
УДК 82.09-4:81'42

316.75

325.8

Мирјана Бојанић Ћирковић

Универзитет у Нишу

Филозофски факултет

ДИСКУРС КАО СРЕДСТВО У БОРБИ ЗА РЕДЕФИНИСАЊЕ КУЛТУРЕ

Дискурс је моћ коју треба задобити.

М. Фуко

Сажетак: Овај рад сагледава дискурс као средство и поприште борбе у оквиру покушаја редефинисања културе у есејима који припадају индијском и кенијском постколонијалном контексту. Сачињавају га две целине. У оквиру прве анализирамо дискурс есеја кроз теорије Ћ. Лукача, Т. Адорна, В. Вулф и М. Епштејна, и као једну од његових карактеристика истичемо борбу против догме, било да је она оличена у чврстом филозофском систему, крутој дефиницији или преовладавајућем мишљењу о неком питању. Потом истичемо да код постколонијалних есејиста „борбеност“ есејистичког дискурса избија у први план јер он постаје средство борбе против колонијалних стереотипа и за афирмацију сопствене културе, расе и нације. У другом делу рада дајемо конкретан пример овакве примене есејистичког дискурса, и то путем текстова Хомија Бабе и Нгугија Ва Тионга. Следећи Бахтинову, Фукоову и Саидову теорију, постколонијални есејисти уочивају апорије у колонијалној дефиницији културе и својим есејима се активно укључују у борбу за њено редефинисање. Након компаративне анализе есеја наведених аутора, изводимо закључак о томе да ли у борби за редефинисање културе наведене ауторе повезује избор теме или приступ, и да ли се у оквиру ње могу пронаћи извесне константе.

Кључне речи: дискурс, есеј, култура, културна разлика, језик, образовање

1. Есејистички дискурс у борби против догме

Прихвативши одреднице које су му као „краћем прозном натпису у коме се излажу лични утисци и погледи на неко питање живота, морала, науке или уметности“ (Пухало, 1986: 186) придавали теоретичари, есејисти и филозофи, постколонијални есејистички дискурс је постао једно од средстава у борби коју воде постколонијални писци у домену презентација народа и земаља из којих потичу.

Ћерђ Лукач (1973: 33□55) је у тексту „О суштини и облику есеја“ есејистички дискурс изједначио са критичким и истакао да је „kritika, esej, na-

zovi kako hoćeš“ анархија сачињена од вербалног роја која пориче могућност коначног дефинисања предмета о коме говори, што је у сагласју са човековим схватањем, уређењем и доживљајима живота. Одатле потиче и субјективност есејистичког дискурса.

Да је есеј критичка форма *par excellence*, иманентна критика духовних творевина и вечита конфронтација онога што ствари јесу са својим појмом, сматра и Теодор Адорно. На Лукачевом трагу, Адорно (1985: 28) сматра да есејистички дискурс треба да тежи томе да свет промишља „*onoliko mnogoslojno koliko on to i jeste*“. „Есеј мисли у одломцима као што је и *realnost razlomljena*“, истакао је Адорно (1985: 31, 33) и додао да је „*za esej bitan diskontinuitet, njegova je stvar vazda zaustavljeni konflikt; on negira sistematiku*“. Оријентисан према идеји наизменичног деловања појмова и према неметодичности, есејистички дискурс је у Адорновој филозофији постао инструмент разградње чврстих филозофских система.

Адорно се супротставља коначном дефинисању есеја, те низу фрагмената о есеју додаје нове смернице и потребе овог жанра, док истовремено брише из његове дефиниције све што би могло да наруши вечиту борбу која се води унутар њега, и коју он води против јасноће и ограничености. Издвојићемо само једно у низу Адорнових одређења есеја: „*Esej vodi računa o svesti neidentičnosti, a da to uopšte ne izgovara; radikalna je u neradikalizmu, u suzdržavanju od svake redukcije na jedan princip, u akcentuiranju parcijalnog spram totalnog u djelomičnom.*“ (Adorno, 1985: 23). У закључку свога „Есеја о есеју“, Адорно ће још једном истаћи да есејистички дискурс мора бити саздан тако да се увек и свагда може прекинути, јер постизањем коначног дефинисања и исцрпљивањем целе аргументације о неком проблему есеј престаје бити есеј. Цео Адорнов текст постао је апологија есеју који, као супериорни мисаони израз, остаје у вечном рату против насилности догме.

