познато је како су Совјети у датој регији од жене начинили медијум модернизације.<sup>15</sup> И овде је, дакле, подела међу женама произведена супротстављањем традиције и модерности предмет нове компаративне књижевности, једнако као и у метрополитанским етничким студијама. Она је посебно често навођена приликом приступа руском језику. Дубинска анализа језика је поново од кључне важности.

Као што је Хамид Дабаши (Hamid Dabashi) приметио: „Од расутих сећања свете имагинације која је некада обједињавала Арабију шестог (хришћанског) века, међусобно супротстављене политичке силе, које су доминирале од Трансоксијане до Шпаније, измислиле су супротстављене 'исламе'.”<sup>16</sup> Племенске заједнице Централне Азије су, парадоксално, исписале далеко „слободнији”, еклектички ислам, наспрам ислама уоквиреног добро познатим конфликтима заснованим на остацима средњовековних исламских космополитизама или млађих пуританизама ортодоксних Вехабија и Талибана. Будући да сам близу Бангладеша, сасвим сам свесна парадоксалних слобода периферних ислама. У Централној Азији можемо да сагледамо последице ранијих модернизација жена и савремених традиционализација ислама. Али

---

<sup>14</sup> Рад представљен на конгресу „Ten Years of Post-Soviet Historiography”, Ost und Sudosteuropa-Institut, University of Vienna, September 2001. и прихваћен за објављивање у *American History Review*.

<sup>15</sup> Gregory Massell, *The Surrogate Proletariat: Moslem Women and Revolutionary Strategies in Soviet Central Asia, 1919–1929* (Princeton: Princeton University Press, 1974).

<sup>16</sup> Hamid Dabashi, *Truth and Narrative: The Untimely Thoughts of 'Ayn Al-Qudat Al-Hamadhani* (Richmond, Surrey: Curzon Press, 1999), 109.

о смерницама планетарности ових формација расправљала сам на другом месту.<sup>17</sup>

Обим и разноликост исламске дијаспоре су велики. У потпуности је примерено да компаративна књижевност разори монолитни поглед на ислам који данас влада светом, а да истовремено не угрози јаку обједињавајућу идеологију, која можда опстаје у овој културној формацији.

Компаративна књижевност може да у овој области пронађе и сопствену непризнату историју и да у складу са тиме спроведе далекосежну историјску ревизију сопствене очигледно европске провенијенције. Муслиманска Европа и арапско-персијски космополитизам су опширно проучавани у оквиру студија Блиског истока и компаративне историје.<sup>18</sup> Али због посебне природе компаративне књижевности ми смо трошили енергију на боравак Леа Шпицера и Ериха Ауербаха у Турској, као да су они тамо били истраживачи књижевне критике.<sup>19</sup>

Исламски феминизам је у одређеној мери такође био осуђен на сопствени гето. Увод у *Савремена феминистичка исцртавања и блискоисточне студије* Дениз Кандиоти (Deniz Kandiyoti) сажима бројне информације о овом феномену.<sup>20</sup> Сама сам покушала да радим против овакве гетоизације у делу о Асији Џебар (Assia Djebar).<sup>21</sup>

---

<sup>17</sup> Након отварања Нафтног пута сведоци смо убрзаног реконструисања економија Централне Азије, како би се омогућила агресивна финансијализација. Микрокредити намењени женама, без инфраструктурних залога део су овога. За моју расправу о планетарности и племенском исламу погледај *Imperatives to Re-Imagine the Planets/Imperative zur Neuerfindung des Planeten*, ed. Willi Goetschel (Vienna: Passagen, 1999).

<sup>18</sup> За муслиманску Европу: Reinhart Dozy, *Spanish Islam*, tr. Francis Griffin Stokes (London: Chatto and Windus, 1913); H. A. R. Gibb, *The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe* (Manchester: John Rylands Library, 1955); док Jean Lacam, *Les Sarrazins dans le haut moyen-age français* (Paris: Maisonneuve, 1965) представља само врх леденог брега, наговештавајући секундарне, оријенталистичке тенденције. О исламском космополитизму види: George Makdisi, *The Rise of Colleges: Institutions of Learning in Islam and the West* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981), and *The Rise of Humanism in Classical Islam and the Christian West with Special Reference to Scholasticism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1990).

<sup>19</sup> Желим само да напоменем да су ово одлични есеји, али да је потребно проширити их другим историјама. Битни пример могу бити: Emily Apter, „Comparative Exile: Competing Margins in the History of Comparative Literature,” in the *Bernheimer volume*, 86–96; and Aamir R. Mufti, „Auerbach in Istanbul: Edward Said, Secular Criticism and the Question of Minority Culture,” in Paul A. Bové, ed., *Edward Said and the Work of the Critic: Speaking Truth to Power* (Durham: Duke University Press, 2000), 229–256.

