



MOGU LI PODREĐENI DA GOVORE

I

Nešto od najradikalnije kritike koja danas dolazi sa Zapada rezultat je pristrasne želje da se očuva predmet Zapada, ili Zapad kao Subjekt. Teorija umnoženih „subjekatskih efekata“ odaje iluziju da podriva subjektivni suverenitet dok često pruža okrilje tom predmetu znanja. Iako istoriju Evrope kao Subjekta u pripovest pretvaraju zakon, politička ekonomija i ideologija Zapada, taj skriveni Subjekt pretvara se da „nije geopolitički određen“. Mnogo reklamirana kritika suverenog subjekta tako zaista uvodi jedan Subjekt. Obrazlagajući ovaj zaključak razmatranjem teksta dva velikana te kritike: „Intelektualci i moć: Mišel Fuko i Žil Delez“.¹

Odabrala sam prijateljsku razmenu između dvojice aktivističkih filozofa istorije stoga što poništava suprotnost između autoritativne teorijske produkcije i nezaštićene prakse razgovora, što čoveku omogućava da baci letimičan pogled na putanju ideologije. Učesnici tog razgovora ističu najznačajnije doprinose francuske poststrukturalističke teorije: prvo, da su mreže moći/želje/interesa toliko raznorodne da je njihovo svođenje na koherentnu pripovest kontraproduktivno – neophodna je ustrajna kritika; i drugo, da intelektualci moraju pokušati da razotkriju i poznaju diskurs društvenog Drugog. Pa ipak, njih dvojica sistematski zanemaruju pitanje ideologije i vlastite umešanosti u intelektualnu i ekonomsku istoriju.

Iako je jedna od njegovih glavnih pretpostavki kritika suverenog subjekta, razgovor između Fukoa i Deleza oblikuju dva monolitna i anonimna subjekta u revoluciji: „maoista“ (FD, str. 205) i „radnička borba“ (FD, str. 217). Intelektualci su, pak, imenovani i razlučeni; štaviše, kineski maoizam nigde nije delotvoran. Maoizam ovde prosto stvara auru pripovedne specifičnosti, što bi predstavljalo bezopasnu retoričku banalnost da nije činjenice da nevinu aproprijacija vlastite imenice „maoizam“ za ekscentričnu pojavu francuskog intelektualnog „maoizma“ i posledične „nove filozofije“ simptomatično čini Aziju transparentnom.²

¹ Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice: Selected essays and interviews*, prev. Donald F. Bouchard i Sherry Simon, Cornell University Press: Ithaca, NY, 1977, str. 205-17 (u daljem tekstu navodi se kao FD). Menjala sam englesku verziju ove knjige, kao i ostale engleske prevode, gde mi se činilo da to zahteva vernost originalu. (Mišel Fuko, „Intelektualci i moć“, *Spisi i razgovori*, prev. Ivan Milenković, Fedon: Beograd, 2010, str. 89-101)

Važno je napomenuti da najveći „uticaj“ zapadnoevropskih intelektualaca na profesore i studente u SAD-u dolazi putem zbirki ogleđa više nego prevoda obimnih studija. A razumljivo je da se iz tih zbirki najviše čitaju oni radovi koji su u žiži interesovanja. (Ovde mislim da Deridin ogled „Structure, sign and play“.) Iz perspektive teorijske produkcije i ideološke reprodukcije, stoga, razgovor koji ovde razmatram nije nužno prevaziđen.

² Ovde se implicitno upućuje i na talas maoizma koji je usledio u Francuskoj posle 1968. godine. Vidi Michel Foucault, „On Popular Justice: a discussion with Maoists“, u *Power/Knowledge: Selected interviews and other writings 1972-77*, prev. Colin Gordon et al., Pantheon: New York, str. 134 (u daljem

Delezovo upućivanje na radničku borbu jednako je problematično; očigledno se radi o izrazu naklonosti: „[moć] ne možemo dotaći u nekoj tački primene a da ne budemo suočeni s tom rasutom celinom, da, prema tome, ne budemo nužno navedeni na želju da je u potpunosti uništimo. Svaka se parcijalna revolucionarna odbrana, odnosno svaki parcijalni revolucionarni napad, na taj način, pridružuju radničkoj borbi“ (FD, str. 101).³ Tobožnja banalnost ukazuje na čin poricanja. Navedena tvrdnja zanemaruje međunarodnu podelu rada, a taj gest često obeležava poststrukturalističku političku teoriju.⁴ Prizivanje te radničke borbe zlokobno je upravo zbog svoje nevinosti; nesposobna je da se nosi s globalnim kapitalizmom: stvaranjem subjekta radnika i nezaposlenog u okviru ideologija nacionalnih država u njegovom Centru; sve većim izuzimanjem radničke klase na Periferiji iz ostvarenja viška vrednosti te iz „humanističke“ pripreme za konzumerizam; i velikim prisustvom parakapitalističke radne snage kao i heterogenim strukturnim statusom poljoprivrede na Periferiji. Zanemarivanje međunarodne podele rada; uspostavljanje transparentnosti (osim kada se navodno radi o „Trećem svetu“) „Azije“ (i povremeno „Afrike“); ponovno utvrđivanje pravnog subjekta socijalizovanog kapitala – ti su problemi zajednički velikom delu poststrukturalističke i strukturalističke teorije. Zašto da sankcionišemo takve okluzije upravo kod onih intelektualaca koji su naši najbolji proroci heterogenosti i Drugog?

Veza s radničkom borbom nalazi se u želji da se poveća moć u svakom obliku njene primene. Taj teren se očigledno zasniva na jednostavnoj valorizaciji *bilo koje* želje razorne po *bilo koji* vid moći. Valter Benjamin komentariše sličnu Bodlerovu politiku citirajući Marksa:

Marks nastavlja opis *conspirateurs de profession* na sledeći način: „...nemaju drugog cilja do neposrednog, da zbače s vlasti postojeću vladu, i duboko preziru više teorijsku prosvetocenost radnika po pitanju njihovih klasnih interesa. Otud njihov bes – ne proletarijatski nego plebejski – prema *habits noirs* (crnokošuljašima), manje ili više obrazovanim ljudima koji predstavljaju [vertreten] tu stranu pokreta i u odnosu na koje nikada ne mogu postati potpuno nezavisni, kao što ne mogu ni u odnosu na zvanične predstavnike [Repräsentanten] partije.“ Bodlerovi politički uvidi suštinski ne idu dalje od uvida tih profesionalnih zaverenika. (...) možda je mogao izjaviti kao Flober: „Od sve politike razumem samo jedno: pobunu“, vlastitu.⁵

Jednostavno, veza s radničkom borbom nalazi se u želji. Na jednom drugom mestu Delez i Gatari pokušali su da iznađu alternativnu definiciju želje, preinačujući onu koju nudi psihoanaliza: „Želji ne nedostaje ništa, njoj ne nedostaje njen objekt. Pre bi se moglo reći da subjektu nedostaje želja, ili da želji nedostaje postojan subjekt; a postojan subjekt

tekstu navodi se kao PK). Pojašnjenje ove reference podržava moju tvrdnju tako što rasvetljava mehanizam aproprijacije. Treba zapaziti status Kine u ovim raspravama. Dok se Fuko neprestano ograđuje govoreći: „Ne znam ja ništa o Kini“, njegovi sagovornici pokazuju onaj stav koji Derida naziva „kineskom predrasudom“.

³ Srpski prevod prilagođen je prevodu Gajatri Čakravorti Spivak i smislu koji citati imaju u njenom tekstu. (Prim. prev.)

⁴ Ovo je deo mnogo šireg simptoma, kao što razmatra Eric Wolf u *Europe and the People without History*, University of California Press: Berkeley, 1982.

⁵ Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A lyric poet in the era of high capitalism*, prev. Harry Zohn, Verso: London, 1983, str. 12.

postoji samo usled represije. Želja i njen objekt su jedno, to je mašina, kao mašina mašine. Želja je mašina, objekt želje je takođe s njom povezana mašina, tako da se proizvod uzima iz proizvodnja i da se nešto odvaja od proizvodnja do proizvoda, što će dati neki ostatak nomadskom i skitničkom subjektu.⁶⁷

To određenje ne menja specifičnost subjekta želje (ni preostalog subjekatskog efekta) koji se vezuje za specifične primere želje ili stvaranje mašine želje. Štaviše, kada se veza između želje i subjekta uzme kao nevažna ili tek obrnuta, subjekatski efekt koji se potajno promoli umnogome je nalik uopštenom ideološkom subjektu teoretičara. To može biti pravni subjekt socijalizovanog kapitala, ni radna snaga ni uprava, u čijoj je ruci „jak“ pasoš, koji koristi „jaku“ ili „tvrdu“ valutu, i pretpostavlja se da ima neograničen pristup datom procesu. To sigurno nije subjekt želje kao Drugo.

Deleзов i Gatarijev neuspeh u razmatranju odnosa između želje, moći i subjektivnosti čini ih nesposobnim da artikuliraju teoriju interesa. U tom kontekstu, njihova ravnodušnost prema ideologiji (a teorija ideologije je neophodna za razumevanje interesa) neverovatna je, ali i dosledna. Fukoova posvećenost „genealoškim“ spekulacijama sprečava ga da pronade, u „velikim imenima“ poput Marksa i Frojda, razvođa u neakvom stalnom toku intelektualne istorije.⁸ Ta posvećenost stvorila je u Fukoovom delu koban otpor prema „pukoj“ ideološkoj kritici. Zapadne spekulacije o ideološkoj reprodukciji društvenih odnosa pripadaju tom glavnom toku, i upravo u okviru te tradicije Altiser piše: „Reprodukcija radne snage zahteva ne samo reprodukciju njenih veština, već istovremeno i reprodukciju njene potčinjenosti pravilima ustanovljenog poretka, to jest, reprodukciju potčinjavanja vladajućoj ideologiji za radnike i reprodukciju sposobnosti da se tačno manipuliše vladajućom ideologijom za činioce eksploatacije i ugnjetavanja kako bi oni omogućili dominaciju vladajuće klase „putem reči“ (*par la parole*)“.⁹

Dok razmatra sveprisutnu raznorodnost moći, Fuko ne zanemaruje neizmernu institucionalnu raznorodnost koju Altiser tu pokušava da shematizuje. Slično tome, kada govore o savezima i sistemima znakova, državnim i ratnim mašinama (*mille plateaux*), Delez i Gatari otvaraju upravo to polje. Fuko, pak, ne može priznati da razvijena teorija ideologije prepoznaje vlastitu materijalnu produkciju u institucionalnosti, kao ni u „delotvornim instrumentima za nastanak i akumulaciju znanja“ (*PK*, str. 102). Stoga što ti filozofi izgleda moraju da odbace sve argumente koji navode koncept ideologije kao *samo* shematski, a ne tekstualni, moraju i da stvore mehanički shematsku suprotnost između interesa i želje. Tako sebe svrstavaju zajedno s buržoaskim sociolozima koji na mesto ideologije dovode nastavljajući „nesvesnu“ ili parasubjektivnu „kulturu“. Mehanički odnos između želje i interesa jasan je u rečenicama poput: „...da se može po potrebi želeći, ne protiv svoga inte-

⁶ Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti-Oedipus: Capitalism and schizophrenia*, prev. Richard Hurley et al., Viking Press: New York, 1977, str. 26.

⁷ Prevod se velikim delom oslanja na Ž. Delez, F. Gatari, *Anti-Edip. Kapitalizam i shizofrenija*, prevela Ana Moralić, Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića, Sremski Karlovci, 1990, str. 23. (*Prim. prev.*)

⁸ U vezi s tim značajna je razmena mišljenja s Jacques-Alain Miller u *PK* („The Confession of the Flesh“).

⁹ Louis Althusser, *Lenin and Philosophy and Other Essays*, prev. Ben Brewster, Monthly Review Press: New York, 1971, str. 132-3 (esej „Ideologija i državni ideološki aparati“, prev. Andrija Filipović, Karpos: Loznica, 2009).

resa – pošto je interes uvek tu, nalazi se tu gde ga stavlja želja“ (FD, str. 99). Neizdiferencirana želja je akter, a moć se tu krišom upliće da stvori efekte želje: „moć (...) dovodi do pozitivnih efekata na nivou želje – kao i na nivou znanja“ (PK, str. 59).

Ta parasubjektivna matrica, ispresecana heterogenošću, uvodi neimenovani Subjekt, bar za one intelektualne radnike na koje utiče nova hegemonija želje. Za „poslednju instancu“ sada se utrkuju ekonomija i moć. Pošto se prećutno definiše po ortodoksnom modelu, želja se u potpunosti suprotstavlja pokušajima „da je prevare“. Ideologiju kao „lažnu svest“ (stanje prevarenosti) doveo je u pitanje Altiser. Čak je i Rajh podrazumevao pojmove kolektivne svesti umesto dihotomije prevare i neprevarene želje: „Trebalo prihvatiti Rajhov krik: ne, mase nisu bile prevarene, u tom času one su želele fašizam“ (FD, str. 99).

Ti filozofi se neće baviti mišlju o konstitutivnoj protivrečnosti – tu priznaju da se rastaju od levice. U ime želje, ponovo uvode nepodeljeni subjekt u diskurs moći. Čini se da Fuko često meša pojmove „pojedinaac“ i „subjekt“;¹⁰ a uticaj toga na njegove metafore možda je izraženiji kod njegovih sledbenika. Zbog moći reči „moć“, Fuko priznaje da koristi „metaforu tačke koja progresivno obasjava svoje okruženje“. Takve omaške postaju pravilo umesto izuzetka u manje obazrivim rukama. A ta tačka isijavanja, koja oživljava suštinski heliocentričan diskurs, na prazno mesto aktera dovodi istorijsko sunce teorije, Subjekt Evrope.¹¹

Fuko formuliše još jedan korolar poricanja uloge ideologije u ponovnom uspostavljanju društvenih odnosa proizvodnje: neospornu valorizaciju ugnjetenog kao subjekta, „predmetnog bića“, kako Delez s divljenjem primećuje, „stvoriti uslove u kojima bi zatvorenici mogli da govore o sebi samima“. Fuko dodaje da „mase znaju savršeno dobro, jasno“ – ponovo tematika stanja neprevarenosti – „mnogo bolje nego [intelektualac]: i one to izriču veoma dobro“ (FD, str. 90-91).

Šta se dešava s kritikom suverenog subjekta u tim izjavama? S Delezom se dolazi do granica tog predstavljačkog realizma: „Realnost je ono što se danas zaista događa u nekoj fabrici, nekoj školi, kasarni, zatvoru, policijskoj stanici“ (FD, str. 97). Odbacivanje potrebe za teškim zadatkom kontrahegemonističke ideološke proizvodnje nije od pomoći. Pomoglo je pozitivističkom empirizmu – temelju koji opravdava napredni kapitalistički novi kolonijalizam – da definiše svoj teren kao „konkretno iskustvo“, „ono što se zapravo događa“. Zaista, konkretno iskustvo koje je garant političkih žalbi zatvorenika, vojnika i školaraca razotkriva se kroz konkretno iskustvo intelektualca, onoga koji dijagnostikuje epistemu.¹²

¹⁰ Za jedan od mnogih primera vidi PK, str. 98.

¹¹ Ne iznenađuje, stoga, što u Fukoovom delu, ranom i kasnom, nailazimo na suviše pojednostavljeno shvatanje represije. Ovde se on suprotstavlja Frojdu, ne Marksu. „Imam utisak da je [pojam represije] potpuno neadekvatan u analizi mehanizama i posledica moći koja se uglavnom upotrebljava da okarakterise današnjicu“ (PK, str. 92). Izgleda da delikatno i suptilno Frojdovo mišljenje – da pod represijom javni identitet afekata postaje neodređen jer se nešto neugodno može poželeti kao zadovoljstvo, čime se radikalno menja odnos između želje i „interesovanja“ – ovde prilično gubi na snazi. Podrobnije o ovom poimanju represije, vidi Jacques Derrida, *Of Grammatology*, prev. Gayatri Chakravorty Spivak, Johns Hopkins University Press: Baltimore, MD, 1976), str. 88f. (u daljem tekstu navodi se kao OG); i Derrida, *Limited inc.: abc*, prev. Samuel Weber, *Glyph*, 2, 1977, str. 215.

¹² Altiserova verzija ove konkretne situacije je možda suviše shematska, ali izgleda da je pažljivije isplanirana nego navodi koje ovde ispitujemo. „Klasni *instinkt*“, piše Altiser, „subjektivan je i spon-

Čini se da ni Delez ni Fuko nisu svesni da intelektualac u okviru socijalizovanog kapitala, koji se razmahao konkretnim iskustvom, može pomoći da se učvrsti međunarodna podela rada.