Михаил Епштејн (1997: 6) износи ставове који често подсећају на Адорнове: у основи есеја су необавезност, незавршеност, подривање границе теме, неодредљивост и парадоксално повезивање различитих начина сазнања света (сликовног или појмовног, сижејног или аналитичког, исповедног или моралистичког). Оно што је важно за есејистички дискурс, а што истиче Епштејн (1997: 8), јесте да ниједан од ових начина сазнања света у есеју не сме да доминира, већ у њему треба да постоји непрестана „*ћудљива смена тачака гледишта*“. Тема и циљ есејистичког дискурса чине да он истовремено припада и историји културе, и историји филозофије, и историји обичаја.

Иако у њима нема филозофског разматрања овог жанра, есеји Вирџиније Вулф су прави пример коришћења дискурса у борби против догме. У времену када су свака књига коју сте могли читати, сваки говор који сте могли чути, сваки филм који сте погледали, били формулисани са становишта мушкараца, а жена је у њима била само објекат и никада око посматрача, Вулфова се низом есеја, међу којима је најзначајнији *Сопствена соба*, бори против овакве доминације мушкараца над женама и залаже се за њихову једнакост у свим аспектима

живота – у образовању, закону, политици, уметности и друштвеним односима. Као једна од најактивнијих феминисткиња свог времена, Вулфова је наведеним есејом оголила друштвену неправду која је нанета женама, истакла њихов тежак материјални положај због неравноправности у запошљавању, потом тешко емоционално стање које је резултат обесправљености и одузимања права на привређивање. *Сопствена соба* је метафора онога што је жени потребно да би се могла остварити у свим аспектима живота. Вулфова за изношење својих ставова бира есејистички дискурс зато што, у првом реду, говори лично, из себе, о себи, а потом у име свих жена које су у осећају обесправљености биле једнаке. Њено опредељење за жанр есеја јесте и вид борбе против ауторитета теорије коју производи академски мушки свет. Она не жели да афирмише нову теорију, већ да промени начин на који људи размишљају и њихове обрасце понашања.

2. Есеј у постколонијалном контексту

Постколонијални аутори настављају традицију борбеног есејистичког дискурса. Путем есеја, како истиче Епштејн (1997: 26), могуће је „као аутор говорити о ономе што осећаш као човек“. Управо зато што инсистира на субјективности, есеј постаје жанр погодан за исказивање свега што осећа и за чим тежи постколонијални писац. Кроз есеј, постколонијални писци ће, у Адорновом духу, настојати да покажу да је колонијално знање непотпуно јер је у својој основи пуно бинаризама које не ставља у интеракцију која је, како тврди Адорно, неопходан услов за постизање знања. У постколонијалном контексту, сврха есејистичког дискурса се конкретизује у разбијању политичке и културне „компактности“ и у „релативизацији значења речи лишавањем њихове речничке свеобухватности и окоштале пропагандистичке процењивости“ (Епштејн, 1997: 68). Есејистички дискурс је у постколонијалном контексту постао оличење друкчијег мишљења, метод критичке рефлексije о обичајима који су лишавани своје нормативности, и, надасве, инструмент антитоталитарне борбе. Постколонијални есејисти ремете поредак света, одбијају да прихвате супериорност империја и залажу се за редефинисање самог појма *култура*. Постколонијални есеј је *a priori* дилетантски, а унутар њега се одиграва права драма мишљења.

Протерујући своју другост, култура је истовремено њу уписивала у себе и несвесно учествовала у игри узајамног упијања и признавања разлика. За откривање оваквих апорија у дискурсу колонијализма и у дефинисању културе захвални смо најпре Михаилу Бахтину и теорији о хибридности исказа.

Појам *хибридност* Бахтин (1967: 352–353) посматра као мешавину „*dva društvena jezika unutar jednog iskaza*“, односно као „*susret unutar arene iskaza između dve lingvističke svesti koje su razdvojene jedna od druge društvenom diferencijacijom ili kakvim drugim faktorom*“. Наведена хибридна конструкција

je, dakle, iskaz koji svojim gramatičkim, sintaksičkim i kompozicionim obeležjima pripada jednoj govorniku, ali koji u sebi sadrži dva mešana iskaza, dva načina govora, dva stila, dva verovanja, i, što je takođe značajno, „u njemu svaki glas može demaskirati drugi“ (Bahtin, 1967: 58). Бахтинова форма хибридности, како сматра Р. Јанг (2012: 55), представља „dijalektički model interakcije kultura“, те „hibridnost i u rasnom modelu uključuje i stvarajuće i potkopavajuće“.