<sup>20</sup> Deniz Kandiyoti, ed., *Gendering the Middle East: Emerging Perspectives* (Syracuse, NY: Syracuse University Press, 1996), 1–27.

<sup>21</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, „Acting Bits/Identity Talk”, *Critical Inquiry*

Могу ли основе планетарности бити лоциране у текстовима ових распршених области светских књижевности и култура? Можда. Нови компаратиста, наравно, није обавезан да за њима трага. Задатак се пресудом не може доделити било којој дисциплини упркос напорима стручњака за светску књижевност, Енциклопедиста. Чини ми се да ова драстична епистемолошка промена мора да се осмисли управо унутар компаративне књижевности. Али никога не могу да натерам да мисли на овај начин.

Желела бих да досадашње излагање приведем крају обичним гестом упућеним у правцу две старије мањине, афроамеричке и хиспаноамеричке. Наравно, ја нисам стручњак у овим областима, али не сумњам да су наговештаји планетарности документовани у обимној критичкој литератури о њима. Како бих илустровала моје убеђење навешћу пасусе из сопствених дела, први о Тони Морисон (Toni Morrison), други о Диамели Елтит (Diamela Eltit).<sup>22</sup> Без препричавања заплета. Надам се да ће, попут оних заводљивих одломака о новим авантурама на крају сваког трилера, читаоца одвести ка читавом тексту. *Вољена* је веома популарна у најширим круговима публике у САД, док Елтит није.

Кренимо, зато, од одломка о *Вољеној*:

Лекција немогућности превода у општем смислу, којој нас Тони Морисон подучава, усмерава нас ка апсолутној несигурности. Ни секвенцијалност времена, ни кружење годишњих доба, већ само време, као у овим речима, које сажима закључке из ужасне приче о мајчинској жртви, отварајући се за специфичности афроамеричке историје. Ако Махасвета расплиће разлике између аборицинске и индоевропске Индије кроз искуство немогуће планетарности, Морисонова расплиће разлику између Африке и Афроамерике путем искуства планетарности једнако неприступачног људском времену: „Ускоро сви трагови нестају. Али нису заборављени само трагови већ и вода и оно што је на дну. Све остало је време (weather). Не дах раскомаданог и незаписаног; већ ветар у вечерима, или пролећни лед који се пребрзо топио. Једино време.”

И то је време (time). Геолошко време је, упркос својој спостости, такође време. Историја се не сме *правити* на планиран начин. Тон земље се мора поштовати. Може се полагати и право на историју наспрам њеног насилног произвођења, како би се насиље

---

18 (4) (Summer 1992): 770–773; „Ghost-Writing”, *Diacritics* 25 (2) (Summer 1995): 78–82.

<sup>22</sup> Spivak, „Acting Bits”, 793–794; „Three Women’s Texts and Circumfession”, in Alfred Hornung and Ernstpeter Ruhe, eds., *Postcolonialism and Autobiography* (Amsterdam: Rodopi, 1998), 21–22.



преобразило у оспособљавање индивидуалног, али то је друга прича. Након брисања трагова, немогућ је пројекат за обнављање порекла. То је управо „само време (weather)”, присутно данас као и јуче.

Кроз ову инвокацију несигурности, у којој природа може бити велико тело без органа жене, можемо да почнемо да сагледавамо како пројекат превођења културе унутар политике идентитета није закрпа која се може ушити на брзину.

А сада ћу „бацити кратак поглед на *Четврти свет* Диамеле Елтит, написан за време такозваног економског чуда током Пиночеовог репресивног режима у Чилеу”.<sup>23</sup>

Елтит постиже стални суперреализам најављујући други речник – алегорију коју треба истражити – сопственом неприметношћу. Језик подражава тон детета-аналитичара које зна да се метафора и реалност – унутрашњост и спољашњост – нису још раздвојили у детињој свести. „Целовите личности” се овде нису стопиле. Налазимо се у свету нестабилности сексуалног идентитета, брата близанца који се претапа у своју сестру близнакињу. Ништа нам, понављам, осим нелагодног осећања свега, не говори да овде постоји целовито политичко тело значења – које, да бисмо открили, морамо да се изместимо у друштвени текст. Овај текст није аутореференцијалан, он упућује изван себе. Али обећавам вам да нећете наћи референцијалну везу. Чим одлучите да је ово прикривени опис разорене земље, мораћете да се подсетите на оно што нас Мелани Клајн подучава: да нормални крајолик дечије психе, која ступа у „друштвену нормалност” несигурно, кроз депресију и жаљење, може али не мора бити уоквирен постколонијалним садржајем. Елтит не дозвољава натезања између аутобиографије и политичког: две дисконтинуиране структуре насиља.