Nepriznatu protivrečnost u poziciji koja valorizuje konkretno iskustvo ugnjetenih, dok je istovremeno veoma nekritična u vezi s istorijskom ulogom intelektualca, održava verbalna omaška. Tako Delez daje ovu izvanrednu izjavu: „...teorija je kao kutija za alat. Ona nema ništa sa označiteljem“ (FD, str. 92). S obzirom na to da su neumanjivi verbalizam sveta teorije i njegov pristup bilo kakvom svetu koji se u odnosu na njega definiše kao „praktičan“, takva izjava pomaže samo intelektualcu čija je želja da dokaže kako je intelektualni rad isto što i fizički rad. Do verbalnih omaški dolazi kada ostavimo označitelje da se sami o sebi staraju. Označitelj „predstavljanja“ dobar je primer toga. Istim potcenjivačkim tonom kojim prekida vezu između teorije i označitelja, Delez izjavljuje: „Nema više predstavljanja, postoji samo delovanje, delovanje teorije, delovanje prakse, u odnosima stanica ili mreža“ (FD, str. 90). No, tu se donosi jedan važan zaključak: i nastanak teorije je praksa; prebrzo je i prelako suprotstaviti apstraktnu „čistu“ teoriju i konkretnu „primenjenu“ praksu.¹³

Ako Delez zaista to tvrdi, formulacija tog argumenta je problematična. Dva smisla predstavljanja zajedno se puštaju u opticaj: predstavljati kao „govoriti umesto“, kao u politici, i predstavljati kao „prikazivati“, kao u umetnosti ili filozofiji. Pošto je i teorija samo „akcija“, teoretičar ne predstavlja ugnjetenu grupu (ne govori umesto njih). Uistinu, subjekt se ne tumači kao prikazivačka svest (ona koja prikladno prikazuje stvarnost). Ta dva smisla predstavljanja – u okviru državne formacije i zakona s jedne strane i uspostavljanja subjekta s druge – povezana su, ali i nepopravljivo diskontinuirana. Prikrivanje diskontinuiteta analogijom koja se predstavlja kao dokaz ponovo odražava paradoksalno privilegovanje subjekta.¹⁴ Zato što je „onaj ko govori, ko dela (...) uvek neko mnoštvo“, nijedan „intelektualac-teoretičar (...) [ni] partija ni (...) sindikat“ ne mogu predstavljati „one koji delaju i koji se bore“ (FD, str. 90). Jesu li oni koji deluju i bore se nemi, nasuprot onima koji deluju i govore (FD, str. 206)? Ti ogromni problemi pohranjeni su u razlikama između „istih“ reči: svest i savest (u francuskom su obe *conscience*), predstavljanje i prikazivanje. Kritika ideološkog konstituisanja subjekta u okviru državnih formacija i sistema političke ekonomije sada se može izbrisati, što se može učiniti i sa aktivnom teorijskom praksom „preobražaja svesti“. Otkriva se banalnost spiskova samosvesnih, politički dovitljivih podređenih koje su sačinili levičarski intelektualci; predstavljajući ih, intelektualci predstavljaju sebe kao transparentne.

tan. Klasni položaj je objektivna i racionalna. Da bi dostigao klasni položaj proletarijata, klasni instinkt proletera treba samo *edukovati*; klasni instinkt sitne buržoazije, *a time i intelektualaca*, treba, nasuprot tome, *revolucionisati*“ (op. cit., str. 13).

¹³ Fukoovo kasnije objašnjenje (PK, str. 145) ove delezovske tvrdnje približava se Deridinom shvatanju da teorija ne može biti iscrpna taksonomija i da na njeno formiranje uvek utiče praksa.

¹⁴ Cf. Iznenadjuće nekritična shvatanja predstavljanja u PK, str. 141, 188. Moje završne napomene u ovom pasusu, kojima kritikujem predstavljanje subalternih grupa od strane intelektualaca, treba strogo odvojiti od koalicione politike koja uzima u obzir to da nastaje u okviru socijalizovanog kapitala i ujedinjuje ljude ne zbog toga što su ugnjeteni nego što su eksploatisani. Ovaj model najbolje funkcioniše u parlamentarnoj demokratiji, gde predstavljanje ne samo da nije ukinuto nego se detaljno planira i izvodi.

Ako se neće odustati od takve kritike i takvog projekta, ne smeju se izbrisati promenljive razlike između predstavljanja u okviru države i političke ekonomije s jedne strane i u okviru teorije Subjekta s druge. Razmotrimo poigravanje pojmova *vertreten* (predstavljati u onom prvom smislu) i *darstellen* (predstavljati u onom drugom smislu, prikazivati) u poznatom odlomku iz *Osamnaestog brimera Luja Bonaparte*, gde Marks spominje klasu kao opisni i transformativni koncept na način donekle složeniji od onog koji bi dozvolila Altserova razlika između klasnog instinkta i klasnog položaja.

Marks tu tvrdi da opisna definicija jedne klase može biti i diferencijalna – njeno izdvajanje od svih ostalih klasa i razlika u odnosu na njih: „Ukoliko milioni porodica žive u ekonomskim uslovima koji izdvajaju njihov način života, interes i formiranje od načina života, interesa i formiranja pripadnika drugih klasa i stavljaju ih u odnos neprijateljskog sukoba [*feindlich gegenüberstellen*], oni čine jednu klasu.“¹⁵ Ne postoji tu nikakav „klasni instinkt“. Zapravo, kolektivnost porodičnog postojanja, koja bi se mogla smatrati terenom „instinkta“, nije povezana s diferencijalnom izolacijom klasa, iako je ona pokreće. U tom kontekstu, daleko relevantnijem za Francusku sedamdesetih godina dvadesetog veka nego što može biti za međunarodnu periferiju, formiranje klase je *veštačko* i ekonomsko, a ekonomsko delovanje ili *interes* bezličan je jer je sistematski i raznorodan. To delovanje ili interes vezuje se za hegelovsku kritiku individualnog subjekta stoga što obeležava prazno mesto datog subjekta u tom procesu bez subjekta koji je istorija i politička ekonomija. Tu se kapitalista definiše kao „svesni nosilac [*Träger*] neograničenog kretanja kapitala“.¹⁶ Želim da kažem da se Marks ne trudi da stvori nepodeljeni subjekt tamo gde se želja i interes podudaraju. Klasna svest ne deluje ka tom cilju. I na ekonomskom planu (kapitalista) i na političkom (akter svetske istorije), Marks mora da napravi modele podeljenog i izmeštenog subjekta čiji su delovi međusobno nepovezani i neusklađeni. Proslavljeni odlomak poput opisa kapitala kao faustovskog čudovišta to živopisno pojašnjava.¹⁷

Naredni odlomak, nastavak citata iz *Osamnaestog brimera*, takođe se bavi strukturnim principom raspršenog i izmeštenog klasnog subjekta: (odsutna kolektivna) svest klase malih seoskih posednika pronalazi svog „nosioca“ u „predstavniku“ koji se čini kao da radi u interesu drugog. Reč „predstavnik“ ovde nije „*darstellen*“; to pooštrava kontrast preko kog Fuko i Delez prelaze, kontrast, recimo, između zamene i portreta. Naravno, među njima postoji veza, koja je upijala političku i ideološku ozlojeđenost u evropskoj tradiciji bar otkad se i pesnik i sofist, i glumac i govornik, smatraju opasnim. Nailazimo tako na daleko stariju debatu, prerušenu u postmarksistički opis scene moći: debatu između predstavljanja ili retorike kao tropologije te kao ubeđivanja. *Darstellen* pripada prvoj skupini, *vertreten* – s jačim prizvucima zamene – drugoj. Opet su povezani, ali njihovo zajedničko puštanje u opticaj, posebno da bi se reklo da u prostoru izvan oba ugnjeteni subjekti govore, deluju i poseduju znanje *u svoje ime*, vodi u esencijalističku, utopističku politiku.

Evo Marksovog odlomka, gde se „*vertreten*“ koristi u smislu engleskog „predstaviti“, a razmatra se društveni „subjekt“ čiji su svest i *Vertretung* (zamena koliko i predstavljanje)

¹⁵ Karl Marx, *Surveys from Exile*, prev. David Fernbach, Vintage Books: New York, 1974, str. 239.

¹⁶ *Idem*, *Capital: A critique of political economy*, knj. 1, prev. Ben Fowkes, Vintage Books: New York, 1977, str. 254.

¹⁷ *Ibid*, str. 302.

izmešteni i neusklađeni: Mali seoski posednici „ne mogu sami sebe predstavljati; njih mora predstavljati neko drugi. Njihov predstavnik mora delovati i kao njihov gospodar, kao autoritet u odnosu na njih, kao neograničena upravna moć koja ih štiti od drugih klasa i šalje im kišu i sunce odozgo. Tako politički uticaj [umesto klasnog interesa, budući da nema ujedinjenog klasnog subjekta] malih seoskih posednika pronalazi konačni izraz [tu je snažan nagoveštaj lanca zamena – *Vertretungen*] u izvršnoj sili [*Exekutivgewalt* – u nemačkom je taj izraz manje ličan] podređujući društvo sebi.“

Ne samo da takav model društvene posrednosti – neophodne praznine između izvora „uticaja“ (u ovom slučaju malih seoskih posednika), „predstavnika“ (Luja Napoleona) i istorijsko-političkog fenomena (izvršne kontrole) – podrazumeva kritiku subjekta kao *individualnog* aktera nego i kritiku subjektivnosti kao *kolektivnog* delovanja. Nužno izmeštena mašina istorije pokreće se jer „identitet *interesa*“ tih posednika „ne uspeva da proizvede osećaj zajednice, nacionalne spona ili političku organizaciju“. Slučaj predstavljanja kao *Vertretung* (u skupini retorike kao ubeđivanja) ponaša se kao *Darstellung* (ili retorike kao tropa), smeštajući se u praznini između formiranja (opisne) klase i neformiranja (transformativne) klase: „Ukoliko milioni porodica žive u ekonomskim uslovima koji izdvajaju njihov način života (...) *oni čine jednu klasu*. Ukoliko (...) identitet njihovih interesa ne uspe da proizvede osećaj zajednice (...) *oni ne čine klasu*.“ Saučesništvo između *Vertreten* i *Darstellen*, njihov identitet u razlici kao poprište prakse – pošto marksisti upravo njihovo saučesništvo moraju razotkriti, kako to čini Marks u *Osamnaestom brimeru* – može se uvideti samo ako se verbalnom smicalicom ne pomešaju.

Bilo bi naprosto tendenciozno tvrditi da to previše tekstualizuje Marksa, čineći ga nepriступačnim za običnog „čoveka“, koji je, kao žrtva zdravog razuma, toliko duboko pohranjen u nasleđe pozitivizma da Marksovo neumanjivo naglašavanje delovanja negativnog, te potrebe za defetišizacijom konkretnog, uporno oduzima njegov najjači neprijatelj, „istorijska tradicija“ u vazduhu.¹⁸ Pokušavam da ukažem na to da i neobičan „čovek“, savremeni filozof prakse, ponekad ispoljava isti pozitivizam.

Ozbiljnost problema postaje očigledna ako se složimo da razvoj transformativne klase „svesti“ iz opisne klasne „pozicije“ nije kod Marksa zadatak koji angažuje najniži nivo svesti. Klasna svest ostaje kod osećaja zajednice što pripada nacionalnim sponama i političkim organizacijama, a ne onog drugog osećaja zajednice čiji je strukturni model porodica. Iako se *ne* poistovećuje s prirodom, porodica se ovde grupiše s onim što Marks naziva „prirodnom razmenom“, što je, filozofski govoreći, „zamena“ za upotrebnu vrednost.¹⁹ „Prirodna razmena“ suprotstavlja se „opštenju s društvom“, gde reč „opštenje“ (*Verkehr*) Marks obično koristi za „promet“. „Opštenje“, dakle, dolazi na mesto razmene što dovodi do proizvodnje viška vrednosti, i upravo se na terenu tog opštenja mora razviti osećaj zajednice koji vodi do klasnog delovanja. Klasno delovanje u punom zamahu (ako tako nešto

¹⁸ Vidi sjajnu kratku definiciju i razmatranje na temu zdravog razuma u Errol Lawrence, 'Just plain common sense: the "roots" of racism', u Hazel V. Carby, *The Empire Strikes Back: Race and racism in 70s Britain*, Hutchinson: London, 1982, str. 48.

¹⁹ Može se pokazati da je Marksov pojam „upotrebne vrednost“ zapravo „teorijska fikcija“ – potencijalni oksimoron isto koliko i „prirodna razmena“. Tu sam ideju pokušala da razvijem u "Scattered speculations on the question of value", rukopisu koji je predat na razmatranje u *Diacritics*.

postoji) nije čin ideološkog preobraženja svesti na najnižem nivou, željni identitet aktera i njihovog interesa – identitet čije odsustvo muči Fukoa i Deleza. Radi se o takmičarskoj *zameni* kao i *aproprijaciji* (*dodavanju*) nečega što je u startu „veštačko“ – „ekonomskih uslova postojanja koji izdvajaju njihov način života“. Marksove formulacije izražavaju obazrivo poštovanje prema novonastaloj kritici individualnog i kolektivnog subjektivnog delovanja. Projekti klasne svesti i preobražaja svesti za njega su odvojena pitanja. Obrnuto, savremeno prizivanje „libidne ekonomije“ i želje kao odlučujućeg interesa, zajedno s praktičnom politikom ugnjetenih (pod socijalizovanim kapitalom) koji „govore u svoje ime“, ponovo uspostavlja kategoriju suverenog subjekta u okviru teorije koja ga, čini se, najviše preispituje.

Isključivanje porodice, iako je u pitanju porodica koja pripada određenoj klasnoj formaciji, nesumnjivo je deo muškog okvira u kome marksizam nastaje.²⁰ Istorijski gledano, kao i u današnjoj globalnoj političkoj ekonomiji, uloga porodice u patrijarhalnim odnosima toliko je raznorodna i sporna da prosta zamena porodice u toj problematici neće razbiti okvir. Rešenje ne leži ni u pozitivističkom stavljanju monolitnog kolektiviteta „žene“ na spisak ugnjetenih čija celovita subjektivnost im omogućava da govore u svoje ime nasuprot jednako monolitnom „istom sistemu“.

U kontekstu razvoja tipa strateške, veštačke, „svesti“ drugog nivoa, Marks se služi konceptom patronimskog, uvek unutar šireg koncepta predstavljanja kao *Vertretung*: stoga mali seoski posednici nisu sposobni da svoj klasni interes učine validnim u vlastito ime [*im eigenen Namen*], putem skupštine ili konvencije. Odsustvo stranog veštačkog kolektivnog vlastitog imena nadoknađuje jedino vlastito ime koje „istorijska tradicija“ može ponuditi – sam patronim – Ime Oca: „Istorijska tradicija stvorila je kod francuskih seljaka uverenje da će se dogoditi čudo, da će im čovek *po imenu* Napoleon vratiti svu slavu. I pojavio se izvesni pojedinac“ – na engleski neprevodivo „*es fand sich*“ (našao se izvesni pojedinac?) opovrgava sva pitanja o delovanju ili akterovoj vezi s njegovim interesom – „koji se izdavao za tog čoveka“ (to pretvaranje je upravo njegovo jedino istinsko delovanje) „jer je posedovao [*trägt* – reč koja označava odnos kapitaliste prema kapitalu] Napoleonom kodeks, koji nalaže“ da je „ispitivanje porekla po ocu zabranjeno“. Iako se čini da se Marks tu kreće unutar patrijarhalne metaforike, treba primetiti tekstualnu oštromnost tog odlomka. Upravo Zakon Oca (Napoleonov kodeks) paradoksalno zabranjuje potragu za prirodnim ocem. Stoga se u skladu sa strogim poštovanjem istorijskog Zakona Oca poriče ustanovljena, a ipak neustanovljena vera klase u prirodnog oca.

Toliko sam se zadržala na odlomku iz Marksa jer do tančina razjašnjava unutrašnju dinamiku izraza *Vertretung*, predstavljanja u političkom kontekstu. Predstavljanje u ekonomskom kontekstu je *Darstellung*, filozofski koncept predstavljanja kao inscenacije ili, uistinu, označavanja, koji se indirektno odnosi na podeljeni subjekt. Dobro nam je poznat najupadljiviji odlomak: „U odnosu razmene [*Austauschverhältnis*] dobara njihova razmenska vrednost činila nam se potpuno nezavisnom od njihove upotrebne vrednosti. Ali ako

²⁰ Deridin ogled „Linguistic circle of Geneva“, naročito str. 143f, može dati metod uspostavljanja nezamenjive uloge porodice u Marksovoj morfologiji klasnog formiranja. U *Margins of Philosophy*, prev. Alan Bass, University of Chicago Press: Chicago, IL, 1982.

oduzmemo njihovu upotrebnu vrednost od proizvoda rada, dobijamo njihovu vrednost, kao što je upravo utvrđeno [*bestimmt*]. Stoga je zajednički element koji sebe predstavlja [*sich darstellt*] u odnosu razmene, ili razmenska vrednost artikla, njegova vrednost.”²¹

Po Marksu, pod kapitalizmom, vrednost, proizvod nužnog rada i viška rada, izračunava se kao predstava/znak opredmećenog rada (koji se strogo razdvaja od ljudske aktivnosti). Obrnuto, u odsustvu teorije eksploatacije kao ekstrakcije (proizvodnje), apropijacije i realizacije (viška) vrednosti kao *predstave radne snage*, kapitalistička eksploatacija mora se posmatrati kao raznovrsnost dominacije (mehanika moći kao takva). „Suština marksizma”, sugeriše Delez, „bila je da se odredi problem [da je moć rasutija od strukture eksploatacije i uspostavljanja države] u terminima interesa (moć drži vladajuća klasa koja je definisana svojim interesima)” (*FD*, str. 99).

Ne možemo se protiviti tom minimalističkom sažetku Marksovog projekta, baš kao što ne možemo zanemariti da, u pojedinim delovima *Anti-Edipa*, Delez i Gatari tvrdnje zasnivaju na briljantnom iako poetskom viđenju Marksove teorije o oblicima novca. Pa ipak, mogli bismo utvrditi našu kritiku na sledeći način: veza između globalnog kapitalizma (eksploatacije u ekonomiji) i saveza nacionalnih država (dominacije u geopolitici) toliko je makrološka da ne može objasniti mikrološku teksturu moći. Kako bismo se približili takvom objašnjenju, moramo se približiti teorijama ideologije – formiranja subjekta koje mikrološki i često nepravilno pokreću interese koji učvršćuju makrologije. Takve teorije ne mogu sebi priuštiti da previde kategoriju predstavljanja u njegova dva smisla. Moraju primetiti kako inscenacija sveta u predstavi – sceni pisanja, *Darstellung-u* – prikriva izbor „heroja”, očinskim zamenama, akterima moći, kao i potrebu za svima njima – *Vertretung*.