За откривање апорија у колонијалном дискурсу и његово разарање, од великог значаја је студија о поретку дискурса Мишела Фукоа (2007). Фуко (2007: 8) полази од тезе да дискурс припада поретку закона и да се „u svakom društvu proizvodnja diskursa u isti mah kontroliše, selektuje, organizuje i raspodeljuje, i to izvesnim postupcima čija je uloga da ukrote moći i opasnosti diskursa, da ovladaју njegovim nepredvidivim događajima“. Наведена контрола дискурса је најизраженија у колонизованом друштву. Фокусирајући се на сам дискурс, Фуко (2007: 9) открива да он „nije prosto ono što borbe ili sisteme dominacije prevodi u jezik, nego je ono za šta se i čime bori. Diskurs je moć koju treba zadobiti“. Док је дискурс испрва био метод борбе, сада постаје нешто унутар чега се води борба: „diskurs je ono što želja izražava, ali i ono što želja sakriva“ – рећи ће Фуко (2007: 9) и довести у питање поредак и моћ колонијалног дискурса.

Оно што је Мишел Фуко уочио у поретку дискурса, афирмисали су аутори постколонијалних студија. Неретко постколонијални есеј полази од колонијалног дискурса да би га протумачио управо кроз „пукотине“ које у њему постоје и на тај начин употпунио, или, што је најчешћи случај, да би се критички осврнуо на њега. Едвард Саид је један од аутора који су поставили темељ постколонијалном критичком есеју.

Предмет Саидових радова, од *Оријентализма* (1978), преко *Културе и империјализма* (1993) и током каснијих есејистичких радова јесте дискурс империје, а проблеми који преовладавају у њима јесу однос између културе и империјализма и разобличавање оријенталистичких, африканистичких, индијанолошких и других дискурса који су део европског настојања да се управља далеким земљама и народима. Оно што у тим дискурсима Саиду (1993: 253) посебно пада у очи јесу „retoričke figure koje neprestano srećemo u opisu misterioznog Istoka, stereotipi o afričkom (ili indijskom, irskom, jamajskom ili kineskom) duhu“, схватања да су примитивним и варварским народима људи из Европе донели цивилизацију и да их треба шибом, робијом, или смртном казном кажњавати кад се не понашају добро или кад се буне. Још једна у низу квалификација коју колонизованима приписује империјалистички дискурс – „oni nisu као mi“ (Said, 1993: 253) – наћи ће се на удару Саидове критике. Колонијалистички дискурс у оквиру Саидових есеја постаје не само предмет критике већ и, парадоксално, метод којим колонизовани народи доказују властити идентитет и постојање властите историје. За конституисање идентитета колонизованих народа и за дефинисање њихове културе потребно је узети у обзир што више врста колонијалних дискурса и кренути са тзв.

контрапунктним читањем.¹ Тако ће се у историји империје читати и историја колоније, у тзв. рафинисаној култури – култура колонизованих народа, а у методама одржања империјалне власти – *другост* која није присутна само у *другима*. Нарочиту пажњу Саид (1993: 263) посвећује контрапунктном читању романа са колонијалном тематиком² јер је мишљења да „*pisci u velikoj meri oblikuju istoriju i da su oblikovani njome kao svojim vlastitim socijalnim iskustvom*“. Истакавши да у контексту колонијализма наратив игра велику улогу у ширењу и оправдању идеје да се управља прекоморским земљама, Саид се упустио у контрапунктно читање и истакао да се иза привилеговане функције наратива империје може прочитати и историја отпора колонизованих, узроци, методе и последице. Што је још важније, контрапунктно читање открива праву историју културе: „*sve su kulture međusobno isprepletene, nijedna nije jedinstvena i čista, sve su hibridne, heterogene, izvanredno raznovrsne i nemonolitne*.“ (Saïd, 1993: 166).