Наратив, такав какав је, почиње изворном сценом насиља: „Тог 7. априла, заогрнута мајчином грозницом, не само да сам зачета, него сам сигурно делила и њен сан, јер сам претрпела ужасан напад женске језе.” Након сто једанаест страница насилног пробоја и проверавања стварности усмереног ка неизвесном закључку, последње странице захтевају читање, Клајниним речником, рођења политичког суперега. Када почетак последњег дела каже „Споља...”, уверени смо да је у питању опис града на мапи. Нема сумње да исказ „новац са неба који се враћа у небо ... гладан

---

<sup>23</sup> Diamela Eltit, *The Fourth World*, tr. Dick Gerdes (Lincoln: University of Nebraska Press, 1995).

градске празнине, али и сетве празнине по њивама ... по којима је презир према раси судаки [обесправљеној женској раси, посебно са Југа, суд] јасно исписан” говори о испразном обећању „економског раста” као обесправљивању не само Чилеа, већ и читавог Југа, у виду „Развоја”-као-израбљивања. Ово није постколонијализам као нека психомахија територијалног империјализма последњих дана. У питању је препознавање глобалности која не може бити обухваћена нашим компјутерима. Њена аутобиографија је једноставна – сакупљачи сведочанстава чекају са аудио рекордерима – али небитна. „У даљини”, књига закључује, „у кући препуштеној братству, између 7. и 8. априла, Диамела Елтит, уз помоћ своја два брата, рађа девојчицу. Беба судаке биће понуђена за продају” – што је шифра за „демократизацију”.

Данас бих додала да, покушавајући да пишемо сопство као најудаљенију другост и замагљујући обресе између графичког и глобализације, Елтит инсценира обресе планетарног.

[Као одговор на реакције мог првог и најбољег читаоца, одбацила сам оно што укључујем у ову продужену заграду. Можда би било паметније да сам то сасвим изоставила. Али дозволите ми да вам изложим разлоге за враћање онога што је било изостављено.

Све што кажеш је да ове две ауторке плурализују, рекао ми је пријатељ. Није ми јасно како то можеш читати као планетарност.

Оно што покушавам је да форсирам једно читање. Желим да видим да ли текстови могу да издрже преокрет са статуса идентитетских споменика у документе друге констелације. Пре двадесет и пет година покушала сам нешто слично са *Ка свејшонику*, плашљиво признајући да то можда није „исправно”.<sup>24</sup> Још увек се сећам како ме је једна од централних феминисткиња исмејала, понављајући да такво читање сасвим сигурно није исправно. У Милеровим *Другима* читам: „Други који нас позива на одговор, може једино да дође овде, да се искрца на ову обалу, да говори безбројним и контрадикторним гласовима.”<sup>25</sup> У незаобилазној студији Марка фон Хагена *Од Русије, преко Совјетског савеза до Евроазије*, читам да је „последница овог момента плурализације (поновног приповедања историје Руског царства и Совјетског савеза са различитих тачака гледишта) било децентрирање

---

<sup>24</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, „Unmaking and Making in *To the Lighthouse*”, in *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics* (New York: Methuen, 1987), 30–45.

<sup>25</sup> Miller, *Others*, 273–274.

руске историје”; читам да у четвртом броју *Криџике*, часописа повезаног са овом новом плурализацијом, „уредници бране толерантност културних студија у њиховом приступу ’представама алтеритета’”. Непрестано имам осећај да постоје везе које треба направити, а које нисам у стању да направим, да плурализација може да омогући замишљање нужне, али немогуће планетарности на начине којих још увек нисмо свесни ни ја ни мој читалац. У последње поглавље, укључујем ову несавршену заграду у нади да ће везу успоставити будући читалац. Како следи:

Политика идентитета није ни паметна ни добра. Компаративна књижевности у додиру са просторним студијама напредује у правцу другог. Зато са самопоуздањем приступам двојници чувених хероја старих мањина, писаца претходне поделе: Хозе Мартију (1853–1895) и В. Е. Б. Ду Боису (1868–1963). Задатак ми је да пронађем елементе у њиховим текстовима који се могу преписати у оно што називам планетарношћу.