Po mom viđenju, radikalna praksa trebalo bi da se pobrine za tu dvostruku sesiju predstava, a ne da ponovo uvede individualni subjekt putem sažimajućih koncepata moći i želje. Moj je stav i da je Marks, zadržavanjem terena klasne prakse na drugom nivou apstrakcije, zapravo održao (kantovsku) i hegelovsku kritiku individualnog subjekta kao aktera.²² Taj stav me ne obavezuje da zanemarim da i sam Marks, posredno određujući porodicu i maternji jezik kao najniži nivo na kom se kultura i konvencija čine kao način na koji priroda organizuje podrivanje „nje” same, isprobava jedan stari trik.²³ U kontekstu poststrukturalističkog polaganja prava na kritičku praksu, čini se da je lakše to ponovo uspostaviti nego potajno obnoviti subjektivni esencijalizam.

Svođenje Marksa na dobronamernu, ali zastarelu ličnost najčešće služi interesu lansiranja nove teorije tumačenja. Čini se da je tema u razgovoru između Fukoa i Deleza da nema predstave, niti označitelja (Trebalo li pretpostaviti da je označitelj već odaslat? Onda nema strukture znakova da pokreće iskustvo; možemo li stoga sahraniti semiotiku?); teorija smenjuje praksu (čime sahranjuje probleme teorijske prakse), a ugnjeteni mogu posedovati znanje i

²¹ Marx, *Capital*, 1, str. 128.

²² Svesna sam da je odnos između marksizma i neokantizma nabijen političkim tenzijama. Ne vidim kako se može uspostaviti neprekinuta nit razvoja između Marksovih tekstova i Kantovog etičkog momenta. No, ipak mi se čini da Marksovo ispitivanje pojedinca kao delatelja u istoriji treba čitati u kontekstu razgradnje individualnog subjekta koje je počelo s Kantovom kritikom Dekarta.

²³ Karl Marx, *Grundrisse: Foundations of the critique of political economy*, prev. Martin Nicolaus, Viking Press: New York, 1973, str. 162-3.

govoriti u vlastito ime. To ponovo uvodi konstitutivni subjekt na najmanje dva nivoa: Subjekt želje i moći kao nesvodljiva metodološka pretpostavka; i sebi sličan, ako ne i istovetan, subjekt ugnjetenih. Nadalje, intelektualci, koji nisu nijedni od ovih S/subjekata, postaju transparentni u toj štafeti, jer prosto izveštavaju o nepredstavljenom subjektu i analiziraju (bez analiziranja) funkcionisanje (neimenovanog Subjekta kao neumanjive pretpostavke) moći i želje. Dobijena „transparentnost“ obeležava mesto „interesa“; održava je žustro poricanje: „Tu ulogu veštaka, sudije, te univerzalnog svedoka *apsolutno odbijam* da prihvatim.“ Jedno od zaduženja kritičara moglo bi biti da čita i piše kako se ne bi uzimala za ozbiljno nemogućnost takvog pristrasnog individualističkog odbijanja institucionalnih privilegija moći dodeljenih subjektu. Odbijanje sistema znakova preprečuje put ka razvijenoj teoriji ideologije. I ovde se čuje osobeni ton poricanja. Na ideju Žaka-Alana Milera da je „i sama institucija diskurzivna“, Fuko odgovara: „Da, ako vam se to dopada, ali za moju zamisao aparata nije naročito važno da možete reći da je ovo diskurzivno, a ono nije (...) budući da moj problem nije lingvističke prirode“ (PK, str. 198). Zašto majstor analize diskursa brka jezik i diskurs?

Ovde je veoma značajna Saidova kritika moći kod Fukoa kao obuzimajuće i zbunjujuće kategorije koja mu omogućava da „poništi ulogu klase, ulogu ekonomije, ulogu pobune i ustanka“.²⁴ Saidovoj analizi dodajem pojam potajnog subjekta moći i želje obeleženog transparentnošću intelektualca. Zanimljivo je da Pol Bove kritikuje Saida zbog naglašavanja značaja intelektualca, dok je „Fukoov projekt suštinski izazov za vodeću ulogu hegemonističkih i opozicionih intelektualaca“.²⁵ Ukazala sam na varljivost tog „izazova“ upravo stoga što zanemaruje ono što Said naglašava – institucionalnu odgovornost kritičara.

Taj S/subjekt, neobično utkan u transparentnost činovima poricanja, pripada izrabljivačevoj strani međunarodne podele rada. Savremeni francuski intelektualci ne mogu zamisliti Moć i Želju koje bi ispunjavale neimenovani subjekt Drugog Evrope. Nije u pitanju samo to što su svi tekstovi koje čitaju, kritički ili ne, zarobljeni u raspravi o stvaranju tog Drugog, i podržavaju ili kritikuju građenje Subjekta kao Evrope. Radi se i o tome da je, u građenju tog Evropinog Drugog, mnogo truda uloženo da se izbrišu svi tekstualni sastojci za koje bi se takav subjekt mogao emotivno vezati, čiji bi itinerar mogao zaposesti (opsednuti?) – ne samo putem ideološke i naučne produkcije, nego i uvođenjem zakona. Koliko god da se ekonomska analiza čini redukcijom, francuski intelektualci na svoju štetu zaboravljaju da je čitav taj previše odlučan poduhvat bio u interesu jedne dinamične ekonomske situacije koja je zahtevala da se interesi, motivi (želje) i moć (znanja) nemilosrdno izmeste. Pozivanje na to izmeštanje kao radikalno otkriće koje bi nas navelo da odredimo ono ekonomsko (ekonomske uslove postojanja koji opisno razdvajaju „klase“) kao deo zastarele analitičke mašinerije moglo bi značiti nastavak posla tog izmeštanja i nesmotrenu pomoć u osiguravanju „nove ravnoteže hegemonističkih odnosa“.²⁶ Ubrzo ću se vratiti na tu tvrdnju. Uprkos mogućnosti da je intelektualac saučesnik u neprestanom građenju Drugog kao senke Jastva, moguća politička praksa za intelektualca bila bi da se ono ekonomsko „pod-

²⁴ Edward W. Said, *The World, The Text, The Critic*, Harvard University Press: Cambridge, MA, 1983, str. 243.

²⁵ Paul Bove, „Intellectuals at war: Michel Foucault and the analysis of power“, *Sub-Stance*, 36/37, 1983, str. 44.

²⁶ Carby *et al.*, *op. cit.*, str. 34.

vrigne brisanju“, da se ekonomski faktor posmatra onoliko nesvodivo koliko ponovo ispisuje društveni tekst, čak i dok ga brišu, koliko god nesavršeno, dok tvrdi da je konačna determinanta ili transcendentalni označeni.²⁷

II

Najjasniji dostupan primer takvog epistemološkog nasilja jeste iz daljine vođeni, rasprostranjeni i raznorodni projekt građenja kolonijalnog subjekta kao Drugog. Taj projekt je i asimetrično brisanje traga tog Drugog u njegovoj nesigurnoj Subjekt-ivnosti. Dobro je poznato da Fuko smešta epistemološko nasilje, kompletan remont episteme, u redefinisane zdravog razuma s kraja evropskog osamnaestog veka.²⁸ No, šta ako je baš to ponovno definisanje bilo deo pripovesti istorije u Evropi i kolonijama? Šta ako su ta dva projekta epistemološkog remonta funkcionisala kao izmešteni i neprepoznati delovi ogromnog dvostrukog motora? Možda je to samo da bi se tražilo da se podtekst palimpsestne pripovesti imperijalizma prepozna kao „potčinjeno znanje“, „čitav set znanja koja su diskvalifikovana kao nedorasla zadatku ili nedovoljno razrađena: naivna znanja, smeštena u dnu hijerarhije, ispod potrebnog nivoa spoznaje ili naučnosti“ (PK, str. 82).

Cilj toga nije da se opiše „kako je stvarno bilo“ niti da se privileguje pripovest istorije kao imperijalizma kao najbolje verzije istorije.²⁹ Cilj je da se ponudi prikaz načina na koji se objašnjenje i pripovest stvarnosti uspostavljaju kao normativni. Da bismo razradili tu ideju, razmotrimo nakratko temelje britanske kodifikacije hinduističkog zakona.

Prvo, nekoliko napomena: u Sjedinjenim Državama, posvećenost Trećem svetlu koja trenutno preovladava u društvenim naukama često je otvoreno etnička. Rođena sam u Indiji i tamo sam stekla osnovno, srednje i univerzitetsko obrazovanje, uključujući i dve godine rada na postdiplomskim studijama. Moj indijski primer stoga bi se mogao tumačiti kao nostalgično istraživanje izgubljenih korena mog identiteta. Ipak, uprkos tome što znam da se ne može tek tako ući u guštike „motivacija“, tvrdim da je moja osnovna namera da ukažem na pozitivističko-idealističku raznovrsnost takve nostalgije. Pribegavam indijskoj građi jer me je, u odsustvu napredne disciplinane obuke, slučaj rođenja i obrazovanja opremio osećajem za istorijsko platno, poznavanjem nekih ovde relevantnih jezika, korisnih alata za *bricoleur*, posebno kad su naoružani marksističkim skepticizmom prema konkretnom iskustvu kao vrhovnom sudiji, te kritikom naučnih disciplina. No, indijski slučaj se ne

²⁷ Ovo viđenje detaljnije je razrađeno u Spivak, "Scattered speculations". Ni ovaj put *Anti-Edip* nije zanemarivao ekonomski tekst, mada je obrada možda previše alegorijska. S tim u vezi, prelazak sa šizo- na rizo- analizu u *Mille plateaux*, Seuil: Paris, 1980, nije bio od koristi.

²⁸ Vidi Michel Foucault, *Madness and Civilization: A history of insanity in the age of reason*, prev. Richard Howard, Pantheon Books: New York, 1965, str. 251, 262, 269.

²⁹ Iako smatram da je Fredric Jameson, *Political Unconscious: Narrative as a socially symbolic act*, Cornell University Press: New York, 1981, izuzetno važan kritički tekst, ili možda baš zato što tako mislim, želim da se napravi razlika između moje namere ovde i pronalaženja ostataka povlaštene pripovesti: „Otkrivanje tragova te neprekinute pripovesti, izvlačenje na površinu teksta potisnute i zakopane stvarnosti ove fundamentalne istorije jeste zadatak i obaveza doktrine političkog nesvesnog“ (str. 20).

može uzeti za predstavnika svih zemalja, nacija, kultura i tome slično, na koje bismo se mogli pozvati kao na Drugo evropskog Jastva.

Evo, onda, shematskog sažetka epistemološkog nasilja kodifikacije hinduističkog zakona. Ukoliko razjašnjava pojam epistemološkog nasilja, moja krajnja rasprava o žrtvovanju udovica može dobiti na značaju.

Krajem osamnaestog veka, hinduistički zakon, utoliko ukoliko se može opisati kao celovit sistem, funkcionisao je u vidu četiri teksta koja su „inscenirala“ četvorostruku epistemu, a nju je definisala subjektova upotreba sećanja: *sruti* (čuveno), *smriti* (zapamćeno), *sastra* (naučeno od drugog), *vyavahara* (izvršeno u razmeni). Poreklo onog što se čulo i zapamtilo nije nužno neprekidno ili istovetno. Svako pozivanje na *sruti* tehnički je ponavljalo (ili ponovo pokretalo) događaj izvornog čina „čuvjenja“ ili otkrića. Druga dva teksta – naučeno i izvršeno – smatrana su dijalektološki neprekidnim. Pravni teoretičari te oni koji praktikuju pravo ni u jednom datom slučaju nisu bili sigurni da li ta struktura opisuje skup zakona ili četiri načina razrešavanja razmirica. Ozakonjenje „iznutra“ neujednačene i na oba kraja otvorene polimorfne strukture izvršavanja zakona, kroz binarnu vizuru, predstavlja pripovest kodifikacije koju nudim kao primer epistemološkog nasilja.

Pripovest stabilizacije i kodifikacije hinduističkog zakona manje je poznata od priče o indijskom obrazovanju, pa bi bilo dobro poći odatle.³⁰ Razmotrite često navođene planske rečenice iz Makolijeve ozloglašene „Službene beleške o indijskom obrazovanju“ (1835): „U ovom trenutku moramo dati sve od sebe da oformimo klasu posrednika između nas i miliona kojima vladamo; klasu pojedinaca koji su Indijci po krvi i boji kože, ali Englezi po ukusu, stavovima, moralu i intelektu. Toj klasi možemo prepustiti oplemenjivanje narodnih dijalekata zemlje, obogaćivanje tih dijalekata naučnim terminima pozajmljenim iz zapadne nomenklature, kako bi ih postepeno učinili podobnim sredstvima prenošenja znanja neizmernim masama stanovništva.“³¹ Obrazovanje kolonijalnih podanika nadopunjava njihovo konstituisanje u zakonu. Kao posledica uspostavljanja jedne verzije britanskog sistema došlo je do nespretnog razdvajanja formiranja disciplina na Sanskritskim studijama od izvorne, sada alternativne, tradicije sanskritske „visoke kulture“. U okviru ove prve, kulturna objašnjenja koja su osmišljavali autoritativni učenjaci dostizala su epistemološko nasilje zakonskog projekta.

U taj kontekst smeštam osnivanje Azijatskog društva Bengala 1784. i Indijskog instituta na Oksfordu 1883, kao i analitički i taksonomski rad učenjaka poput Artura Makdonela i Artura Beridejla Kita, kolonijalnih upravnika i pokretača proučavanja sanskrita. Iz njihovih pouzdanih utilitarističko-hegemonističkih planova za studente i izučavaoce sanskrita nije moguće dokučiti ni agresivno potiskivanje sanskrita u opštim obrazovnim okvirima ni sve veću „feudalizaciju“ performativne upotrebe sanskrita u svakodnevnom životu bramanske hegemonije u Indiji.³² Postepeno se utvrdila verzija istorije po kojoj su namere

³⁰ Od mnogih dostupnih knjiga, navodim Bruse Tiebout McCully, *English Education and the Origins of Indian Nationalism*, Columbia University Press: New York, 1940.

³¹ Thomas Babington Macaulay, *Speeches by Lord Macaulay: With his minute on Indian education*, ur. G. M. Young, Oxford University Press, AMS Edition: Oxford, 1979, str. 359.

³² Keith, jedan od sastavljača *Vedic Index*, autor *Sanskrit Drama in Its Origin, Development, Theory, and Practice*, i stručni urednik *Krsnayajurveda* za Harvard University Press, takođe je bio urednik četiri

bramana iste kao i namere Britanaca što su izvršavali kodifikaciju (čime bramanske obezbeđuju opravdanje za britanske): „Kako bi hinduističko društvo ostalo netaknuto, naslednici [izvornih bramana] sve su morali svesti na pisanje te ih učiniti sve krućim. Upravo je to očuvalo hinduističko društvo uprkos nizu političkih nemira i stranih upada.“³³ To je zaključak iz 1925. Mahamahomadjaje Haraprasada Šastrija, učenog indijskog sanskritiste, briljantnog predstavnika urođeničke elite u okviru kolonijalne produkcije, koga su zamolili da napiše nekoliko poglavlja „Istorije Bengala“ koju je zamislio lični sekretar glavnog guvernera Bengala 1916.³⁴ Kako bi se ukazalo na neusklađenost u odnosu između autoriteta i objašnjenja (u zavisnosti od rase-klase autoriteta), uporedite ovu opasku engleskog intelektualca Edvarda Tompsona iz 1928: „Hinduizam je bio onakav kakvim se i činio (...) Bila je to viša, pobednička civilizacija, i pod Akbarom i pod Englezima.“³⁵ Dodajte i ovo, iz pisma jednog engleskog vojnika-učenjaka iz devedesetih godina devetnaestog veka: „lzučavanje sanskrita, 'jezika bogova', pružilo mi je veliko zadovoljstvo tokom poslednjih dvadeset i pet godina života u Indiji ali, drago mi je što mogu da kažem, nije me navelo, kao neke, da se odrekнем snažne vere u vlastitu veličanstvenu religiju.“³⁶

Ti autoriteti su među *najboljim* izvorima koji bi laičkog francuskog intelektualca uveli u civilizaciju Drugog.³⁷ Ne upućujem, pak, na intelektualce i učenjake postkolonijalne produkcije, kao što je Šastri, kada kažem da je Drugo kao Subjekt nedostupno Fukou i Delezu. Mislim na opštu laičku, neakademsku populaciju širom klasnog spektra, na kojima epistema izvršava svoju tihu programsku funkciju. Ako se zanemari mapa izrabljivanja, u koji segment „ugnjetavanja“ bi oni smestili tu šaroliku družinu?

Pređimo sada na razmatranje margina (jednako bi se moglo reći tihog, utišanog centra) kruga koji obeležava epistemološko nasilje, muškarce i žene među nepismenim seljaci-ma, plemena, najniže slojeve urbanog subproletarijata. Po Fukou i Delezu (u Prvom svetu, u okviru standardizacije i službene kontrole socijalizovanog kapitala, iako se čini da oni to ne prepoznaju) ugnjeteni, ako im se pruži šansa (ovde se ne može prenebregnuti problem predstavljanja), a na putu ka solidarnosti putem savezničke politike (ovde dejstvuje jedan

toma *Selected Speeches and Documents of British Colonial Policy (1763 to 1937)*, zatim *International Affairs (1918 to 1937)*, kao i *British Dominions (1918 to 1931)*. Napisao je studije o suverenitetu britanskih dominiona i o teoriji smenjivanja država, sa posebnim osvrtom na engleski i kolonijalni zakon.