У маси свега онога што је против колонијалног дискурса, а за колонизоване, успео да избори, једним од најважнијих резултата Саидове теорије можемо сматрати изналажење могућности за културно уважавање и толеранцију према разликама. Саидовим трагом кренули су многи постколонијални писци. У којој мери су његове идеје слеђене и у којој мери су постколонијални есејисти наставили учешће у постколонијалној борби, утврдићемо кроз анализу есеја Индијца Хомија Бабе и Кенијца Нгуџија Ва Тионга.

3. Интервенција *с оне стране* и афирмација културне разлике

Борбу за редефинисање културе Х. Баба започиње интервенцијом *с оне стране*. „*Oblast onoga što je s one strane*“, истаћи ће Баба (2004: 19), „*није ни нови хоризонт, нити напуштање прошлости, већ egzistencija obeležena mračnim osećajem preživljavanja, življenja na granicama sadašnjosti*“. У области *с оне стране* преовладава осећај дезорјентисаности и „*несигурног правца*“. Јасно је да је реч о колонијалној, односно постколонијалној ситуацији. Такође, у наведеној области се рађа и свест о положајима субјекта и буди се „*pravo na identitet u modernom svetu*“ (Baba, 2004: 19).

Колонијалистички дискурс је увео појмове *ми* и *они*, али је истовремено

¹ Још је у *Оријентализму* Саид говорио о томе како у дискурсу о Оријенту постоји оно што је манифестно, али и оно што је латентно, односно плод „*несвесне позитивности*“ која подрива дискурс. Наведени став постаје основа технике контрапунктног читања која потиче такође од Саида и која подразумева „*uzimanje u obzir svega što je u igri kada autor prikazuje ili sakriva*“ (Saïd, 2002: 143).

² Списак колонијалних дискурса којима се бавио Саид у складу са својим упутствима је велик. Већ у *Култури и империјализму* стичемо утисак да је Саид узео у разматрање целокупну енглеску колонијалну романескуну продукцију. Набројаћемо само неке од романа присутних у наведеној Саидовој књизи: *Фатална обала* Роберта Хугхеса, *Пут за залив Ботани* Паула Картера, Дикенсова *Велика очекивања*, Конардов *Ностромо*, Киплинг *Ким* и др.

између њих оставио један међупростор³ на коме су се дешавала укрштања и постепено рађала осећања сопствене културне вредности *других*. У том међупростору настала је искра окретања против преовладавајућег дискурса која је прерасла у свест о „pravu da se označava sa rubova ozvaničenih moći“ (Baba, 2004: 21), односно у жељу за признавањем и право на неговање традиције колонизованих. Међупростор је, дакле, мост где постојање *других* почиње.

Борбу *с оне стране* назваћемо, у Бабином духу, *борбом идентификације* (Baba, 2004: 65), у којој *друго* више није хоризонт разлике, већ је постало активни субјекат артикулације властите културе. Борба у првом реду проблематизује бинарну поделу на прошлост и садашњост, традицију и модерност, и то на нивоу културне репрезентације. У прошлости колонизованих, пуној стереотипа о примитивизму и дегенерацији, коју је формирао колонијалистички дискурс, евидентирана је стратегија представљања ауторитета и потчињеног.⁴ У процесу ове борбе, у првом реду треба поново промислити перспективу из које се дефинише култура. У *међупростору* људи су постали слободни да „kodifikuju своје kulturne identitete“ (Baba, 2004: 79). Борбом из међупростора поремећено је раздвајање Црни/Бели, Сопство/Други и распршене су „tradicionalne osnove rasnog identiteta које počivaju na narcističkim mitovima o beloј kulturnoj nadmoći“ (Baba, 2004: 84). Оно што деперсонализовани, дислоцирани колонизовани човек хоће, у оквиру наведене борбе, у првом реду је људски, а тек потом политички захтев. „Ćim želim, tražim da budem uzet u obzir“, истиче Баба (2004: 101) позивајући се на Фанонове речи, а жеља са собом носи покретачки дух.

Бабина мисија у домену редефинисања културе наставља се кроз признавање *културне разлике (cultural diversity)*. Како истиче у есеју *Посвећеност теорији* (Baba, 1994: 285), међупростор разара огледало културне репрезентације и доводи у питање наш осећај културе као хомогенизирајуће силе. Сви културни искази и системи конструисани су у контрадикторном и амбивалентном међупростору, те је недрживо „hijerarhijsko polaganje prava na urođenu originalnost i čistotu kultura“ (Baba, 2004: 286).