Хозе Марти, кубански активиста и интелектуалац који је живео у Њујорку од 1881. до 1895. године и погинуо у Кубанској револуцији против шпанског колонијализма, још увек је могао да размишља у бинарним опозицијама: „Шпанска Америка, *њезова* Америка ... као ’Наша Америка’ и ... англо-саксонска Америка, ’Друга Америка’.”<sup>26</sup> Али ако погледамо мало боље видећемо да списи овог ватреног националисте превазилазе пуки национализам, у правцу хетерогене визије „Латинске Америке”, фразе која је улазила у циркулацију управо у време када је он писао.<sup>27</sup> Верујем да је могуће читати појмовне метафоре Мартијевог руралистичког левичарског хуманизма као размонтирање датих бинарних опозиција те да у њима национализам бива потиснут пред не само хетерогеним континентализмом већ и интернационализмом, који данас може да штити и планетарност. Прочитаћу само један одломак, али примери се могу лако умножити. Прочитати само један одломак не мора бити недовољно да се илуструје неки став.

Гурати Мартија према планетарности испуњено је искушењима „рурализма”. Већ сам писала о спектрализацији руралног (сасвим различитог од рурализма) – преображају „руралног”

---

<sup>26</sup> Philip Foner, „Introduction” in José Martí, *Our America* (New York: Monthly Review Press, 1977), 24.

<sup>27</sup> Први унос термина Латинска Америка у *Oxford English Dictionary*, потиче из 1890. као и текст америчког Стејт департмента „Reciprocity Treaties with Latin America”, али у званичну употребу улази тек након што је извесно време кружио. За његову историју видети: Angel G. Loureiro, „Spanish Nationalism and the Ghost of Empire”, in the *Journal of Spanish Cultural Studies*.

у базу података за фармацеутске компаније, хемијска ђубрива, патентирања урођеничког знања, изградње великих брана и слично – као заборављеног фронта глобализације за коју је урбано само инструмент.<sup>28</sup> Са моје позиције чини се да је индијска рурална сиротиња највећи део биначког тела. Урбани субпролетеријат такође не треба игнорисати. Али уколико желимо да се ослонимо на културне системе – дуго већ дисфункционалне зато што су делегитимисани – као на извор етичких смерница које би прошириле социјализам, изолованост руралног може бити од помоћи. Романтизовати ову групу као примитивну поразило би дугогодишње напоре. И ја се заиста залажем да учинимо даљи напор и да их истовремено уведемо у друштвену продуктивност капитала кроз образовање, што је ризикантан подухват. Али наспрам тога, садашња материјална беда њихове уобичајене свакодневице није сагледана као последица далекосежне капиталистичке пљачке лишене друштвене продуктивности капитала.<sup>29</sup>

Са ове позиције, далеко од примитивног романтизовања руралног, постављам питање: Да ли је могуће Мартијев рурализам читати као *mochlos* за планетарност?<sup>30</sup> Будући да је Земља већа појмовна метафора него нације, градови, можемо ли је читати наспрам Мартија и окренути његов текст у правцу планетарности? Можда не. Како сам већ наговестила, пишем за будућег читаоца. У међувремену, немојте ме схватити као руралисту, на начин на који је то био Марти.

Мој авион лети изнад Багдада, Бејрута, Хаифе, Триполија, ка Турској и Румунији. Прикрадам се полако „Европи”. А ипак, земља изгледа исто – брдовити песак. Познајем картографске маркере са ТВ апарата у наслону за руке мог седишта. Планетарност не може да оповргне глобализацију. Али у потрази за одскочном даском, не посежем за Мартијевим призивањем руралног, већ за фигуром земље која га заснива. Поглед на Земљу кроз прозор авиона враћа ме у дом ове идеје.

Успостављена је, наравно, банална веза између руралног и Земље, Природе са великим П. Али чак и у најбаналнијем смислу она омогућава противтекст идеји града/нације. Ово је посебно

---

<sup>28</sup> Gayatri Chakravorty Spivak, „Love, Cruelty, and Cultural Talks in the Hot Peace”, in Pheng Cheah and Bruce Robbins, eds., *Cosmopolitics: Thinking and Feeling Beyond the Nation* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1998), 329–348.

<sup>29</sup> Маркс је говорио о овој комбинацији у вези са страном трговином у *Капиталу*: *Capital*, tr. David Fernbach (New York: Vintage, 1981), 3: 344–347.

<sup>30</sup> За *mochlos*, видети: Jacques Derrida, „Mochlos; or, The Conflict of the Faculties”, in *Logomachia: The Conflict of the Faculties* (Lincoln: University of Nebraska Press, 1992), 1–34.