³³ Mahamahopadhyaya Haraprasad Shastri, *A Descriptive Catalogue of Sanskrit Manuscripts in the Government Collection under the Care of the Asiatic Society of Bengal*, Society of Bengal: Calcutta, 1925, knj. 3, str. viii.

³⁴ Dinesachandra Sena, *Brahat Banga*, Calcutta University Press: Calcutta, 1925, knj. 1, str. 6.

³⁵ Edward Thompson, *Suttee: A historical and philosophical enquiry into the Hindu rite of widow burning*, George Allen & Unwin: London, 1928, str. 130, 47.

³⁶ Holografsko pismo (od Dž. A. Džejkoba neimenovanom primaocu) zalepljeno za unutrašnju koru primerka knjige iz biblioteke Sterling Memorial Library (Yale University) čiji je urednik pukovnik G. A. Jacob (ur.) *Mahanarayana-Upanishad of the Atharva-Veda with the Dipika of Narayana*, The Government Central Books Department: Bombay, 1888, moj kurziv. Mračni prikaz opasnosti ovog učenja navođenjem anonimnih zastranjenja pojačava asimetriju.

³⁷ Ovo pitanje sam podrobnije razmotrila upućujući na Julia Kristeva *About Chinese Women*, prev. Anita Barrows, Marion Boyars: London, 1977, u "French feminism in an international frame", *Yale French Studies*, 62, 1981.

vid marksističke tematike), *moгу govoriti i spoznati svoje uslove*. Sada se moramo suočiti sa sledećim pitanjem: s druge strane međunarodne podele rada u odnosu na socijalizovani kapital, unutar i izvan kruga epistemološkog nasilja imperijalističkog zakona i obrazovanja kao dopune jednog ranijeg ekonomskog teksta, *moгу li podređeni da govore?*

Delo Antonija Gramšija o „podređenim klasama“ proširuje argument o klasnom položaju/klasnoj svesti izdvojen u *Osamnaestom brimeru*. Možda stoga što Gramši kritikuje prethodnički položaj lenjinističkog intelektualca, okupira ga uloga tog intelektualca u kulturnom i političkom premeštanju podređenih u hegemoniju. To se premeštanje mora prinuditi da odredi stvaranje istorije kao pripovesti (o istini). U tekstovima poput „Južnjačkog pitanja“ Gramši razmatra kretnje istorijsko-političke ekonomije u Italiji u okviru nečega što se može smatrati alegorijom čitanja koja je preuzeta iz međunarodne podele rada ili je slikovito predočava.³⁸ Pa ipak, opis faznog razvoja podređenog izmešta se kada njegovom kulturnom makrologijom upravlja, s koje god udaljenosti, epistemološko mešanje u zakonske i disciplinarnе definicije koje prate imperijalistički projekt. Kada pred kraj ovog eseja pređem na pitanje žene kao podređenog, sugerisaću da se uporno isključuje mogućnost samog kolektiviteta putem manipulacije ženskog delovanja.

Prvom delu mog predloga – da fazni razvoj podređenog usložnjava imperijalistički projekt – suprotstavlja se skupina intelektualaca koji bi se mogli nazvati grupom za „Subalterne studije“.³⁹ Oni *moraju* upitati: Mogu li podređeni da govore? Evo nas u okviru Fukoove vlastite discipline istorije i među ljudima koji priznaju njegov uticaj. Njihov je projekt da ponovo osmisle indijsku kolonijalnu historiografiju iz perspektive nepovezanog niza seoskih pobuna tokom kolonijalne okupacije. To je, uistinu, problem „dozvole da se pripoveda“ o kome raspravlja Said.⁴⁰ Kako Ranadžit Guha tvrdi,

U historiografiji indijskog nacionalizma dugo je preovladavao elitizam – kolonijalistički elitizam i buržoasko-nacionalistički elitizam (...) koji dele predrasudu da su stvaranje indijske nacije i razvoj svesti – nacionalizma – koja potvrđuje taj proces isključivo ili mahom elitna dostignuća. U kolonijalističkim i novokolonijalističkim historiografijama ta se dostignuća pripisuju britanskim kolonijalnim vladarima, upravicima, politikama, institucijama i kulturi; u nacionalističkim i novonacionalističkim tekstovima – indijskim elitnim ličnostima, institucijama, aktivnostima i idejama.⁴¹

³⁸ Antonio Gramsci, „Some aspects of the Southern question“, *Selections from Political Writing: 1921-1926*, prev. Quintin Hoare, International Publishers: New York, 1978. Termin „alegorija čitanja“ koristim u smislu koji je razvio Paul de Man, *Allegories of Reading: Figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke, and Proust*, Yale University Press: New Haven, CT, 1979.

³⁹ Oni su objavili: Ranajit Guha (ur.), *Subaltern Studies I: Writing on South Asian history and society*, Oxford University Press: New Delhi, 1982. Ranajit Guha (ur.) *Subaltern Studies II: Writings on South Asian History and Society*, Oxford University Press: New Delhi, 1983; i Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press: New Delhi, 1983.

⁴⁰ Edward W. Said, „Permission to narrate“, *London Review of Books*, 16. februar 1984.

⁴¹ Guha, *Studies*, I, str. 1.

Određene vrste indijske elite u najboljem slučaju jesu domaći doušnici za intelektualce Prvog sveta zainteresovane za glas Drugog. Mora se, ipak, insistirati da je kolonizovani podređeni *subjekt* nepovratno raznorodan.

Urođeničkoj eliti možemo suprotstaviti ono što Guha naziva „*politikom* naroda“, i izvan („To je bila *autonomna* oblast budući da ne vodi poreklo od elitne politike niti njeno postojanje zavisi od ove druge“) i unutar („nastavila je da funkcioniše s entuzijazmom uprkos [kolonijalizmu], prilagođavajući se uslovima koji su preovladavali za vreme Radža i u mnogim aspektima razvijajući sasvim nove pravce forme i sadržaja“) kruga kolonijalne produkcije.⁴² Ne mogu u potpunosti da prihvatim to insistiranje na odlučnom entuzijazmu i potpunoj autonomiji jer praktične historiografske potrebe ne bi dopustile da takvo prihvatanje privileguje podređenu svest. Nasuprot mogućoj optužbi da mu je pristup esencijalistički, Guha iznalazi definiciju naroda (prostora te suštine) koji može biti samo identitet u razlici. On predlaže jednu dinamičku mrežu podela koja uopšteno opisuje kolonijalnu društvenu produkciju. I sama treća grupa, tampon-grupa, kako se ispostavilo, između naroda i velikih makrostrukturnih dominantnih grupa, određuje se kao mesto međuprostora, ono što je Derida opisao kao „*antre*“.⁴³

elita {
1. Dominantne strane grupe.
2. Dominantne urođeničke grupe na nivou cele Indije.
3. Dominantne urođeničke grupe na regionalnom i lokalnom nivou.
4. Pojmovi „narod“ i „podređene klase“ upotrebljavaju se kao sinonimi u ovoj belešci. Društvene grupe i elementi uključeni u ovu kategoriju predstavljaju *demografsku razliku između celokupne indijske populacije i svih onih koje smo opisali kao „elitu“*.

Razmotrite drugu stavku ovog spiska – *antre* situacione neodredivosti koji ovi obazrivi istoričari pretpostavljaju dok se bore s pitanjem Mogu li podređeni da govore? „*Kada se posmatra kao celina i apstraktno*, ova (...) kategorija (...) *raznorodnog* je sastava i, zahvaljujući nejednakom karakteru u regionalnom i društvenom razvoju, *razlikovala se od oblasti do oblasti*. Ista klasa ili element koji su dominirali u jednoj oblasti (...) mogli su biti među onima nad kojima se dominiralo u drugoj. To je moglo stvoriti, i stvorilo je, mnoge nejasnoće i protivrečnosti u stavovima i savezima, naročito među nižim slojevima ruralne vlastele, osiromašenih posednika, bogatih seljaka i seljaka gornje srednje klase koji su svi, *u idealnoj varijanti*, pripadali kategoriji 'narod' ili 'podređene klase’“.⁴⁴

„Zadatak istraživanja“ koji se ovde projektuje jeste „da se istraži, identifikuje i izmeri *osobena* priroda i stepen *odstupanja* elemenata [koji čine treću stavku] od ideala te da se ono istorijski smesti.“ „Istražiti, identifikovati i izmeriti osobeno“: malo koji program bi bio više esencijalistički i taksonomski. No, posredi je jedan zanimljiv metodološki imperativ. Tvrdila sam da, u razgovoru između Fukoa i Deleza, postpredstavljajući rečnik prikriva jednu esencijalističku agendu. U subalternim studijama, zbog nasilnosti imperijalističkog epistemolo-

⁴² *Ibid*, str. 4.

⁴³ Jacques Derrida, „The double session“, u *Dissemination*, prev. Barbara Johnson, University of Chicago Press: Chicago, 1981.

⁴⁴ Guha, *Studies*, I, str. 8 (svi kurzivi, osim prve grupe, pripadaju autoru).

škog, društvenog i disciplinarnog zapisa, projekt koji se razume u esencijalističkim okvirima mora trgovati radikalnom tekstualnom praksom razlika. Predmet istraživanja grupe, u slučaju ne čak ni naroda kao takvog nego kolebljive tampon-zone regionalne elite-podređenih jeste *odstupanje od ideala* – narod ili podređeni – koji se i sam određuje kao razlika u odnosu na elitu. Istraživanje je usmereno ka ovoj strukturi, što je sasvim drugačija nevolja od samoutvrđene transparentnosti radikalnih intelektualaca Prvog sveta. Koja taksonomija može popraviti takav prostor? Bez obzira da li oni sami to vide – Guha zapravo svoje određenje „naroda“ posmatra u okviru dijalektike gospodar-rob – njihov tekst izražava težak zadatak ponovnog ispisivanja vlastitih uslova nemogućnosti kao uslova svoje mogućnosti.

„Na *regionalnom i lokalnom nivou* [dominantne urođeničke grupe] (...) ukoliko su pripadale društvenom sloju nižem od nivoa dominantnih grupa u celoj Indiji i dalje su *delovale u interesu ovih drugih, a ne u skladu s interesima koji su istinski odgovarali njihovom društvenom biću*.“ Kada ovi autori govore, na svom esencijalizujućem jeziku, o jazu između interesa i delovanja u srednjoj grupi, zaključci su im bliži Marksusu nego samosvesnoj naivnosti Delezove izjave na tu temu. Guha, poput Marksa, govori o interesima u kontekstu društvenog, a ne libidnog bića. Slike Imena Oca u *Osamnaestom brimeru* mogu pomoći u naglašavanju činjenice da je, na nivou klasnog ili grupnog delovanja, „istinska veza s vlastitim bićem“ jednako veštačka ili društvena kao i patronimska.

Toliko o srednjoj grupi označenoj pod trećom stavkom. Za „istinsku“ podređenu grupu, čiji je identitet njena razlika, ne postoji podređeni subjekt koji se ne može predstaviti, a može govoriti i posedovati znanje u vlastito ime; intelektualčevo rešenje nije da se uzdrži od predstavljanja. Problem je u tome što se nije pratio itinerar subjekta tako da ponudi predmet zavođenja intelektualcu koji predstavlja. Na pomalo zastarelom jeziku indijske grupe pitanje postaje: Kako možemo dopreti do svesti naroda, u trenutku kad istražujemo njihovu politiku? Kakvim glasom-svešču podređeni mogu da govore? Naposletku, njihov projekt je da preinače razvoj svesti indijske nacije. Planirana nepovezanost imperijalizma strogo razdvaja taj projekt, koliko god da je staromodnog izraza, od „iznošenja na videlo medicinskih i pravosudnih mehanizama oko priče [Pjera Rivijera]“. Fuko je u pravu kad sugerise da „iznošenje nevidenog na videlo može označiti i promenu nivoa, obraćanje jednom nivou predmeta koji do tada nije bio važan za istoriju te čija se ma kakva moralna, estetska i istorijska vrednost nije prepoznala“. Nevolje stalno uzrokuje skliz od iznošenja mehanizama na videlo do davanja glasa pojedincu, a oba izbegavaju „bilo kakvu analizu [subjekta], psihološku, psihoanalitičku ili lingvističku“ (PK, str. 49-50).

Kritika Guhine potrage za podređenom svešču, čiji je autor zapadnobengalski marksista Adžit K. Čauduri, može se posmatrati kao jedan moment procesa proizvodnje koji uključuje podređenog. Čini mi se da je, u principu, pronicljiv Čaudurijev stav da marksističko viđenje preobražaja svesti podrazumeva *poznavanje* društvenih odnosa. No, nasleđe pozitivističke ideologije koja je prisvojila ortodoksni marksizam obavezuje ga da doda sledeću klauzulu: „Ovim se ne želi umanjiti značaj razumevanja svesti seljaka ili radnika u *njenom izvornom obliku*. To obogaćuje naše poznavanje seljaka i radnika i možda rasvetljava način na koji određeni modus poprima različite oblike u različitim regionima, što se u *klasičnom marksizmu smatra problemom drugorazrednog značaja*.“⁴⁵

⁴⁵ Ajit K. Chaudhury, 'New wave social science', *Frontier*, 16-24, 28. januar, 1984, str. 10 (moj kurziv).

Ta varijanta „internacionalističkog“ marksizma, koji veruje u izvorni, nadoknadiv oblik svesti samo da bi ga odbacio, blokirajući tako ono što kod Marksa ostaju trenuci produktivne pometenosti, može istovremeno biti predmet Fukoovog i Delezovog odbacivanja Marksizma i izvor kritičke motivacije grupe za Subalterne studije. Sva tri su ujedinjena u pretpostavci da *postoji* izvorni oblik svesti. Na francuskoj sceni dolazi do mešanja označitelja: „nesvesno“ ili „ugnjeteni subjekt“ potajno dolazi na mesto „izvornog oblika svesti“. U ortodoksnom „internacionalističkom“ intelektualnom marksizmu, u Prvom ili Trećem svetetu, izvorni oblik svesti, odbačen kao drugorazredni problem, ostaje idealistički temelj zbog kojeg je taj vid marksizma često na glasu kao rasistički ili seksistički. U grupi za Subalterne studije on treba da se razvije u skladu s nepriznatim uslovima vlastitog izražavanja.

Za takvo izražavanje opet bi od velike koristi mogla biti razrađena teorija ideologije. U kritici poput Čaudurijeve, povezivanje „svesti“ i „znanja“ izostavlja ključni središnji termin „ideološke produkcije“: „Po Lenjinu, svest se povezuje sa *poznavanjem* međusobnih odnosa različitih klasa i grupa; tj. poznavanjem građe koja čini društvo. (...) Te definicije poprimaju značenje samo u okviru problematičnog u okviru konačnog predmeta znanja – *razumevanje* promene u istoriji ili, preciznije, promene od jednog modusa do drugog, *održavajući pitanje osobenosti određenog modusa van fokusa*“.⁴⁶

Pjer Mašeri nudi sledeću formulu za tumačenje ideologije: „U delu je važno ono što delo ne iskazuje. To nije isto kao nepromišljeni pojam „onoga što odbija da iskaže“, iako bi to samo po sebi bilo zanimljivo: na tome bi se mogao izgraditi metod čiji bi zadatak bio *merenje tišina*, prepoznatih ili neprepoznatih. Ono što delo *ne može* da iskaže, međutim, važno je jer tu dolazi do razrade iskaza, u vidu nekakvog puta u tišinu.“⁴⁷ Mašerijeve ideje mogle bi se razvijati u pravcima koje on verovatno ne bi sledio. Čak i kada tobože piše o literarnosti književnosti evropske provenijencije, on artikuliše metod primenljiv na društveni tekst imperijalizma, pomalo protiv prirode vlastite tvrdnje. Iako je pojam „onoga što odbija da iskaže“ možda nepromišljen za jedno književno delo, može se uočiti nešto nalik kolektivnom ideološkom *odbijanju* kod kodifikujuće zakonske prakse imperijalizma. To bi otvorilo polje za političko-ekonomsko i multidisciplinarno ideološko ponovno ucrtavanje terena. Pošto je ovo evrocentrično „mapiranje sveta“ na drugom nivou apstrakcije, koncept odbijanja ovde postaje uverljiv. Arhivski, historiografski, disciplinarno-kritički i, neizbežno, intervencionistički rad o kojem se tu radi zapravo je zadatak „merenja tišina“. To može biti opis „istraživanja, identifikovanja i merenja (...) *odstupanja*“ od ideala koji je nesvodivo diferencijalan.

Kada stignemo do propratnog pitanja svesti podređenih, postaje značajna ideja o onome što delo *ne može* da iskaže. U semiozama društvenog teksta, razrade pobune stoje na mestu „iskaza“. Pošiljalac – „seljak“ – označen je samo kao pokazivač jedne nenadoknadive svesti. Što se tiče primaoca, moramo upitati ko je „stvarni primalac“, „pobune“? Istoričar, koji „pobunu“ pretvara u „tekst za znanje“, samo je jedan od „primalaca“ ma kog kolektivno zamišljenog društvenog čina. Bez mogućnosti nostalgije za izgubljenim poreklom, istoričar mora zatomiti (koliko god je to moguće) buku sopstvene svesti (ili efekta-svesti, kojim

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Pierre Macherey, *A Theory of Literary Production*, prev. Geoffrey Wall, Routledge: London, 1978, str. 87.

rukovodi disciplinarna obuka), kako razrada pobune, spakovana zajedno s pobunjenom svešču, ne bi očvrtnula u „predmet istraživanja“ ili, još gore, u model za podražavanje. „Subjekt“ koji podrazumevaju tekstovi pobune može poslužiti samo kao kontramogućnost za pripovedne sankcije zagarantovane kolonijalnom subjektu u dominantnim grupama. Postkolonijalni intelektualci saznaju da je njihova privilegija njihov gubitak. To ih čini paradigmom intelektualaca.