Бабина културна разлика интервенише унутар империјалних идеолошких дискурса и инсистира на критичкој ревизији питања културе, друштвеног ауторитета и политичке дискриминације. Културна разлика полази од давања првенства оку Природи, што се преноси на питање културне репрезентације, у првом реду манира, речи, обреда и обичаја, истаћи ће Баба (2004: 233). Циљ културне разлике је, по Баби (2004: 295), опирање тотализацији империјалистичког дискурса, „remećenje računa znanja i moći“, критика и

³ Како Баба признаје, појам и значење међупростора преузео је од Ренеа Грина који је сликовитом метафором музејске зграде појаснио укрштај култура који се дешава „на степеништу“: „muzej ima potkrovlje i kotlarnicu, a stepenište je međuprostor, vezivno tkivo na коме se dešava temporalno kretanje i prelaz, interakcija, sprečavanje da se identiteti na oba kraja okamene u praizvore polarnosti; ovaj međuprostor otvara mogućnost kulturne hibridnosti koja prihvata razliku bez nametnute hijerarhije.“ (Baba, 2004: 23).

⁴ Ради илустрације, послужићемо се Фаноновим речима: „Ono što se često naziva crnom dušom tvorevina je belog čoveka.“ (Baba, 2004: 90).

реинтерпретација „kulturnog suda“, откривање процепа у језику културе и подривање поделе на *нас* и *њих*. Стратегијом цепања дискурса колонизатора, према Баби, ствара се стратешки простор за исказивање домороца. Испрва бивајући „додатак оригиналу“, културна разлика ће постепено преузимати улогу увођења осећања *другости* у структуру оригинала. У наведеном контексту, борба за признавање културне разлике ипак више није само стратегија опстанка, односно не дешава се само са циљем изградње културног и историјског пројекта постколонијалног субјекта. Она неизоставно покреће и проблем транснационалне димензије културе (Baba, 2004: 316) која настаје као последица миграција и измештања, а која питање дефинисања културе додатно усложњава.

Бабин есејистички дискурс можемо назвати апологијом плурализма људских култура од којих свака поседује легитимитет и право на разлику која више неће имати негативну конотацију. Бабина културна разлика је једна контрапунтска критика настала из међупростора колонијалног текста који је отворио могућност за пропитивања.

4. Образовање на свом језику као облик самопревођења

Док се Индијац Хоми Баба својим критичким есејима, који су често на самој граници теорије, залаже за редефинисање културе, на другом континенту Кенијац Нгуги Ва Тионго, постколонијални писац и есејиста, упловљава у политичку борбу текстовима који каткад личе на прогласе неке организације, а каткад је њихова критичка жаока толико оштра да је на граници сарказма. Паралелно са индијским есејистом о коме смо писали, и у раду Нгугија Ва Тионга уочава се одјек Саидових идеја, али оно што га, пак, разликује од Хомија Бабе јесте бурнији политички живот и настојање да спроведе у дело готово све за шта се залагао у својим есејима.

Након неколико романа написаних на енглеском језику, Тионго се трајно опредељује за писање на језику свог народа, племена Гикују, и то више у духу његове усмене приповедачке традиције него по моделима европских романсијера. Ова одлука је логична последица свега на чему је инсистирао у својим есејима. Треба писати свом народу и о свом народу на сопственом језику, у духу сопствене културне традиције – истакао је Тионго у есеју *Језик афричке књижевности* (Thiong'o, 2003a), а својим примером настојао је да докаже исправност овог става. У наведеном есеју, Тионго је негирао могућност да се на енглеском језику доведе до изражаја политичка, културна и социјална стварност афричког народа, јер најнепосреднија корелација постоји између афричког народа, његове културе и његове традиције, а не са традицијом и језиком колонизатора. За самоодређење народа, односно *самопревођење* у културу дефинисану на другачији начин од колонијалног, ако се послужимо Тионговим изразом у наведеном есеју, пресудни су његов језик и његова

култура.

Језик колонизатора је за Тионга најразорније оружје којим је западни империјализам поткопавао афричке народе и спречавао афирмацију афричке културе. Обезбеђујући себи културну моћ, језик колонизатора обезвређивао је афрички и под маском мисионарства је тврдио да је његова улога крајње позитивна, те да се састоји у исправљању недостатака афричке верзије језика. Зато су дуго језик колонизатора и језик колоније имали статус оригинала и инфериорне копије.