јасно када Марти говори о образовању. Он није примитивиста. Његово урбано планирање, без обзира на то што није било проверено, надахнуло је једнако Фидела Кастра и Кубанце са Флориде. Његови ставови о образовању руралне популације ближи су Букеру Т. Вашингтону него Ду Боису и формално су више налик на оне из Шатакве. Али логика метафора, пре него суштински аргументи, отварају пут из национализма, а да не воде у правцу северноамеричке дијаспоре. Нигде то није јасније исказано него у његовом извештају о сахрани Карла Маркса, где је идеја интернационалног рада исказана на следећи начин: „Управљајући силама Природе, они постају једнако лепа као и сама Природа.”

Метафора природе ослобађа сав свој потенцијал за измештање управо када Марти пише о образовању сељака. И овај пут он говори о образовању. Колико год његов језик био буржоаски, понекад чак и феудалан, он уочава исти проблем који ће описати Пери Андерсон (Perry Anderson) сто година касније: тензију између структуре и субјекта у Марксовом мишљењу. „Будући да је журио и да је био делимично изван стварног живота, није успео да уочи да деца која нису рођена из природне и динамичне трудноће нису издржљива, било у материци народа, историје, или у материци жене у кући.”<sup>31</sup> Веза је поново банална: природа, жена и историја, преко плодности. Али логика метафоре повезује интернационализам и природу, постављајући историју у везу са силама природе, а тиме изван специфичности нација. Заједничка шпанска реч за „народ” – *el pueblo* – чије једно од значења је и „село”, као једно међу бројним могућим групацијама људи, од мале локалне групе преко племена до нације – одржава опозицију између града/нације и природе.

Паралелни структурни контрасти – између природе и трговине, универзалности и нације – присутни су у Мартијевом најпознатијем тексту о образовању, „Лутајући учитељи”. Одломак који ћу анализирати започиње следећим речима: „Сељачка деца не могу да напусте очинску њиву и да свакодневно одлазе у школу, километрима, да би учили латинске деклинације и кореновање. А ипак” – и ту је контраст –

сељаци сачињавају оно најбоље, најздравије, и највиталније од националних маса, зато што примају изблиза и у потпуности еманације и љубавне додире земље, од чијег љубавничког узимања и давања живе. Градови су глава нација; али њихова срца, у којима

---

<sup>31</sup> Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism* (New York: Verso, 1983).

крв струји и кроз које се она прерасподељује, су села. Људи су још увек машине које једу. Морамо начинити од сваког човека бакљу.

Земља (country) овде није једноставно пренационална, супротстављена националном. Она је такође и *hyle* или тежиште националног, ка коме крв куља пре свега другог и која постаје трајна размена са Земљом (Earth). Земља (Earth) је паранационална слика која може да се замени за интернационалну и можда да обезбеди данас измештену тачку имагинације планетарности. Избор слике крви која се враћа, као њеног првог покрета, опис руралног као специфично националне масе, и укључивање у своје активности прерасподеле повезане са трговином, захтева да раскинемо контрадикцију између националног и руралног.<sup>32</sup> Ако ове есеје читате у контексту развоја Мартијевог мишљења, визија села као места националне производње и прерасподеле пре него конзумације – која води ка размени – сасвим је јасна. Марти је нужно био пролептички избор за специфично *посколонијалну* интернационалност. Видећемо да ово такође важи за Ду Боиса. У нашем пресеку, постављам питање да ли у датим таласањима постколонијализма, пре његовог званичног почетка, има ичега што би се могло изместити у правцу планетарности. Може ли нам Мартијева фигура руралног пружити ослонац за такво читање?

Марти је имао јасну свест о унутрашњим границама културних разлика унутар „једне културе”. Противио се успостављању Креолске олигархије на постколонијалној Куби. У комбинацији са његовим левичарским рурализмом тиме се измешта правац прогресивне промене, без обзира на то колико несавршено. Ова тенденција може да се развије тако да постане сагласна са планетарном имагинацијом нове компаративне књижевности. Тако оцртавамо политику читања. Маркова склоност према граду наспрам села још увек није могла да замисли спектрализацију руралног.<sup>33</sup>

Питање могућег измештања у правцу планетарности можда је нужни додаток преобликовању „Наше Америке” за културне студије. Ово наговештава да „Мартијеви амерички списи припадају традицији отвореног представљања, супротстављеног доминантном ставу енглеског говорног подручја у Америци, које почива на реконструисаним колективним сећањима на домовине

---

<sup>32</sup> Речено ми је да „*re*” у „*repartir*” не мора нужно да има исту снагу као „*pre*” у „*prerасподели*”. Ово не омета идеју да крв жури *назад* ка срцу где се раздељује – фигура размене.