Dobro je poznato da se pojam ženskog (a ne imperijalističkog podređenog) slično upotrebljavao u dekonstruktivističkoj kritici i u izvesnim varijantama feminističke kritike.⁴⁸ U slučaju ove prve, raspravlja se o „liku“ žene, onom koji je minimalno ustanovljen kao neodređen i kao takav već dostupan falocentričnoj tradiciji. Istoriografija podređenih postavlja pitanja metoda koji bi je sprečili da se služi takvim lukavstvima. Za „lik“ žene, vezu između žene i tišine mogu osmisлити same žene; ta odgovornost obuhvata rasne i klasne razlike. Istoriografija podređenih mora se suočiti s nemogućnošću takvih gestova. Uskogrudo epistemološko nasilje imperijalizma nudi nam nesavršenu alegoriju opšteg nasilja koje predstavlja mogućnost episteme.⁴⁹

U okviru zatrtog itinerara podređenog subjekta, trag seksualne razlike dvostruko se zatire. Pitanje se ne tiče učešća žena u pobuni, ni osnovnih pravila seksualne podele rada, za koje postoje „dokazi“. Tiče se, zapravo, toga da ideološka konstrukcija roda i kao predmeta kolonijalističke istoriografije i kao subjekta pobune muškarca održava na dominantnom položaju. Ako, u kontekstu kolonijalne produkcije, podređeni nema istoriju i ne može da govori, podređeni kao žena još je dublje u senci.

Savremena međunarodna podela rada jeste preslikavanje izdelfenog polja devetnaestovekovnog teritorijalnog imperijalizma. Prosto rečeno, jedna grupa zemalja, mahom iz Prvog sveta, u mogućnosti su da ulažu kapital; druga grupa, mahom iz Trećeg sveta, nude polje za ulaganje, preko kompradorskih urođeničkih kapitalista te svoje slabo zaštićene i promenljive radne snage. U interesu održanja kruženja i porasta industrijskog kapitala (te propratnog zadatka administracije u okviru devetnaestovekovnog teritorijalnog imperijalizma), razvili su se transportni, zakonski i standardizovani obrazovni sistemi – čak i dok su se uništavale lokalne industrije, preinačavala raspodela zemlje, a sirovine prevozile u zemlju kolonizatora. S pojavom takozvane dekolonizacije, porasta multinacionalnog kapitala, te oslobađanja od administrativne uprave, „razvoj“ ne obuhvata donošenje zakona na veliko i ustanovljavanje obrazovnih *sistema* na sličan način. To usporava porast konsumerizma u kompradorskim zemljama. Uz pomoć modernih telekomunikacija i pojave na-

⁴⁸ Ovo pitanje sam razmotrila u „Displacement and the discourse of woman“, u Mark Krupnick (ur.) *Displacement: Derrida and after*, Indiana University Press: Bloomington, IN, 1983, i u „Love me, love my ombre, elle: Derrida's 'La carte postale'“, *Diacritics*, 14, 4, 1984, str. 19-36.

⁴⁹ Ovo nasilje u opštem smislu u kome predstavlja mogućnost episteme jeste ono što Derida naziva „pismo“ u opštem smislu. Odnos između pisma u opštem smislu i pisma u užem smislu (znakovi na površini) ne može se jasno artikulirati. Zadatak gramatologije (dekonstrukcije) jeste da obezbedi sistem znakova kojim će se beležiti ovaj promenjivi odnos. Stoga je kritika imperijalizma na neki način dekonstrukcija po sebi.

prednih kapitalističkih privreda na dva kraja Azije, očuvanje međunarodne podele rada služi održavanju zalih jeftine radne snage u kompradorskim zemljama.

Ljudski rad nije, naravno, iskonski „jeftin“ ili „skup“. Omogućuje ga odsustvo zakona o radu (ili njihova diskriminaciona primena), totalitarna država (koja je često posledica razvoja i modernizacije na periferiji) i minimalni uslovi opstanka radnika. Kako bi ta ključna stavka ostala netaknuta, urbani proletarijat u kompradorskim zemljama ne sme se sistematski obučavati ideologiji konzumerizma (što paradira kao filozofija besklasnog društva) koja, uprkos svemu, priprema teren za otpor u vidu koalicijske politike koju Fuko spominje (FD, str. 100). To odvajanje od ideologije konzumerizma neprestano se pogoršava usled sve brojnijih međunarodnih podugovora. „Pod okriljem te strategije, proizvođači u razvijenim zemljama podugovaraju faze proizvodnje koje podrazumevaju najviše rada, na primer, šivenje ili sastavljanje, u nacijama Trećeg sveta gde je radna snaga jeftina. Kada se roba sastavi, multinacionalna kompanija je ponovo uvozi – uz velikodušno izuzimanje od poreza – u razvijenu zemlju *umesto da ih proda na lokalnom tržištu.*“ Ovde se gotovo prekida veza s pripremom za konzumerizam. „Dok je globalna recesija od 1979. приметно usporila trgovinu i ulaganje širom sveta, međunarodni podugovori su doživeli procvat. (...) U tim slučajevima, multinacionalne kompanije slobodnije su da se odupru militantnim radnicima, revolucionarnim pobunama, pa i ekonomskim padovima.“⁵⁰

Klasna mobilnost sve je letargičnija na kompradorskim pozornicama. Nije čudo što pojedini pripadnici *urođeničkih dominantnih* grupa u kompradorskim zemljama, pripadnici lokalne buržoazije, jezik politike saveza smatraju privlačnim. Poistovećivanje s vidovima otpora zamislivim u naprednim kapitalističkim zemljama često je slično onoj elitističkoj sklonosti buržoaske historiografije koju opisuje Ranadžit Guha.

Uverenje u mogućnost globalne politike saveza preovladava među ženama iz dominantnih društvenih grupa zainteresovanih za „međunarodni feminizam“ u kompradorskim zemljama. Na drugom kraju skale, onom najudaljenijem od mogućnosti saveza između „žena, zatvorenika, vojnika u svojim jedinicama, bolesnika u bolnicama, homoseksualaca“ (FD, str. 101) nalaze se žene iz urbanog proletarijata. U njihovom slučaju, uskraćivanje konzumerizma i prilike za njega, kao i strukture izrabljivanja otežavaju patrijarhalni društveni odnosi. S one strane međunarodne podele rada, subjekt izrabljivanja ne može znati niti izraziti tekst izrabljivanja žena čak i ako se postigne apsurd u kome intelektualac koji ne predstavlja stvara prostor za nju da govori. Žena je dvostruko u senci.

No, čak ni ovo ne obuhvata raznorodno Drugo. Izvan (ali ne sasvim) kruga *međunarodne* podele rada postoje ljudi čiju svest ne možemo pojmiti ukoliko blokiramo svoju dobronamernost građenjem homogenog Drugog tako što upućujemo samo na vlastito mesto u sedištu Istog ili Jastva. Tu spadaju prirodni poljoprivrednici, neorganizovana seoska radna snaga, plemena te zajednice običnih radnika na ulici ili na selu. Suočiti se s njima ne znači predstavljati njih (*vertreten*) nego naučiti da sami sebe prikažemo (*darstellen*). Ovaj argument odveo bi nas u kritiku antropologije kao discipline kao i veze između elemen-

⁵⁰ „Contracting poverty“, *Multinational Monitor*, 4, 8, avgust 1983, str. 8. Ovaj izveštaj dali su Džon Kavana i Džoj Hakel, koji rade na projektu međunarodnih korporacija na Institutu za političke studije (moj kurziv).

tarne pedagogije i formiranja disciplina. Takođe bi preispitao implicitni zahtev, intelektualaca koji biraju „prirodno artikulisan“ predmet ugnjetavanja, da takav predmet dođe kroz istoriju u vidu skraćene pripovesti modusa proizvodnje.

Delezovo i Fukoovo zanemarivanje epistemološkog nasilja imperijalizma kao i međunarodne podele rada bilo bi manje značajno da se pred kraj nisu dotakli pitanja Trećeg sveta. U Francuskoj je, međutim, nemoguće ignorisati problem *tiers monde*, stanovnike nekadašnjih kolonija francuske Afrike. Delez ograničava svoje razmatranje Trećeg sveta na te stare lokalne i regionalne urođeničke elite koje su, u idealnom slučaju, podređene. U tom kontekstu, aluzije na održavanje viška mnogobrojne radne snage zapadaju u obrnuto-etničku sentimentalnost. Budući da govori o nasleđu devetnaestovekovnog teritorijalnog imperijalizma, upućuje na nacionalnu državu, a ne na globalizujuć centar: „Francuskom kapitalizmu je veoma potreban plutajući označitelj za nezaposlenost. Upravo se s tog gledišta pronalazi jedinstvo oblika ograničenja: ograničenje imigracije, kada se prizna da imigrantima idu najteži i najnepoželjniji poslovi; represija u fabrikama, pošto je reč o tome da se Francuzu povрати 'ukus' jednog sve težeg posla; borba protiv mladih i represija u nastavi“ (FD, str. 96). To je prihvatljiva analiza. No, ponovo pokazuje da Treći svet može otpočeti s programom otpora politike saveza usmerenim protiv „*ujedinjene represije*“ samo kad je ograničen na grupe Trećeg sveta dostupne Prvom svetu.⁵¹ Ta dobronamerna aproprijacija i ponovno ucrtavanje, od strane Prvog sveta, Trećeg sveta kao Drugog odlika je na kojoj se zasniva veliki deo izučavanja Trećeg sveta u američkim društvenim naukama danas.

Fuko nastavlja kritiku marksizma pozivanjem na geografski diskontinuitet. Pravo obeležje „geografskog (geopolitičkog) diskontinuiteta“ jeste međunarodna podela rada. Fuko, pak, koristi taj izraz da bi napravio razliku između izrabljivanja (ekstrakcija i prisvajanje viška vrednosti; čitaj, polje marksističke analize) i dominacije (studije o „moći“) te ukazao na veliki potencijal dominacije za otpor zasnovan na politici saveza. On ne može shvatiti da takav monistički i ujedinjen pristup pojmu „moći“ (koji metodološki pretpostavlja Subjekt moći) omogućava određena faza izrabljivanja, stoga što je njegova vizija geografskog diskontinuiteta geopolitički karakteristična za Prvi svet:

Taj geografski diskontinuitet o kojem govorite znači, možda, sledeće: od trenutka kada započinje borba protiv izrabljivanja, proletarijat ne samo da vodi borbu, već definiše ciljeve, metode, mesta i instrumente borbe; ući u savez sa proletarijatom znači pridružiti se njegovim postavkama, njegovoj ideologiji, preuzeti motive njegove borbe. To znači stopiti se [s marksističkim projektom]. Ali ako se čovek bori protiv *moći*, svi oni koji je prepoznaju kao nepodnošljivu, mogu da zapodenu borbu tu gde se nalaze, u skladu sa svojom aktivnošću (ili pasivnošću). Započinjući borbu koja je *njihova*, čije ciljeve savršeno poznaju i čije metode mogu da odrede, oni ulaze u revolucionarni proces. Naravno, kao saveznici proletarijata, pošto, ako se moć sprovodi kao što se sprovodi, to se čini kako bi se održalo kapitalističko izrabljivanje. Istinski služe svrsi proletarijata boreći se upravo tu gde su tlačeni. Žene, zatvo- renici, vojnici u svojim jedinicama, bolesnici u bolnicama, homoseksualci, u ovom su trenutku

⁵¹ Mehanizam otkrivanja Trećeg sveta kao označitelja podložan je onom vidu analize koji se bavi konstituisanjem rase kao označitelja u Carby *et al*, *op. cit*.

započeli specifičnu borbu protiv naročitog oblika moći, prinude, kontrole koja se sprovodi nad njima. (FD, str. 100-101)

Ovaj program lokalizovanog otpora je za divljenje. Gde je to moguće, ovaj model otpora nije alternativa nego dodatak makrološkim borbama po „marksističkim“ načelima. Ali ako se univerzalizuje, ta situacija izlazi u susret nepriznatom privilegovanju subjekta. Bez teorije ideologije, može odvesti u opasan utopizam.

Fuko je briljantan mislilac moći koja leži u oprostovanju, ali svest o topografskom ponovnom ucrtavanju imperijalizma ne nadahnjuje njegove pretpostavke. Prevarila ga je ograničena verzija Zapada koju je stvorilo ponovno ucrtavanje, zbog čega on pomaže u utvrđivanju njegovih posledica. Primetite u sledećem odlomku izostavljanje činjenice da je novi mehanizam moći u sedamnaestom i osamnaestom veku (ekstrakcija viška vrednosti bez vanekonomske pritiska jeste njegov marksistički opis) osiguran *posredstvom* teritorijalnog imperijalizma – zemlje i njenih proizvoda – „drugde“. Predstavljanje prevlasti od ključnog je značaja na tim pozornicama: „U sedamnaestom i osamnaestom veku dolazi do nastanka jednog važnog fenomena, do pojave, odnosno izuma, novog mehanizma moći koji poseduje visoko specifične proceduralne tehnike (...) što je takođe, verujem, u apsolutnom neskladu s odnosima prevlasti. Taj novi mehanizam moći više zavisi od tela i onoga što ona rade nego od zemlje i njenih proizvoda“ (PK, str. 104).

Zbog jednog mrtvog ugla koji se tiče prvog talasa „geografskog diskontinuiteta“, Fuko može ostati neprijemčiv za njegov drugi talas sredinom našeg veka, prosto ga poistovećujući „s padom fašizma i propadanjem staljinizma“ (PK, str. 87). Evo alternativnog viđenja Majka Dejvisa: „Zapravo je globalna logika kontrarevolucionarnog nasilja stvorila uslove za mirnu ekonomsku međuzavisnost ublaženog atlantskog imperijalizma pod američkim vođstvom. (...) Međusobnom prodiranju glavnih kapitalističkih privreda prethodila je, i ubrzala ga, multinacionalna vojna integracija pod sloganom kolektivne bezbednosti od SSSR-a, što je omogućilo novo razdoblje komercijalnog liberalizma koji je cvetao između 1958. i 1973.“⁵²

U okviru pojave tog „novog mehanizma moći“ moramo tumačiti fiksaciju na nacionalne pozornice, otpor prema ekonomiji, te naglasak na pojmovima poput moći i želje koji privileguju mikrologiju. „Ta kvaziapsolutistička američka centralizacija strateške vojne moći trebalo je da omogući prosvetljenu i fleksibilnu potčinjenost njenim glavnim namesnicima. Konkretno, pokazala se veoma predusretljivom prema ostacima imperijalističkih pretenzija Francuza i Britanaca (...) dok su i jedni i drugi sve vreme nastavljali s bučnom ideološkom mobilizacijom protiv komunizma“, nastavlja Dejvis. Dok se preduzimaju mere opreza prema unitarističkim pojmovima poput „Francuske“, mora se reći da unitaristički pojmovi poput „te radničke borbe“, ili unitarističke izjave kao što je „nalik moći, otpor je višestruk i može se uklopiti u globalne strategije“ (PK, str. 142), mogu da se tumače pomoću Dejvisovog prikaza. Ne sugerišem, kako to čini Pol Bove, da je „za raseljen i bezdoman narod [Palestince], koji su vojno i kulturno napadali, (...) pitanje [poput Fukoovog ‘uključiti se u politiku (...) podrazumeva pokušaj najiskrenijeg spoznavanja činjenice da li je revolucija poželjna’]

⁵² Mike Davis, „The political economy of late-imperial America“, *New Left Review*, 143, januar–februar 1984, str. 9.

nerazborit luksuz zapadnog bogatstva“.⁵³ Zapravo, sugerišem da kupiti samodovoljnu verziju Zapada znači zanemariti da ga je stvorio imperijalistički projekt.

Ponekad se čini kao da sama briljantnost Fukoove analize vekova evropskog imperijalizma stvara minijaturnu verziju tog raznorodnog fenomena: upravljanje prostorom – ali da upravljaju doktori; razvoj administracija – ali u duševnim bolnicama; razmatranja periferije – ali u kontekstu ludaka, zatvorenika i dece. Klinika, duševna bolnica, zatvor, univerzitet – svi su, izgleda, paravan-alegorije koje odbacuju tumačenje sveobuhvatnijih pripovesti imperijalizma. (Mogla bi se započeti slična rasprava o okrutnom motivu „deteritorijalizacije“ kod Deleza i Gatarija.) „Čovek savršeno dobro može da ne govori o nečemu jer ne zna o tome“, mogao bi prigovoriti Fuko (*PK*, str. 66). No, već smo govorili o sankcionisanom neznanju koje svaki kritičar imperijalizma mora da prati.