Иако нам се на први поглед може учинити да је Тионгов есеј варијација Фанонових *Презрених на свету* или *Црног образа, беле маске*, Тионгови ставови израз су осећања једног Африканца који себе, нашавши се у колонијалној ситуацији угњетавања и оспоравања, неизбежно мора да упита: Ко сам? Чијим језиком треба да говорим? Какво знање желим да стичем? Разапет од малих ногу између неформалног образовања које стиче у својој породици, а где се инсистира на неговању језика, културе и традиције свог племена (о чему је писао у аутобиографском роману *Не плачи, дете*, 1964), и формалног, које стиче у мисионарској школи у Кенији, Тионго испрва покушава да одржи баланс између наведених врста знања, али временом осећа већу потребу за знањем о својим коренима и о својој традицији. Међутим, то не може добити у мисионарској школи. Зато суштински циљ који Тионго поставља у својим есејима јесте истинско ослобађање народа, а оно је могуће повратком сопствене историје, неговањем сопственог језика и традиције. На Бабином трагу, Тионго ће одбијати да културне вредности белаца сматра јединим правим, бориће се против осећаја туђинца у сопственој земљи, односно бориће се за стицање самопоштовања које познаје само два начина: образовање на сопственом језику и револуционарну антиколонијалну борбу. Наведени начини борбе оправдавају се тиме што се борба води против оних који дефинишу, а у име оних који су, дефинисани кроз призму колонијалног дискурса, постављени на свеколику маргину. Овим се још једном потврђује да питање културе не може да избегне политичке проблеме.

У Тионговом есеју *Језик афричке књижевности* на мети оштре критике наша се афричка књижевна продукција писана на енглеском језику. У овом есеју Тионго уочава један парадокс: афричку књижевност чине дела писана на енглеском језику, док из њеног опуса бивају искључена дела писана на свахилију, зулуу, јоруби и другим афричким језицима. Да ли је овако дефинисана афричка књижевност заиста афричка? Тионгов одговор је јасан. Једино су дела на афричким језицима темељ афричке књижевности и чувари су афричке културе и традиције. Приликом отварања ове расправе, Тионго ће покушати да оправда неке писце (попут Чинуе Ачебеа) који су се определили за писање на енглеском језику. Положај енглеског језика у Африци и афричкој књижевности је јасан – њиме је, пре свега, загарантовано прихватање од читалачке публике и смештање у опус афричке књижевности како је она испрва дефинисана. Тионго наставља да тражи узроке не само оваквог статуса енглеског језика (који је

наметнут), већ и пасивног пристајања писаца на наведену ситуацију. Овај писац и есејиста се пита како су афрички писци могли бити тако слаби у одбрани свог језика, а тако „агресивни“ у коришћењу језика колонизатора. Тионго се изнова и изнова пита зашто је до тога дошло кад се на гикују разговарало у кући, док се радило на пољима, ван куће; на гикују се приповедало увече поред камина. Приповедање је у крви Тионговом народу, а најживописније је кроз „употребу речи и слика из живота Гикују народа, гласова и различитих тонова који постоје само у гикују језику“ (Thiong'o, 2003a: 287). Језик није само ниска речи – то зна Гикују народ и због тога је научио да вреднује речи ради њиховог значења и нијанси. Овај језик има сугестивну магичну моћ, музикалан је, а приповедање на гикују пуно је игара речима, загонетки, изрека. „Језик, кроз слике и симболе, дао нам је поглед на свет, али је имао и своју посебну лепоту“, истакао је Тионго (2003a: 288). „Одлазак у колонијалну школу нарушио је хармонију јер језик образовања више није језик моје културе“, са тугом се присећа Тионго (2003a: 288). Енглески језик је постао језик његовог формалног образовања. У Кенији је, заправо, енглески постао више од језика: остали језици су морали да му се клањају из поштовања. Такође, енглески језик је доминантан и у оквиру књижевног образовања. Последице овог систематског уништавања домаћег језика и литературе су велике, јер је и значај језика такав. Наведене последице Тионго испитује кроз однос између језика и људског искуства, људске културе и људске перцепције стварности. Комуникација између људских бића основа је развоја културе. Искуства која се предају свакој следећој генерацији постају основа за развијање културе и историје једног народа. Она акумулирају вредности које постају основа концепције шта је исправно и погрешно, добро и лоше, лепо и ружно, храбро и кукавички у унутрашњим и спољним односима. Култура једног народа постаје оличење моралних, етичких и естетских вредности, кроз које људи гледају на себе и налазе своје место у универзуму, а вредности су основа идентитета људи. Читаву ову спознају, наравно, омогућава језик, односно комуникација. Језик носи културу, а култура носи, нарочито кроз образовање и књижевност, скалу вредности којима долазимо до спознаје себе и свог места у свету.