<sup>33</sup> Spivak, „From Haverstock Hill Flat to U.S. Classroom, What’s Left of Theory?” in Judith Butler et al., eds. *What’s Left of Theory?: New Work on the Politics of Literary Theory* (New York: Routledge, 2000), 1–40.

које се налазе негде другде, а према коме треба бити 'остављен на миру'."<sup>34</sup> Марти није тако далеко од Кубе када пише у Њујорку; он непрестано размишља о будућности своје земље. Појам „реконструисаних колективних сећања” открива осећање носталгије кога, према мом схватању, нема у Мартијевим ватреним текстовима, осим у стилизованој поезији, која као жанр захтева такав сентимент.<sup>35</sup> Чини ми се да је ова сентиментализација делимично условљена реинтерпретацијом његовог текста у сврху „миграција двадесетог века које су поново потврдиле културне захтеве Наше Америке” у односу на Другу Америку. Есеји из збирке коју цитирам, а посебно есеји Розауре Санчез и Доналда Пиза, изнова обрађују питање равнотеже, упућујући на историјске разлике пре него их умањујући кроз апропријацију. Ја не покушавам само да исправим већ и да изместим.

Хозе Марти је убијен борећи се против Шпанаца у 42. години. Ду Боис је имао 95 година када је преминуо. Код њега уочавамо јаснију путању ка планетарности. В. Е. Б. Ду Боис је расплео афроамеричко континентално-мишљење, преокрећући и измештајући насиље, ропство и империјализам. У садашњем историјском тренутку морамо упорно покушавати да преокренемо и изместимо глобализацију у планетарност – немогућу фигуру која зато позива на *telepoiesis* уместо на *istoria*.

*Душе црних људи* су прототипско дело најбоље (националистичке) визије метрополитанских културних студија.<sup>36</sup> Ду Боис прихвата одговорност Афроамериканаца зато што „сенка”, још увек неплурализована, „моћне црначке прошлости” – метафора сенке је значајна за њега – мора такође да се потврди као део америчке прошлости. Цена је висока. Можемо да ишчитамо преокрет Аристотелове дефиниције пријатељства – једна душа два тела – једнако као што можемо да читамо фаустовску тужалку у Ду Босовом опису Афроамериканаца са краја 19. века, као „две душе ... у једном тамном телу, чија сама сирова снага онемогућава њихово раздвајање”.<sup>37</sup> Пишући са Индијског потконтинента Асхис Ненди (Ashis Nandy) је говорио на сличан начин о Британији као

---

<sup>34</sup> Jeffrey Belnap and Raúl Fernández, „Introduction”, in José Martí's „Our America” (Durham, NC: Duke University Press, 1998), 6.

<sup>35</sup> О песмама видети: Julio Ramos in „Migratories”, in Julio Rodríguez-Luis, ed., *Re-reading José Martí: One Hundred Years Later* (Albany: SUNY Press, 1999), 53–58.

<sup>36</sup> W. E. B. Du Bois, *The Souls of Black Folk* (New York: Signet, 1995 [1903]).

<sup>37</sup> Johann Wolfgang von Goethe, *Faust*, tr. Walter Kaufmann (Garden City, NY: Doubleday, 1963), 145. Корнел Вест (Cornel West) сматра да је у питању цитат Емерсона: *The American Evasion of Philosophy: A Genealogy of Pragmatism* (Madison: University of Wisconsin Press, 1989), 144.

интимном непријатељу.<sup>38</sup> За Афроамериканце, интимни непријатељ обитава унутра. Разлика покреће оно о чему ћу следеће говорити – драгоцене есеј *Црначки ум се љуби ка сићовљашњости*, написан двадесет и пет година касније, у коме Ду Боис пружа први поглед на студије колонијалног дискурса и чак наговештава оно што ће ускоро уследити: постколонијалну критику. Ду Боис је као панафриканиста ипак знао да је афрички континент хетероген.