III

Kad se uopšteno pogleda šta univerzitetski profesori i studenti u Sjedinjenim Državama misle o francuskim „uticajima“, dolazi se do sledećeg zaključka: Fuko se bavi stvarnom istorijom, stvarnom politikom i stvarnim društvenim pitanjima; Derida je nerazumljiv, ezoteričan i tekstualan. Čitaocu je ova opšteprihvaćena predstava o dvojici teoretičara, verovatno, već dobro poznata. „Ne može se poreći“, piše Teri Iglton, „da [Deridino] stvaralaštvo nema nikakvo istorijsko utemeljenje, da nema jasno političko određenje i da u praksi ne poznaje jezik kao ‘diskurs’ [jezik u upotrebi].“⁵⁴ U nastavku, Iglton govori u prilog Fukoovom izučavanju „diskurzivnih praksi“. Peri Anderson razmatra njihovu istorijsku povezanost: „S Deridom se realizuje samoopoziv strukturalizma čije se latentno prisustvo očitava u pribegavanju muzici ili ludilu u filozofskoj misli Levija-Strosa ili Fukoa. Bez imalo ozbiljnog proučavanja društvene stvarnosti, Derida se ne ustručava da razgrađuje njihove konstrukcije i optuži ih za ‘nostalgiju za korenima’ – rusooovskim u slučaju Levija-Strosa, odnosno presokratovskim u slučaju Fukoa – i da se zapita s kojim pravom oni smatraju da je njihov diskurs, zasnovan na njihovim sopstvenim premisama, nepobitan.“⁵⁵

Ovaj rad se zasniva na shvatanju da, bez obzira na to da li podržava Deridino stanovište ili ne, nostalgija za izgubljenim korenima može naneti štetu proučavanju društvene stvarnosti u okviru kritike imperijalizma. Štaviše, uprkos neverovatno pogrešnom iščitavanju, Anderson uviđa upravo isti problem koji i ja ističem u vezi sa Fukoom: „Naročito je proročka Fukoova izjava iz 1966. godine: ‘Čovek nestaje dok biće jezika sve bleštavije sija na našem horizontu.’ No, ko su ‘mi’ koji posmatraju i čiji je to horizont?“ Anderson ne primećuje kako u kasnije Fukoovo delo prodire jedan neizrečeni Subjekt, a to je Zapad, Subjekt koji vlada upravo zato što se njegovo postojanje poriče. On Fukoovo stanovište tumači na uobičajeni način, kao nestanak spoznajućeg Subjekta kao takvog; a u Deridi, nadalje, vidi krajnji ishod te tendencije: „U praznini zamenice [mi] nalazi se aporija tog programa.“⁵⁶

⁵³ Bove *op. cit.*, str. 51.

⁵⁴ Terry Eagleton, *Literary Theory: An introduction*, University of Minnesota Press: Minneapolis, 1983, str. 205.

⁵⁵ Perry Anderson, *In the Tracks of Historical Materialism*, Verso: London, 1983, str. 53.

⁵⁶ *Ibid.*, str. 52.

Naposletku, razmotrite Saidov zvučni aforizam koji odaje duboko nerazumevanje pojma „tekstualnosti“: „Deridina kritika nas uvodi u tekst, Fukoova u tekst i iz teksta.“⁵⁷

Pokušala sam da pokažem da znatna okupiranost politikom ugnjetenih, što se često navodi kao uzrok dobrog prijema Fukoovog dela, često skriva privilegovanje intelektualaca i „konkretnog“ subjekta ugnjetavanja koje, u stvari, doprinosi dobrom prijemu. S druge strane, iako mi nije namera da se suprotstavljam viđenju Deride koje propagiraju ovi uticajni pisci, razmotriću nekoliko aspekata Deridinog stvaralaštva koji mogu biti od dugoročne koristi za ljude koji ne pripadaju Prvom svetu. Ovo nije pravdanje. Deridu je teško čitati; njegov pravi predmet istraživanja jeste klasična filozofija. Uprkos tome, on je manje opasan kad se pravilno shvati nego intelektualac iz Prvog sveta koji se pretvara da ne postoji i da ne predstavlja ugnjetene već ih pušta da govore u svoje ime.

Razmotriću sada poglavlje koje je Derida napisao pre dvadeset godina: „O gramatologiji kao pozitivnoj nauci“ (OG, str. 99-129).⁵⁸ U ovom poglavlju Derida se suočava s pitanjem da li „dekonstrukcija“ može dovesti do adekvatne prakse, bilo kritičke ili političke. Problem je u tome kako sprečiti etnocentrični Subjekt da uspostavi sebe tako što će selektivno definisati Drugo. Predmet interesovanja nije Subjekt kao takav; pre je to benevolentni intelektualac sa *Zapada*. Ta pojedinost je suštinski bitna za nas koji smatramo da „subjekt“ ima istoriju i da je u ovom istorijskom trenutku zadatak subjekta spoznaje u Prvom svetu da se odupre i kritikuje „prihvatanje“ Trećeg sveta putem „asimilacije“. U cilju poboljšanja činjenične, a ne beskorisne kritike etnocentričnog impulsa evropskog intelektualca, Derida priznaje da on ne može da postavi „prva“ pitanja na koja mora dobiti odgovor da bi utemeljio svoju argumentaciju. On ne tvrdi da se gramatologija može „izdići iznad“ (reči Frenka Lentrikije) pukog empirizma; zato što, poput empirizma, ona ne može postaviti prva pitanja. Time Derida „gramatologičkom“ znanju pripisuje *iste probleme* kao i empirijskom istraživanju. „Dekonstrukcija“, stoga, nije nova reč za „ideološku demistifikaciju“. Poput „empirijskog istraživanja (...) prelazak u područje gramatologičkog znanja“ iziskuje „baratanje ‘primerima’“ (OG, str. 100).

Primeri koje navodi Derida, s namerom da ukaže na granice gramatologije kao pozitivne nauke, potiču iz odgovarajućeg ideološkog samoopravdanja imperijalističkog poduhvata. U Evropi sedamnaestog veka, piše Derida, postojale su tri vrste „predrasuda“ koje su oblikovale istorijske zapise i bile „simptom krize evropske svesti“ (OG, str. 101): „teološka predrasuda“, „kineska predrasuda“ i „hijeroglifska predrasuda“. Prva se može formulisati ovako: Bog je pisao prvobitnim, odnosno prirodnim pismom: hebrejskim ili grčkim. Druga: kineski jezik je savršen *predložak* za filozofsko pismo, ali je samo predložak. Istinsko filozofsko pismo nije „podređeno istoriji“ (OG, str. 102) i sveće kineski na lako savladivo pismo koje će potisnuti izvorni kineski. Treća: egipatsko pismo je isuviše uzvišeno da bi bilo dešifrovano. Prvom se predrasudom osigurava „opstanak u stvarnosti“ hebrejskog ili grčkog, dok druge dve („racionalna“, odnosno „mistična“) zajedničkim snagama podržavaju prvu, pri čemu se u središtu logosa nalazi judeohrišćanski Bog (aproprijacija helenističkog Dru-

⁵⁷ Said, *The World*, str. 183.

⁵⁸ Prevod navoda iz Deridinog teksta oslanja se na „O gramatologiji kao pozitivnoj znanosti“ u *O gramatologiji*, prev. Ljerka Šifler-Premec, Veselin Masleša: Sarajevo, 1976, str. 99-129. Shodno tome, u zagradi će biti navedeni brojevi stranica srpskohrvatskog prevoda. (*Prim. prev.*)

gog putem asimilacije je nešto starija priča – „predrasuda“ koja istrajava zahvaljujući naporima da se kartografiji judeohrišćanskog mita dodeli status geopolitičke istorije:

Pojam kineskog pisma funkcionisao je dakle kao jedna vrsta *evropske halucinacije*. (...) Ovo se funkcionisanje podređivalo strogoj nuždi. (...) Nju nije kvarilo znanje (...) kojim se moglo raspolagati kad se radilo o kineskom pismu. (...) „*Hijeroglifska predrasuda*“ proizvela je isti efekat *koristoljubive zablude*. Daleko od tog da je prirodna posledica etnocentričkog prezira, iščezavanje poprima oblik hiperboličkog divljenja. Nismo proverili neophodnost ove sheme. Prisutna je i u našem veku; svaki put kad se naglo i burno obarao na etnocentriizam, iza spektakularnog učinka uvek se skriva prećutno nastojanje da se *konsoliduju unutrašnje snage* i iz toga izvuče neka vlastita korist. (OG, str. 108; Derida koristi kurziv samo za „hijeroglifsku predrasudu“)

U nastavku Derida nudi dve karakteristične mogućnosti za rešenje problema evropskog Subjekta, koji teži da stvori Drugo, pomoću kojeg će konsolidovati svoje unutrašnje snage, sopstveni subjekatski status. Iz toga sledi priča o savezništvu pisanja, otvaranju domaćeg i građanskog društva, i struktura želje, moći i kapitalizacije. Derida, zatim, razotkriva ranjivost sopstvene želje da sačuva nešto što je, paradoksalno, podjednako neizrecivo i netranscendentalno. Kritikujući stvaranje kolonijalnog subjekta, za ovo neizrecivo, netranscendentalno („istorijsko“) mesto vezuje se podređeni subjekt.

Derida završava poglavlje tako što još jednom pokazuje da se gramatologički poduhvat obavezno javlja *u okviru* diskursa prisustva. Nije to samo kritika prisustva već svest o putanji diskursa prisustva *u sopstvenoj* krtici, oprez koji ne dozvoljava suviše izričite tvrdnje o transparentnosti. Reč „pismo“ u svojstvu naziva objekta i gramatologičkog modela je praksa „samo *u istorijskoj* ograničenosti, tj. u granicama nauke i filozofije“ (OG, str. 128).

Derida ovde čini ničeovske, filozofske i psihoanalitičke, pre nego čisto političke, izbore da bi izložio kritiku evropskog etnocentrizma pri konstituisanju Drugog. Kao intelektualci s postkolonijalnih prostora, ne smeta mi to što me ne *vodi* (kao što to neizostavno čine Evropljani) do tačno određenog puta koji takva kritika nužno uslovljava. Za mene je bitnije to što on, kao evropski filozof, artikuliše sklonost *evropskog* Subjekta da konstituiše Drugo na marginama etnocentrizma i uočava *to* kao problem kod svih logocentričnih, a time i svih gramatologičkih, poduhvata (jer je glavna teza poglavlja da oni deluju u sprezi). *Ne* kao opšti problem, nego kao *evropski* problem. Upravo u kontekstu ovakvog etnocentrizma on očajnički pokušava da degradira Subjekt promišljanja i spoznaje time što kaže da je „*mišljenje* (...) belina u tekstu“ (OG, str. 128); ono što je mišljenje je, iako belina, ipak *u tekstu* i mora se dodeliti Drugom u istoriji. Ta nepristupačna belina okružena tekstem koji se da protumačiti jeste ono što bi postkolonijalni kritičar imperijalizma voleo da se razradi u okviru zaokružene evropske celine kao *jedino* mesto teorijske produkcije. Postkolonijalni kritičari i intelektualci mogu pokušati da izmeste sopstvenu produkciju jedino pod pretpostavkom postojanja te beline *upisane u tekst*. Nasuprot tome, predstaviti mišljenje ili subjekt koji promišlja kao transparentne ili nevidljive izgledalo bi kao prikriivanje tog neprestanog prihvatanja Drugog putem asimilacije. Zbog ovakvih mera opreza Derida ne upućuje poziv da se „drugom/drugima omogući da govori u svoje ime“ već upućuje „apel“,

odnosno „poziv“ „sasvim-drugom“ (*tout-autre* nasuprot drugom koje se samo-konstituiše) da „učini *deliričnim* taj unutrašnji glas koji je glas drugog u nama“.⁵⁹

Etnocentrizam evropskog umeća pisanja krajem sedamnaestog i početkom osamnaestog veka Derida naziva simptomom opšte krize evropske svesti. To je, naravno, deo većeg simptoma, ili možda i same krize, sporog prelaska iz feudalizma u kapitalizam preko prvih talasa kapitalističkog imperijalizma. Putanja prihvatanja Drugog putem njegove asimilacije može se zanimljivije pratiti, čini mi se, u imperijalističkom konstituisanju kolonijalnog subjekta nego u ponovljenim upadima u polje psihoanalize ili nasrtajima na „lik“ žene, mada ne treba umanjivati značaj ove dve intervencije *u okviru* dekonstrukcije. Derida ne zalazi (ili možda ne može da zađe) u to područje.

Bez obzira na razloge ovog specifičnog odsustva, mislim da je koristan njegov dosledan i razvijen rad na *mehanizmu* konstituisanja Drugog; može nam mnogo bolje poslužiti u analitičkom i intervencijskom smislu nego pozivanja na *autentičnost* Drugog. Na ovom nivou, u Fukoovim razmatranjima korisni su mehanizmi disciplinacije i institucionalizacije, takoreći konstituisanja, kolonizatora. Fuko ih ne vezuje za bilo koju verziju, ranu ili kasnu, proto- ili post-, imperijalizma. Oni mogu biti od velike koristi intelektualcima koji se bave propadanjem Zapada. Ono što njih mami, a nas plaši, jeste što oni dozvoljavaju mogućnost pristanka subjekta koji istražuje (naučnika ili naučnice) da se skriva iza koprene transparentnosti.

IV

Mogu li podređeni da govore? Šta pripadnici elite moraju da učine kako bi pažljivo motrili na neprestano konstruisanje podređenih? Pitanje „žene“ u ovom kontekstu čini se najproblematičnijim. Bez sumnje, ako ste siromašni, crni i ženskog roda imaćete trostruke probleme. Ako, međutim, ovu formulaciju premestimo iz konteksta Prvog sveta u postkolonijalni kontekst (koji nije isto što i Treći svet), opis poput „crn“ ili „obojen“ gubi ubedljivost i značaj. Neophodna stratifikacija konstituisanja kolonijalnog subjekta u prvoj etapi kapitalističkog imperijalizma neutrališe „boju“ kao označitelja emancipacije. U vreme žestoke standardizujuće dobronamernosti prisutne u radikalizmu društvenih i prirodnih nauka (prihvatanje putem asimilacije) u SAD-u i Evropi, zatim progresivnog, iako heterogenog, povlačenja konzumerizma na kompradorskoj periferiji, kao i uklanjanju granica u međusobnom odnosu centra i periferije („istinskog i diferencijalnog subalternog“), čini se da analogon klasne svesti pre nego rasne svesti na ovom području istorijski, disciplinarno i praktično zabranjuju i levica i desnica. Ne radi se samo o pitanju *dvostrukog* izmeštanja, niti se radi samo o problemu pronalaženja odgovarajuće psihoanalitičke alegorije koja bi se podjednako odnosila na ženu Trećeg i Prvog sveta.

Mere opreza koje sam upravo iznela važe samo ukoliko govorimo o svesti podređene žene – ili, što je prihvatljivije, subjekta. Izveštavanje o, ili još bolje, učestvovanje u, antisekсистičkim aktivnostima među obojenim ženama ili ženama iz ugnjetenih klasa Prvog ili

⁵⁹ Jacques Derrida, „Of an apocalyptic tone recently adapted in philosophy“, prev. John P. Leavy, Jr., *Semia*, str. 71.

Trećeg sveta i te kako je aktuelno. Trebalo bi da pozdravimo i potragu za izgubljenim podacima u ovim učutkanim domenima koja se sprovodi u antropologiji, političkim naukama, istoriji i sociologiji. Uprkos tome, podrazumevanje i konstrukcija svesti ili subjekta potpora je takvim aktivnostima i, na duge staze, saobraziće se sa aktivnostima imperijalističkog konstituisanja subjekta, a epistemološko nasilje biće pomešano sa širenjem znanja i napretkom civilizacije. A podređena žena će ostati nema kao što je i bila.⁶⁰

U ovako osetljivoj situaciji, nije lako postaviti pitanje svesti podređene žene; stoga je još potrebnije podsetiti pragmatične radikale da to pitanje nije idealistička varka. Iako se sve feminističke i antiseksističke aktivnosti ne mogu svesti samo na ovo pitanje, u potpunosti ga zanemariti bio bi politički gest koji već dugo prolazi neprimećeno i deluje združeno s maskulinim radikalizmom koji poziciju istraživača smatra transparentnom. Time

⁶⁰ Čak i u tekstovima koji izvrsno izveštavaju i analiziraju, kao što je Gail Omvedt, *We Will Smash This Prison! Indian women in struggle*, Zed Press: London, 1980, pretpostavka da se reakcija skupine žena iz Maharaštre, iz klase urbanog proletarijata, na odluku radikalne belkinje da „podeli svoju sudbinu sa Indijkama“, može uzeti kao reprezentativna za sve „Indijke“ ili da dotiče pitanje „ženske svesti u Indiji“ nije nimalo bezazlena kad se posmatra u okviru društvene formacije Prvog sveta gde su zbog proliferacije komunikacije na jednom internacionalnom hegemonijskom jeziku alternativna kazivanja i svedočenja odmah dostupna čak i studentima.

Zapažanje Norme Činčila, izneto na tribini pod nazivom „Oblici feminizma u zemljama Trećeg sveta: razlike u formi i sadržaju“ (UCLA, 8. mart 1983) da antiseksističko delovanje u indijskom kontekstu nije zapravo antiseksističko nego antifeudalno, jeste još jedan primer. Po ovakvom shvatanju definicije seksizma se mogu pojaviti tek nakon što je društvo prešlo na kapitalistički način proizvodnje, čime se kapitalizam i patrijarhat zgodno nadovezuju. Takođe pokreće i sporno pitanje uloge „azijskog“ načina proizvodnje“ u ubedljivom opravdavanju normativne narativizacije istorije pomoću priče o načinima proizvodnje, bez obzira na to koliko je istančan i složen način konstruisanja istorije.