Писање на гикују језику, поред тога што доприноси неговању културе кенијског народа, постаје и саставни део антиимперијалистичке борбе колонизованих народа. Писање на сопственом језику је једини исправан правац ка ренесанси свога народа. Тионго жели да кенијска деца у школама читају литературу која одражава ритмове њиховог говорног израза, њихову културу и социјалне прилике. Књижевност се мора активно укључити у антиимперијалистичку борбу, њен садржај мора постати култура кенијског народа, а њен израз – кенијски језик и кенијско писмо, сматра Тионго (2003a: 290).

Наведени Тионгови ставови присутни су у свим видовима његове антиимперијалистичке борбе у коју се укључио као писац, професор и политичар. У осталим његовим есејима, као што су *Penpoints, Gunpoints and*

Dreams: Towards a Critical Theory of the Arts and the State in Africa (1998) и *Globalectics: Theory and The Politics of Knowing* (2012), антиимперијалистичка борба кенијског народа добија димензије опсесије јер је Тионго детињство провео слушајући о разним оружаним акцијама побуњених Кенијаца, међу којима су најзанимљивије приче биле о Цомоу названом Црни Мојсије, вођи и идолу младих Кенијаца. Из наведених Тионгових есеја се може прочитати и позив за борбу против британског империјалистичког насиља. Нгугију су привукли пажњу и снисходљиви и увредљиви описи Кеније (и читаве Африке) и клеветање ове нације у делима колонијалних писаца чији је списак од Саида, преко Бабе, до Тионга, готово идентичан. Ставови овог есејисте су артикулисани против доминације страних институција и њихових интереса над виталним секторима кенијског националног живота. Стога је Нгуги у својим есејима, када је у питању област културе, критички настојен према доминацији радова страних (углавном енглеских) аутора у наставним програмима афричких школа и факултета. Потом, Нгуги је против доминације америчке филмске индустрије, медија и издавачких кућа вођених интересима Запада, против високог садржаја страних представа у Народном позоришту, једном речју, он је заступник патриотских националних интереса и велики противник културних снага које представљају стране интересе.

5. Закључак

Постколонијални есејистички дискурс, како смо показали, постао је једно од средстава антиколонијалне борбе. Коришћен у датој сврси, његов значај прелази све оно што се може прочитати у традиционалним дефиницијама есеја, те он постаје значајан чинилац историје постколонијалне борбе која се, између осталог, водила и за редефинисање империјалног одређења *културе*. Стратегија афирмације наведене борбе, како можемо закључити читајући есеје Хомија Бабе и Нгугија Ва Тионга, почива на побуни колонизованог против детерминишуће културе која је иницирала редефинисање културе, а тиме и читаве историје, из перспективе колонизованог. Ова промена је заправо осветлила пукотине које су постојале у дискурсу империје. Променом перспективе, право на означавање је добило све оно што је било неусклађено са културном уопштеношћу. Потврђене и признате разноликости култура су неизбежно модификовале традиционалан појам *култура*.

Укључивши се у наведену борбу, постколонијални есејисти су делили исту позицију и исти циљ. Међутим, њихова борба добијала је нијансе простора и културе којој припада сваки од датих аутора. Тако Баба пише о потребама индијских домородаца, о њиховој обесправљености и опасности од губитка културног идентитета услед наметања британских обичаја, док се Тионго осврће на ситуацију Гикују народа који је принуђен да у школи стиче образовање на туђем језику и на тај начин бива изложен опасности однарођавања. Међутим,

и у оквиру те локалне компоненте може се уочити константа: борба је нужна и мора се водити најпре дискурсом као оружјем, и то на свим фронтovima – у језику, култури, образовању, друштвеном уређењу, јавним институцијама и у политици. Постколонијални есејисти су уверљиви у доказивању нужности наведене борбе, а њихови есеји су управо позив на учешће у њој.