Ду Боисов покрет од изузетости (exceptionalism) ка егалитаризму – залагање за „даровиту десетину” у почетку, а касније за комунизам – добро је познато. Уколико, међутим, погледамо два текста који су лишени експлицитног позивања на његов интелектуални живот, најснажнији утисак оставља његово залагање, као припадника урбане мањине, за изузетост и индивидуализам; истовремено, пишући као припадник глобалног колонијалног света који већ најављује постколонијалност, он је сасвим свестан да производња изузетих и индивидуалистичких колонијалних субјеката производи класне поделе међу колонизованима и да је колонизатор често, парадоксално, више ценио „примитивног” него „подражавајућег” човека, кога је сам произвео. Ду Боис је писао о већ помињаној унутрашњој класној подели. Данас, када класне поделе мењају демографију бивших колонија и њихових дијаспора, метрополитански компаратиста мора да замисли планетарност, мора да измести „примитивност”, како је назива колонизатор, ка субалтерном постколонијалног, које опстаје у културној формацији, компромитовано вековима делегитимисања; кроз трансформативни рад имагинације, немогуће друго, као обликовано друго, замишља нас саме.

У време зрелог колонијализма Ду Боис пише о

новим демократским проблемима колонизације ... установљеним од стране одређених белих колонијалних званичника који су били заинтересовани за црног човека и који су желели да се он развије. Али они су били заинтересовани за примитивног, а не за образованог црног човека. Они су се бојали образованих Западноафриканаца и нису веровали у њихову способност да предводе своју примитивну браћу. Посејали су семе раздора између њих.

*Постколонијалност, однос између „образованог Западноафриканца” – црног Европљанина – и његовог „примитивног брата”* наставио се у класном апартхејду. Позив читалачком субјекту на

---

<sup>38</sup> Ashis Nandy, *The Intimate Enemy: Loss and Recovery of Self Under Colonialism* (Delhi: Oxford University Press, 1983).



планетарност може бити вежба барем за препознавање овог скандала савремене историје.

Ду Боис је свестан разлика између империјалних политика различитих европских земаља; али и разлика империјалних политика једне силе према различитим колонијама. Према његовом схватању произвођење колонијалних субјеката је разнолико, што је лекција коју одређени постколонијални пројекти у целости заборављају, иако је њен траг историјски очигледан на њиховим телима, посебно у светлу ширег изучавања развоја и људских права.

Размотримо ове две тачке раздвојено. Пре тога морамо дакако навести да Ду Боис претпоставља разлику у произвођењу Африканца Новог света – наследника двоструког порекла освојеног борбом, а како наводи 1924, када је објавио *Црначки ум се љуби ка сивољашњосији*, дубље економски и образовно укоренеог (и према томе „америчког“), од црног европског господина са којим га пореди.

Разматрајући разлику у приступу између европских сила, или како он то наводи сликовито, „сенки“ Португалије, Белгије, Француске и Енглеске, Ду Боис истиче да „скоро два века у Француској постоје добро образоване, добро одгајене особе црначког порекла ... Нису Французи волели или мрзели црнце као такве; временом су једноставно почели да их сматрају људима, са свим способностима и недостацима људи, који су поред свега имали необичан изглед“. Авај, ситуација је данас нажалост друкчија. Ду Боис дакако није видео сенку Француске као неупитно добру. Једино у Боанефу (Boineuf) са Мартиника он види изузетак: „Само један заступник, Боанеф са Мартиника има визију. Његов се глас чује у Парламенту. Он је натерао америчке војнике да своје канце држе подаље од Сенегала. Он је натерао гувернера Конгоа да се извини и објасни; он је од Поенкареовог проблема начинио упозорење против америчких предрасуда. Да ли је Боанеф изузетак или пророчанство?“ Франц Фанон се родио на Мартинику следеће године.

Не можемо знати да ли је Ду Боис био свестан да антиколонијализам неће водити продуктивном континентализму. Уколико је био, ове списе никада није објавио. Можемо се окренути Сојинкином (Wole Soyinka) делу *Оружје и уметносии* како би нашли траг, енглески у енглеском, класно фиксиран.<sup>39</sup> Пројекат нове компаративне књижевности био би да испрати ову разнолику путању (или њену ограничену пропустљивост) у афричким

---

<sup>39</sup> Wole Soyinka, *Arms and the Arts: A Continent's Unequal Dialogue* (Cape Town: University of Cape Town, 1999).