Neobična uloga ličnog imena „Azija“ ne zaustavlja se samo na empirijskom dokazivanju ili osporavanju postojanja takvog načina proizvodnje (problem koji je izazvao prilično intenzivne političke manevre u međunarodnoj komunističkoj sceni) nego je ključna i u važnim i oštroumnim teorijskim studijama poput Barry Hindess i Paul Hirst, *Pre-Capitalist Modes of Production*, (Routledge: London, 1975) i Fredric Jameson, *Political Unconscious*. Čak i u Džejmsonovoj knjizi, gde na morfologiju načina proizvodnje ne pada ni trunaka sumnje istorijskog determinizma, već je ukorenjena u poststrukturalističkoj teoriji subjekta, „azijski“ način proizvodnje, u obličju „orijentalnog despotizma“ koji prati nastanak države, i dalje služi svrsi. Igra značajnu ulogu i u priči o izmenjenom načinu proizvodnje u Delezeovom i Gatarijevom *Anti-Edipu*. U sovjetskoj debati, dosta udaljenoj od ovih savremenih teorijskih poduhvata, doktrinarna dostatnost „azijskog“ načina proizvodnje često je dovođena u sumnju tako što su na nju primenjivani različiti oblici i nomenklature kao što su feudalni, robovlasnički ili komunalni način proizvodnje. (Ova debata je iscrpno prikazana u Stephen F. Dunn, *The Fall and Rise of the Asiatic Mode of Production*, Routledge: London 1982.) Zanimljivo bi bilo uporediti ovo s represijom imperijalističkog „trenutka“ o kojoj se govori u većini rasprava oko prelaska sa feudalizma na kapitalizam koje su dugo zaokupljale zapadnu levicu. Ono što je važnije ovde jeste da zapažanja poput Činčilinog prikazuju rasprostranjenu hijerarhizaciju u okviru *feminizma* (pre nego zapadnog marksizma) Trećeg sveta, što ovaj pojam stavlja u isti opticaj u kome se već dosta dugo nalazi imperijalistička pojmovna metafora zvana „Azija“.

Dodala bih da još nisam pročitala Madhu Kishwar i Ruth Vanita (ur.), *In Search of Answers: Indian women's voices from Manushi*, Zed Press: London, 1984.

što nastoji da nauči kako da razgovara sa istorijski učutkanim subjektom podređene žene (pre nego da je sluša ili govori umesto nje), postkolonijalna intelektualka *sistematski* se „odučava“ od ženske povlaštene pozicije. Ovo sistematsko zaboravljanje obuhvata i sticanje znanja o tome kako kritikovati postkolonijalni diskurs najboljim sredstvima koja on može da ponudi, a ne prosto nadomeštanje izgubljenog lika kolonizovanih. Stoga, ispitati neispitano učutkivanje podređene žene u okviru anti-imperijalističkog poduhvata subalternih studija ne znači, kao što to Džonatan Kaler tvrdi, „stvarati razlike razlikovanjem“ niti „pozivati se na seksualni identitet u esencijalističkom smislu i davati prednost iskustvu koje proizlazi iz tog identiteta“. ⁶¹

Kalerova verzija feminističkog poduhvata moguća je u okvirima onog što Elizabet Foks-Đenoveze naziva „doprinosom buržoasko-demokratskih revolucija društveno-političkom individualizmu žena“. ⁶² Mnogi od nas su, u vreme kad smo još agitovali kao naučni radnici iz SAD-a, naprosto morali shvatiti feministički poduhvat onako kako ga Kaler danas opisuje. ⁶³ To je svakako bila neophodna etapa mog ličnog učenja kako da se „odučim“ i učvrstila je u meni uverenje da glavni tok zapadnog feminizma podjednako nastavlja i izmešta bitku za pravo na individualizam koja se bije između žena i muškaraca kada se uspinju na lestvici klasne mobilnosti. Naslućuje se da se debata između američkog feminizma i evropske „teorije“ (pošto su predstavnice feminističke teorije uglavnom iz SAD-a ili Britanije) vodi na znatnom delu ovog terena. U globalu sam naklonjena stavu da američkom feminizmu nedostaje više „teorijskog“ aspekta. Čini se, međutim, da problem učutkane podređene žene ne može rešiti ni „esencijalistička“ potraga za izgubljenim košenima niti zahtev za više „teorije“ u angloameričkom taboru.

Taj zahtev se često iznosi u ime kritike „pozitivizma“, koji se ovde izjednačava sa „esencijalizmom“. No, Hegel, savremeni inaugurator pojma „delovanja negacije“, nije bio nepoznat sa esencijalističkim shvatanjima. Za Marksa je neobična istrajnost esencijalizma u okviru ovog dijalektičnog odnosa predstavljala složen i produktivan problem. Stoga je stroga binarna opozicija između pozitivizma/esencijalizma (čitaj američkog gledišta) i „teorije“ (čitaj francuskog ili frankonemačkog pod uticajem angloameričkog gledišta) možda, ipak, samo privid. Osim što potiskuje dvosmislenu spregu esencijalizma i kritike pozitivizma (što primećuje Derida u poglavlju „O gramatologiji kao pozitivnoj nauci“), ona greši i u tome što podrazumeva da pozitivizam nije teorija. Ovaj pomak u promišljanju dozvoljava i pojavu vlastitog imena, pozitivne suštine, Teorije. I ovaj put, pozicija istraživača ostaje neispitana. Osim toga, ako se ova teritorijalna debata prenese na zemlje Trećeg sveta, ne primećuje se nikakva promena metoda. Ova debata ne uzima u obzir to što se, u slučaju žene kao subalternog, ne mogu prikupiti elementi potrebni za utvrđivanje putanje traga seksualno određenog subjekta na osnovu kojih bi se locirala mogućnost diseminacije.

⁶¹ Jonathan Culler, *On Deconstruction: Theory and criticism after structuralism*, Cornell University Press: Ithaca, NY, 1982, str. 48.

⁶² Elizabeth Fox-Genovese, „Placing women’s history in history“, *New Left Review*, 133, maj-juni 1982, str. 21.

⁶³ Pokušala sam da razvijem ovu ideju na pomalo autobiografski način u „Finding feminist readings: Dante-Yeats“, u Ira Konigsberg (ur.), *American Criticism in the Poststructuralist Age*, University of Michigan Press: Ann Arbor, MI, 1981.

Uprkos tome, u globalu podržavam priključivanje feminizma kritici pozitivizma i defetizacije konkretnog. Nemam ništa protiv toga da učim iz stvaralaštva zapadnih teoretičara, mada sam naučila da insistiram na tome da jasno obeleže svoju poziciju u svojstvu istraživačkih subjekata. Pod ovim uslovima, i kao književni kritičar, taktički sam se suočila sa ogromnim problemom svesti žene kao subalternog. Problem sam preoblikovala u rečenicu, a zatim ga podvrgla jednostavnoj semiozi. Šta znači ova rečenica? Ovde postoji analogija između ideološke viktimizacije jednog Frojda i pozicioniranja postkolonijalne intelektualke u svojstvu istraživačkog subjekta.

Kao što je pokazala Sara Kofman, složena ambivalentnost Frojdove upotrebe žena kao dežurnih krivaca je reakcija-uobličavanje na prvobitnu i neprestanu želju da se histeričnom pripiše glas, da se žena pretvori u *subjekt* historije.⁶⁴ Maskulino-imperijalističko ideološko uobličavanje koje je želju uobličilo u „kćerkino zavođenje“ deo je istog procesa uobličavanja koji konstruiše monolitni lik „žene Trećeg sveta“. To uobličavanje utiče i na mene kao postkolonijalnu intelektualku. Deo našeg poduhvata „odučavanja“ jeste da to ideološko uobličavanje formulišemo kao predmet istraživanja, tako što ćemo *izmeriti* muk ako treba. Zato će, suočeno sa pitanjima: Mogu li podređeni da govore?, i: Mogu li podređene žene da govore?, naše nastojanje da podređenima damo glas u istoriji biti dvostruko izloženo opasnostima Frojdovog diskursa. Uzevši sve to u obzir, sastavila sam sledeću rečenicu: „Belci spasavaju tamnopute žene od tamnoputih muškaraca“ u istom onom duhu koji srećemo kod Frojdovih ispitivanja rečenice „Dete tuku“.⁶⁵

Upotreba Frojda u ovoj prilici ne podrazumeva izomorfnu analogiju između uobličavanja subjekta i ponašanja društvenih zajednica, što je česta praksa, neretko praćena pozivanjem na Rajha, u razgovoru između Delezea i Fukoa. To znači da ne tvrdim da rečenica „Belci spasavaju tamnopute žene od tamnoputih muškaraca“ ukazuje na *kolektivnu* fantaziju simptomatičnu za *kolektivni* plan sadomazohističkog ugnjetavanja u *kolektivnom* imperijalističkom poduhvatu. Postoji neka ugodna simetrija u takvoj alegoriji, ali bih zamolila čitaoca da je pre shvati kao problem „neobuzdane psihoanalize“ nego kao konačno rešenje.⁶⁶ Isto kao što Frojdovo uporno nastojanje da ženu označi kao dežurnog krivca u rečenici „Dete tuku“, kao i u drugim prilikama, razotkriva njegove političke interese, koliko god nesavršeno, tako i moje uporno nastojanje da imperijalističko stvaranje subjekta označim kao povod za ovu rečenicu razotkriva moju politiku.

Nadalje, namera mi je da pozajmim opštu metodološku auru Frojdove strategije kojom je došao do rečenice koju je formulisao *kao rečenicu* na osnovu mnogih sličnih stvarnih izjava koje je čuo od pacijenata. To ne znači da ću primer prenosa u analizi predstaviti kao izomorfan uzor koji treba slediti u transakciji koja se odvija između čitaoca i teksta (moje rečenice). Analogija između prenosa i književne kritike, odnosno historiografije nije ništa više do produktivna katahreza. Reći da je subjekt tekst ne dozvoljava suprotnu tvrdnju: verbalni tekst je subjekt.

⁶⁴ Sarah Kofman, *L'Enigme de la femme: La Femme dans les textes de Freud*, Galilee: Paris, 1980.

⁶⁵ Sigmund Freud. "A child is being beaten": a contribution to the study of the origin of sexual perversions", *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, prev. James Strachey et al, Hogarth Press: London, knj. 17, 1955.

⁶⁶ *Idem*, "Wild' psycho-analysis", *Standard Edition*, knj. 11.

Fascinirana sam, zapravo, time kako Frojd uspostavlja *istoriju* ugnjetavanja iz koje nastaje njegova konačna rečenica. Ta istorija ima dvostruke korene. S jedne strane, skrivena je u amneziji novorođenčeta, a s druge je smeštena u našoj davnoj prošlosti, što podrazumeva praiskonski prostor gde još nije postojala razlika između ljudi i životinja.⁶⁷ Ponukani smo da strategiju nalik ovoj frojdovskoj primenimo na marksističke tekstove kako bismo objasnili ideološku obmanu imperijalističke političke ekonomije i izložili istoriju ugnjetavanja koja proizvodi rečenicu poput one koju sam navela. Ova istorija takođe ima dvostruke korene. S jedne strane, skrivena je u manipulacijama koji stoje iza britanske zabrane udovičkog žrtvovanja iz 1829. godine,⁶⁸ a s druge strane smeštena je u klasičnoj i vedskoj prošlosti hinduističke Indije, u tekstovima *Rig-Veda* i *Darmašastra*. Nema sumnje u to da postoji i neizdiferencirani praiskonski prostor koji podržava ovu istoriju.

Rečenica koju sam konstruisala predstavlja jedan od mnogih primera izmeštanja koja opisuju odnos između tamnoputih i belih muškaraca (a ponekad i tamnoputih i belih žena). Spada među one rečenice kojima se izražava „preuveličano divljenje“ ili pobožna krivica koje Derida povezuje sa „hijeroglifskom predrasudom“. Odnos između imperijalističkog subjekta i imperijalizma kao predmeta istraživanja je u najmanju ruku ambivalentan.

Udovica Induskinja penje se na pogrebnu lomaču svoga preminulog muža i spaljuje se na njoj. To je udovičko žrtvovanje. (Prema pravilima transkripcije, sanskritsku reč za udovicu trebalo bi preneti kao *sati*. Na početku kolonizacije Britanci su je transkribovali kao *suttee*.)⁶⁹ Ovaj običaj nije bio rasprostranjen niti je zavasio od pripadnosti određenoj kasti ili klasi. Kada su Britanci zabranili sprovođenje ovog običaja, to je opšteprihvaćeno kao slučaj u kome „Belci spasavaju tamnopute žene od tamnoputih muškaraca“. Belkinje – od registara britanskih misija iz devetnaestog veka do Meri Dejli – nisu ponudile alternativno tumačenje. Nasuprot tome stoji indijski nativistički argument, parodija nostalgije za izgubljenim korenima: „Žene su zapravo želele da umru.“

Ove dve rečenice se u velikoj meri uzajamno opravdavaju. Nikad nećete naići na svedočanstvo o glasu ili svesti žena. Takvo svedočanstvo, svakako, ne bi nadilazilo ideologiju niti bi bilo „sasvim“ subjektivno, ali je moglo biti jedan od elemenata za sastavljanje kontrarečenice. Prolazeći kroz nakaradno transkribovana imena ovih žena, žrtvovanih udovica, u policijskim izveštajima koji se nalaze u službenim dokumentima Istočnoindijske kompanije, nemoguće je sastaviti bilo kakav „glas“. Sve što se može naslutiti je ogromna raznolikost koja izbija čak i iz tako šturog i neznačajnog zapisa (kaste se, na primer, uvek

⁶⁷ *Idem*, „A child is being beaten“, str. 188.

⁶⁸ Za sjajan prikaz načina kako je „realnost“ udovičkog žrtvovanja bivala konstituisana ili „tekstualizovana“ tokom kolonijalnog perioda, vidi Lata Mani, „The production of colonial discourse: sati in early nineteenth-century Bengal“ (magistarska teza, University of California at Santa Cruz, 1983). Kada sam počela da radim na ovom ogledu saznala sam dosta iz razgovora sa Latom Mani.

⁶⁹ Prema *Velikom rečniku stranih reči i izraza*, Ivan Klajn i Milan Šipka, Prometej: Novi Sad, 2008. str. 1113, „**sati**, -ija m [engl. suttee od sanskr. satī čestita žena]“ označava „indijski običaj da ženu nakon smrti muža spaljuju ili sahranjuju s njim“. Međutim, prema *Leksikonu stranih reči i izraza*, Milan Vujaklija, Prosveta: Beograd, 1961. str. 856, **sati** označava ženu, a ne običaj, za koji se navodi drugi naziv u srpskom jeziku: „**sati** (sskr. sati) ‘dobra, prava žena’; u Ist. Indiji: žena koja posle smrti muža dobrovoljno pristaje da bude spaljena ili živa sahranjena s mužem; sam ovaj čin naziva se: *satja*“. (Prim. prev.)

opisuju kao plemena). Suočena sa dijalektički povezanim rečenicama koje je moguće formulirati kao „Belci spasavaju tamnopute žene od tamnoputih muškaraca“ i „Žene su želele da umru“, postkolonijalna intelektualna postavlja jednostavno semiotičko pitanje – Šta to znači? – i počinje da ispreda istoriju.

Da bi se označio trenutak kada se iz unutrašnjih previranja rađa ne samo građansko nego dobro društvo, često se poziva na pojedinačne slučajeve kada je slovo zakona prekršeno da bi se zaštitio njegov duh. Najčešće su to slučajevi kada muškarci štite žene. Ako se prisjetimo kako su se Britanci hvalisali svojim pravednim odnosom prema starosedelačkim običajima i zakonima u koje se nisu mešali, onda pozivanje na ovo dopušteno kršenje slova zarad očuvanja duha zakona postaje jasno u izjavi Dž. D. M. Dereta: „Prva zakonska odredba o hinduističkom zakonu donesena je bez saglasnosti ijednog Indusa.“ Zakonska odredba ovde nije imenovana. Sledeća rečenica, gde se odredba imenuje, podjednako je zanimljiva ako razmislimo o tome kako se u njoj implicira da je „dobro“ društvo, uspostavljeno u vreme kolonizacije, opstalo i posle dekolonizacije: „Oživljavanje *sati*ja u nezavisnoj Indiji verovatno je opskurantistička obnova koja se neće dugo održati čak ni u zabačenim delovima zemlje.“⁷⁰

Bez obzira na to da li je ova primedba tačna ili ne, mene ovde zanima kako zaštita žene (danas je to zaštita „žene Trećeg sveta“) postaje pokazatelj uspostavljanja *dobrog* društva koje mora, u tim prvim trenucima, da prekrši sam zakon, odnosno ravnopravnost sprovedenja zakonske politike. U ovom konkretnom slučaju, ono što se ranije smatralo običajem, i kao takvo prihvatilo i poštovalo, preimenovano je u zločin. Drugim rečima, ova stavka hinduističkog zakona prekoračila je granicu između privatnog i javnog domena.

Iako Fukoova *istorijska naracija*, usredsređena isključivo na Zapadnu Evropu, prikazuje razvoj kriminologije u osamnaestom veku prevashodno u smeru tolerancije prema prestupnicima (PK, str. 41), za nas je ovde relevantan njegov *teorijski opis* „spoznaje stvarnosti“: „*Spoznaja stvarnosti* je ‘aparatus’ pomoću kojeg se istinito ne razdvaja od neistinitog nego od onog što se ne može okarakterisati kao naučno“ (PK, str. 197) – obred se suprotstavlja zločinu, šta je obred određuje sujeverje, a šta je zločin određuje pravna nauka.