Постколонијални есејисти су коментаром на колонијални дискурс изrekli оштру критику свих видова дискриминације и започели борбу века вођену у име свих и свега што је оспоравано јер је сматрано различитим. Њихови есеји су, поред критике која је у њиховој основи, постали и апологија разлике и хетерогености, не само на нивоу културе. Надаље, покретањем проблема полности и рода постаће јасно да је овај пут модификације културе био неизбежан, те да се пракса нарушавања хомогености заиста не може зауставити. Признавање културне разлике било је, заправо, признавање „истине људског“. То је дом културе.

Литература

- Adorno, T. (1985). *Filozofsko-sociološki eseji o književnosti* (prevod Nadežde Čaćinović-Puhovski). Zagreb: Školska knjiga.
- Baba, H. K. (1994). Posvećenost teoriji. U *Nova čitanja: poststrukturalistička čitanja Z. Lešić*, 268–287. Sarajevo: Kaligraf.
- Baba, H. K. (2004). *Smeštanje kulture* (prevod Rastka Jovanovića). Beograd: Beogradski krug.
- Bahtin, M. (1967). *Problemi poetike Dostojevskog* (prevod Milice Nikolić). Beograd: Nolit.
- Вулф, В. (2009). *Конствена соба* (превод Јелене Марковић). Београд: Калиграф.
- Епштејн, М. (1997). *Есеј* (превод Радмиле Млечанин). Београд: Народна књига □ Алфа.
- Jang, R. (2012). *Kolonijalna žudnja: hibridnost u teoriji, kulturi i rasi* (prevod Davora Beganovića). Beograd: Fabrika knjiga.
- Lukač, Đ. (1973). *Duša i oblici: eseji* (prevod Vere Stojić). Beograd: Nolit.
- Пухало, Д. (1986). Есеј. У *Речник књижевних термина*, 186–188. Београд: Полит.
- Said, E. (2000). *Orijentalizam* (prevod Drinke Gojković). Beograd: Čigoja štampa.
- Said, E. (2002). *Kultura i imperijalizam* (prevod Vesne Bogojević). Beograd: Beogradski krug.
- Thiong'o, N. W. (1998). *Penpoints, Gunpoints and Dreams: Towards a Critical Theory of the Arts and the State in Africa*. New York: Oxford University Press.
- Thiong'o, N. W. (2003a). N. W. Thiong'o, The Language of African Literature. In *The Post-colonial Studies Reader*, edited by B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, London and New York: Taylor & Francis e-Library, 285–291.
- Thiong'o, N. W. (2003b). On the Abolition of the English Department, *The Post-colonial Studies Reader*, edited by B. Ashcroft, G. Griffiths, H. Tiffin, Taylor & Francis e-Library, London and New York, 438–443.



- Thiong'o, N. W. (2012). *Globalectics: Theory and The Politics of Knowing*. New York: Columbia University Press.
- Fuko, M. (2007). *Poredak diskursa: pristupno predavanje na Kolež de Fransu* (prevod Dejana Aničića). Beograd: Karpos.

Mirjana Bojanić Ćirković

DISCOURSE AS A TOOL IN THE STRUGGLE FOR REDEFINING CULTURE

Summary

This paper examines the discourse as a means and battleground within the attempt to redefine culture in essays belonging to the Indian and Kenyan post-colonial context. It is consisted of two parts. In the first, we analyze the discourse of the essay through the theory of G. Lucas, T. Adorno, V. Woolf and M. Epstein, and as one of its characteristics, we emphasize the fight against dogma, whether it be embodied in a strong philosophical system, rigid definition or prevailing opinion on any issue. Then we point out that in the post-colonial essayists „grit“ of essayistic discourse comes to the fore because it becomes a tool in the struggle against the colonial stereotypes and for the affirmation of their own culture, race and nation. In the second section we give a concrete example of such a use of essayistic discourse, through the texts of H. Bhabha and N. W. Thiong'o. Following Bakhtin's, Foucault's and Said's theory, postcolonial essayists notice aporias in the colonial definition of culture, and with their essays they are actively involved in the struggle to redefine the culture. After comparative essay analysis of the mentioned authors we derive the conclusion whether mentioned authors in the struggle to redefine culture are connected only by chosen topic and access, and whether some constants may be found within the stated struggle among the post-colonial essayists.

mirjanab027@gmail.com