језицима, учвршћујући сваку националну државу на коју Сојинка указује путем упорно деполитизованих просторних студија. У оној мери у којој таква плурализација децентрира идеју „Африке”, могуће је пронаћи пут ка разматрању субалтерности, присутног у афричким студијама од Амадиумеа до Мудибеа (нисам стручњак), а можда је могуће и запутити се, учећи се да учимо од доле, ка замишљању планетарности.<sup>40]</sup>

Једнако као што би најбољи могући социјализам непрестано и упорно одузимао капитал од капитализма, тако и нова компаративна књижевност мора непрестано и упорно да поткопава стално настојање доминантног да усвоји оно што настаје. Она не сме да дозволи себи да искључиво буде сачињена од захтева мултикултуралног либерализма. Обука за овакве упорне и обновљиве гестове неминовно долази до учионице. У оној мери у којој су третијарни студенти у служби доминантног (иако су често неспремни или неспособни да то прихвате), таква обука би могла да делује као поткопавање њиховог самопоуздања. Није то лагани „постколонијални скептицизам постмодернистичких књижевних и културних студија”, већ нешто што треба да се обави у име усмеравања хуманистичких наука ка праведном свету, без обзира на то колико он био удаљен а пут ка њему непоуздан.<sup>41</sup> Ценим гестове који институционално подупиру хуманистичке науке. У мањој мери се, међутим, могу сложити са недавним предлогом Џона Гилроја (John Guillory) да је „ваљана алтернатива овој стратегији дефинисање и развој знања културе, потпуно интегрисаног у хуманистичке науке”, него са Моретијевом скептичком морфологијом, која барем наговештава сјајне референцијалне алате. Легитимисање хуманистичких наука тако што би се учиниле научним већ је покушано у крајностима симболичке логике и структурализма, које су у својим доменима дале корисне резултате. Наш северноамерички играч Нортроп Фрај и сам је показао значајан напор у покушају да књижевна проучавања обликује према

---

<sup>40</sup> Ifi Amadiume, *Male Daughters, Female Husbands: Gender and Sex in African Society* (London: Zed Books, 1987); V. Y. Mudimbe, *The Idea of Africa* (Bloomington: Indiana University Press, 1994). У Мартијевом случају морали смо да заобиђемо метафору жене-мајке-земље, анализирати Ду Боиса кроз призму феминизма тежи је задатак. Црни Европљанин није само класно већ и родно фиксиран. За детаљну артикулацију порекла види: Brent Hayes Edwards, „One More Time,” *Transition* 89 (2001): 88–107, приказ David Levering Lewis, *W.E.B. Du Bois: The Fight for Equality and the American Century, 1919–1963* (New York: Henry Holt, 2000), детаљније расправља о Ду Боисовој сексуалности.

<sup>41</sup> John Guillory, „The Sokal Affair and the History of Criticism,” *Critical Inquiry* 28 (2) (Winter 2002): 501. The next passage is from the same paragraph.

моделу „природних наука”, иако је прихватио да ће „присуство некомуникабилног искуства у центру критике од ње увек правити уметност”. Ово некомуникабилно искуство није код њега било повезано са зачуђујуће безличним погледом на етичко, како је то изложено у „Другом есеју: Етичка критика”.<sup>42</sup> Помешати етичко искуство, као искуство немогућег, са постколонијалним скептицизмом и као решење предложити научне процедуре, како то чини Гилрој, говори нам можда о опасностима подухвата стварања науке од критике. Уколико желимо да се такмичимо са тврдом „науком” и са друштвеним наукама у њиховом најстрожијем облику, као „људским наукама”, већ смо изгубили, као што се губи групно такмичење. У арени хуманистичких наука, као простору прерасподеле жеље без присиле, онај који је победио изгубио је. Уколико вам ово звучи нејасно, оно што учимо (што замишљамо да знамо), уместо да га заиста знамо, у хуманистичким наукама остаје нејасно, непроверљиво и поновљиво. То се не може одложити по страни како бисмо били књижевни критичари.

Планетарност о којој сам говорила на овим страницама је можда најбоље замислити на основу прекапиталистичких култура наше планете. У овој ери глобалног капиталистичког тријумфа, очувати одговорност приликом читања и подучавања текстуалности је на први поглед непрактично. Али право текстуално је да буде одговорно, да одговара и да полаже рачуне. „Планета” је ту, као што је можда увек и била, катахреза за уписивање колективне одговорности као права. Њен алтеритет, као битно искуство, мистериозан је и дисконтинуиран – искуство је немогућег. Такве форме колективитета морају бити омогућене питањем „Колико нас је?”, у тренутку у коме се културно порекло детрансцендентализује у фикцију – а то је најтежи задатак у дијаспори.\*

Превео с енглеског  
Стиван Брадић

---

<sup>42</sup> Northrop Frye, *Anatomy of Criticism* (New York: Atheneum 1968), 27–28, 71–128.

\* Из књиге *Смрт дисциплине* Гајатри Чакраворти Спивак (*Death of a discipline*, Columbia University Press, New York, 2003).