Skok *sati*je iz privatnog u javni domen u jasnoj je i složenoj vezi sa prelaskom britanskog angažmana u Indiji s trgovačko-komercijalnog na teritorijano-administrativni; promena se može pratiti na osnovu korespondencije između policijskih stanica, viših i nižih sudova, izvršnih odbora, dvora princa regenta, i slično. Zanimljivo je primetiti i to da, sa stanovišta indijskog „kolonijalnog subjekta“, koji se takođe pojavio tokom prelaska iz feudalizma u kapitalizam, *sati* je pokazatelj obrnute društvene promene: „Oni koji su zbog svoje izloženosti zapadnom uticaju skrajnuti na psihološke margine (...) našli su se pod pritiskom da dokažu, i sebi i drugima, da su sačuvali čistotu običaja i da su verni tradicionalnoj visokoj kulturi. Mnogima od njih *sati* je bio važan dokaz da se pridržavaju starih pravila u vreme kada su ta pravila bila poljuljana iznutra.“⁷¹

⁷⁰ J. D. M. Derrett, *Hindu Law Past and Present: Being an account of the controversy which preceded the enactment of the Hindu code, and text of the code as enacted, and some comments thereon*, A. Mukherjee & Co: Calcutta, 1957, str. 46.

⁷¹ Ashis Nandy, „Sati: a nineteenth-century tale of women, violence and protest“, u V. C. Joshi (ur.), *Ram-mohun Roy and the Process of Modernization in India*, Vikas Publishing House: New Delhi, 1975, str. 68.

Ako je ovo prvo istorijsko ishodište moje rečenice, očigledno je izgubljeno u istoriji čovečanstva koja je delo, priča o širenju kapitalizma, o sporom oslobađanju radne snage kao robe, pripovest o načinima proizvodnje, prelasku iz feudalizma preko merkantilizma u kapitalizam. Krhka normativnost ove pripovesti, ipak, održava se uz pomoć navodno nepromenljivog „azijskog“ načina proizvodnje, koji u slučaju nužde uvek priskoči u pomoć da podupre ovu pripovest kad god izađe na videlo da je priča o logici kapitalizma priča o Zapadu, da imperijalizam afirmiše univerzalnu valjanost pripovesti o načinu proizvodnje, da zanemariti podređene danas znači, hteli ne hteli, nastaviti imperijalistički poduhvat. Ishodište moje rečenice se, tako, gubi u smutnji drugih, moćnijih diskursa. Uprkos tome što je zabrana *satija* sama po sebi pohvalan čin, možemo li se, ipak, zapitati da li će sagledavanje korena moje rečenice možda otkriti izvesnu intervencionističku politiku?

U predstavu o tome da je imperijalizam uspostavio dobro društvo ugrađena je i misao da je pristupio ženi kao *objektu* koji treba zaštititi od sopstvene vrste. Kako se može ispitati varljivost patrijarhalne strategije, koja ženi kao *subjektu* naizgled dozvoljava slobodan izbor? Drugim rečima, kako preći sa „Britanije“ na „hinduizam“? Čak i sam pokušaj pokazuje da imperijalizam nije isto što i hromatizam, to jest puka predrasuda prema obojenim ljudima. Kako bih pristupila ovom problemu, dotaći ću se nakratko *Darmašastre* (nasušnih svetih spisa) i *Rig-Vede* (pohvale znanju). U homolognom odnosu s Frojdovom analizom, ovi spisi predstavljaju drevne korene. Svakako, neću se iscrpno baviti ovim spisima. Umesto toga, tumačiću ih ne u svojstvu stručnjaka već s pozicije postkolonijalne žene, koja namerava da ispita kako je došlo do potiskivanja žene. Moje iščitavanje je građenje kontrapripovesti ženske svesti, a time bića žene, a time bića dobre žene, a time želje dobre žene, a time želje žene. U isti mah ćemo se, paradoksalno, uveriti da žena kao označitelj nije striktno pozicionirana kao društvena jedinka.

U *Darmašastri* me zanimaju dva momenta, a to su diskurs o dozvoljenim samoubistvima i priroda pogrebnih obreda.⁷² Sagledano iz aspekta ovih diskursa, samospaljivanje udovica izgleda kao izuzetak od pravila. Prema doktrini svetih spisa, opšteuzevši, samoubistvo je nedopustivo. Ostavlja se prostor, međutim, za određene vidove samoubistva koji, kao obrasci izražavanja, gube pojavni identitet samoubistva. Prva kategorija dozvoljenih samoubistava izrasta iz spoznaje istine (*tatvajnāna*). Ovde spoznajući subjekt shvata nestvarnost, odnosno puku fenomenološku prirodu (što može biti isto što i nefenomenološka priroda) vlastitog identiteta. Nekada se *tat tva* tumačilo kao „taj ti“, ali i bez toga, *tatva* je tostvo ili suština. Stoga ovo prosvetljeno sopstvo zaista spoznaje šta je „to“ što čini njegov identitet. Uništenje tog identiteta nije ubistvo sopstva (*ātmaḡhāta*). Paradoks spoznaje granica znanja leži u tome što se najsnažnija potvrda sposobnosti delanja, negacija mogućnosti delanja, ne može uzeti za primer same sebe. Neobično je zanimljivo, pri tom, što prirodna ekologija, pre nego samospoznaja, dozvoljava samo-*žrtvovanje* bogova, koje doprinosi ekonomičnom funkcionisanju Prirode i Vasiona. U ovoj etapi, naseljenoj bogovima, a ne ljudskim bićima, koja *logički* prethodi ovom konkretnom nizu izmeštanja, samoubistvo i

⁷² Ono o čemu govorim u nastavku oslanja se uglavnom na Pandurang Varman Kane, *History of Dharmasastra*, Bhandarkar Oriental Research Institute: Poona, 1963 (u daljem tekstu navodi se kao *HD*, sa brojem knjige, poglavlja i stranica).

žrtvovanje (*ātmaghāta* i *ātmadāna*) kao da se ne razlikuju mnogo u značenju „unutrašnje“ dozvole (koju daje samospoznaja) i „spoljašnje“ dozvole (koju daje ekologija).

U ovom filozofskom prostoru, međutim, nema mesta za ženu koja se spaljuje. Nju ćemo potražiti tamo gde je ostavljen prostor da se dozvole samoubistva u kojima se spoznaja istine ne može navesti kao stanje koje je, u svakom slučaju, lako proveriti i koje spada u *sruti* (čuveno) pre nego u *smriti* (zapamćeno). Ovaj izuzetak od opšteg pravila o samoubistvu poništava pojavni identitet samospaljivanja ukoliko se ono izvrši na određenim mestima pre nego u određenom stanju prosvetljenosti. Na taj način sa unutrašnje dozvole (koja ishodi iz spoznaje istine) prelazimo na spoljašnju (koja ishodi iz mesta hodočašća). Ženi je omogućeno da izvrši *ovaj* vid (ne)samoubistva.⁷³

Pa čak ni to nije *pravo* mesto da žena poništi pravo ime samoubistva tako što će uništiti pravu sebe. Samo njoj se dozvoljava samospaljivanje na muževljevoj pogrebnoj lomači. (Nekoliko primera iz davne prošlosti gde se muškarci samospaljuju na nečijoj pogrebnoj lomači, čime dokazuju ljubav i privrženost gospodaru ili nadređenom, otkrivaju strukturu dominacije u okviru obreda.) Ovo samoubistvo koje nije samoubistvo može se protumačiti kao simulakrum kako spoznaje istine tako i svetosti mesta. U prvom slučaju, čini se da je spoznaja vlastite netvarnosti i puke pojavnosti *u subjektu* dramtizovana tako da preminuli suprug postaje eksterizovani primer i mesto uništenog subjekta, a udovica postaje (ne)delatelj koji „sprovodi u delo“. U drugom slučaju, čini se da je metonim svih svetilišta upravo ta ognjena drvena postelja, sagrađena tokom složenog obreda, na kojoj ženin subjekt, pravno razdvojen od sebe, nestaje u plamenu. Upravo u okviru ove dubokomisao-ne ideologije izmeštenog mesta ženskog subjekta javlja se paradoks slobodnog izbora. Kada se radi o muškom subjektu, ono što se ističe jeste primerenost samoubistva, primerenost koja će poništiti, a ne potvrditi njegov status kao samoubistva. Kada se radi o ženskom subjektu, dozvoljeno samospaljivanje, uz to što uklanja posledice „pada“ (*pātaka*) koje se vezuju za nedozvoljeno samoubistvo, izaziva hvalu čina izbora u drugom registru. Prema surovoj ideološkoj produkciji seksualno određenog subjekta, takva bi smrt po shvatanju ženskog subjekta mogla biti *izuzetni* pokazatelj njene vlastite želje, koja iskače iz opšteg pravila udovičkog ponašanja.

U određenim periodima i oblastima ovo izuzetno pravilo je postalo opšte pravilo za određene klase. Njegovu učestalost u Bengalu u osamnaestom i početkom devetnaestog veka Ašiš Nandi povezuje s raznim faktorima koji se kreću od kontrole priraštaja do mizoginije u društvenoj zajednici.⁷⁴ Njegova učestalost u Bengalu u proteklim vekovima svakako je objašnjiva činjenicom da su udovice u Bengalu, za razliku od ostatka Indije, mogle da naslede imovinu. Tako da je ono u čemu Britanci vide viktimizaciju jadne žene koju šalju u smrt u stvari ideološko poprište. Kao što je P. V. Kanej, veliki istoričar *Darmašastre*, tačno primetio: „[Činjenica] da je u Bengalu, čak i u zajednici hinduističkih porodica, udovica člana koji nije imao sina imala praktično ista prava na imovinu porodične zajednice kao

⁷³ Upendra Thakur, *The History of Suicide in India: An introduction*, Munshi Ram Manohan Lai: New Delhi, 1963, str. 9, sadrži koristan spisak najvažnijih izvora koji na sanskritu govore o svetim mestima. Ova dobra knjiga u koju je uloženo mnogo truda nosi sve znakove shizofrenije kolonijalnog subjekta, poput buržoaskog nacionalizma, patrijarhalnog komunalizma i „prosvetljene razboritosti“.

⁷⁴ Nandy, *op. cit.*

što ih je imao njen pokojni muž (...) mora da je često podsticala ostale članove da se otarase udovice tako što će, u najtežim trenucima, apelovati na njenu odanost i ljubav prema mužu“ (HD II. 2, str. 635).

Bez obzira na to, dobronamerni i prosvetljeni muškarci oduvek su imali razumevanja za ženin „hrabri“ izbor u datoj situaciji. Takvim stavom oni prihvataju stvaranje polno određene podređene subjekta: „Savremena Indija ne podržava praktikovanje *satija*, ali jednostrani način razmišljanja prekoreva savremene Indijce zato što izražavaju divljenje i poštovanje prema smirenoj i nepokolebljivoj hrabrosti Indijki koje postaju satije ili izvrše *jauhar* jer time neguju ideale ženskog ponašanja“ (HD II. 2, str. 636). Ovaj primer živo ilustruje ono što je Žan-Fransoa Liotar nazvao „*différend*“, nemogućnost da se tokom rasprave jedan vid diskursa približi drugom, odnosno neprevodivost s jednog diskursa na drugi.⁷⁵ Kako diskurs onog što Britanci vide kao paganski obred biva podveden (ali ne i preveden, rekao bi Liotar) pod ono što Britanci vide kao zločin, tako jedan način dijagnostikovanja ženske slobodne volje biva zamenjen drugim.

Obred, svakako, nije propisivao *neizostavno* samospaljivanje udovica. Ako udovica, međutim, ipak odluči da ide korak dalje od onog što obred zahteva, a zatim odustane od nakanе, to se smatra prestupom za koji je propisan određeni oblik pokore.⁷⁶ Nasuprot tome, mesnom britanskom policajcu čija je dužnost bila da nadgleda spaljivanje, promena odluke je bila pokazatelj istinskog slobodnog izbora, izbora slobode. Ambivalentan stav domaće kolonijalne elite prema ovom pitanju vidan je u nacionalističkom romantizovanju čistote, snage i ljubavi koju svojim žrtvovanjem izražavaju ove žene. Dva nezaobilazna teksta su hvalospev Rabindranata Tagora „bengalskim bakama s očeve strane koje se odriču sebe“ i reči hvale Anande Kumarasvami koja *sati* smatra „poslednjim dokazom savršenog jedinstva tela i duše“.⁷⁷

Očigledno ne zagovaram ubijanja udovica. Želim samo da pokažem da, između dve suprotstavljene verzije slobode, konstituisanje ženskog subjekta *u životu* jeste mesto gde počiva *différend*. U slučaju samospaljivanja udovica, obred nije redefinisani kao sujeverje nego kao *zločin*. Ozbiljnost *satija* bila je u tome što je ideologija uslovlila da se *sati* emotivno doživljava kao „nagrada“, isto kao što je ozbiljnost imperijalizma bila u tome što je ideologija uslovlila da se imperijalizam doživljava kao „društvena misija“. Tompsonovo objašnjenje *satija* kao „kazne“ je, stoga, potpuno pogrešno:

⁷⁵ Jean-Francois Lyotard, *Le Differend*, Minuit: Paris, 1984.

⁷⁶ HD, II. 2, str. 633. Postoje naznake da je društvena praksa daleko nadmašivala ovu „propisanu pokoru“. U pasusu koji sledi, objavljenom 1938. godine, primetite, na osnovu izraza kao što su „hrabrost“ ili „čvrstina karaktera“, kakav stav ima prvobitno hinduističko sveštenstvo prema slobodi ženske volje. Pretpostavka koju bi vredelo ispitati u ovom odlomku jeste da je potpuno svodenje udovice-naložnice na status objekta samo kazna za to što se odrekla prava da bude hrabra, što označava status subjekta. „Neke udovice, međutim, nisu imale hrabrosti da umru na vatrenim mukama; niti su imale čvrstinu uma i karakter da žive idealnim asketskim životom koji im se nalaže [*brahmacarya*]. Tužno je što su bile primorane da žive kao naložnice, to jest, *avarudda stri* [zatočena supruga].“ A. S. Altekar, *The Position of Women in Hindu Civilization: From prehistoric times to the present day*, Motilal Banarsidass: New Delhi, 1938, str. 156.

⁷⁷ Citirano u Sena. *op. cit.*, 2, str. 913-14.

Možda će izgledati nepravedno ili nelogično što su Moguli, koji su ljude žive drali i nabijali na kolac, ili što su Evropljani, u čijim zemljama su se sprovodile najsurovije kazne i koji su, nepuni vek pre nego što se engleska savest počela zgražavati pred satijem, sa žarom spaljivali veštice i vršili verske progone, imali stav kakav su imali prema satiju. Možda je za njih razlika bila u sledećem – žrtve njihove surovosti mučene su u skladu sa zakonom prema kojem su oni bili prestupnici, dok žrtve satija nisu kažnjavane ni zbog kakvog prestupa nego zbog fizičke slabosti koja ih je prepuštala na milost i nemilost muškarcima. U ovom obredu na videlo izbija takva ljudska izopačenost i arogancija kao ni u jednom drugom prestupu.⁷⁸

Tokom cele druge polovine osamnaestog veka, u duhu kodifikovanja zakona, Britanci u Indiji su konsultovali učene bramane i u saradnji s njima nastojali da prosude da li je *sati* zakonit prema objedinjenoj verziji hinduističkog zakona. Saradnja je često bila neusklađena, kao u slučaju značaja promene odluke. Ponekad, kao kad pravila (Šastra) generalno zabranjuju spaljivanje udovica s malom decom, britanska saradnja nije sasvim jasna.⁷⁹ Početkom devetnaestog veka, britanske vlasti, a naročito Britanci u Engleskoj, neprestano su isticali kako se zbog saradnje s bramanima stiče utisak da Britanci odobravaju ovu praksu. Kada je zakon konačno napisan, potpuno je zatrta istorija dugog perioda saradnje, a jezik je veličao plemenitog Indusa koji se suprotstavlja lošem Indusu, koji je sklon zverstvima:

Ljudska priroda (...) se zgražava nad ovim običajem. (...) U mnogo navrata, počinjena su zverstva, koja su odvratna i samim Indusima. (...) Podstaknut ovim razlozima glavni guverner, bez namere da odstupi od jednog od prvih i najvažnijih principa sistema britanske uprave u Indiji da se pripadnicima svih klasa omogući poštovanje njihovih verskih običaja, sve dok je moguće pridržavati se tog sistema bez kršenja vrhovnih zapovesti koje nalažu pravda i čovečnost, odlučio je da donese sledeće propise. (HD II. 2, str. 624-5)

Ono što, naravno, niko nije shvatio jeste da je ovo bila još jedna ideologija, alternativa već postojećem gradiranom odobravanju samoubistva kao izuzetka, a ne njegovo stavljanje na spisak zločina. Možda je *sati* trebalo uporediti s mučeništvom, gde bi preminuli muž predstavljao transcendentalnog i jedinog Boga; ili s ratom, gde bi muž predstavljao vladara ili državu, u ime kojih se može mobilisati opojna ideologija samožrtvovanja. U stvarnosti, *sati* je svrstan u istu kategoriju sa ubistvom, čedomorstvom i izbacivanjem starih napolje. Uspešno je zatrto problematično mesto slobodne volje polno određenog subjekta konstituisanog kao žena. Ne postoji pitanja koja bi nas do tamo odvela. Pošto druga dozvoljena samoubistva nisu obuhvatala ovo konstituisanje, nije vođena bitka oko njihovog dravnog porekla – pozivanje na tradiciju *Darmašastre* – niti su izbrisana sa spiska obreda i stavljena na spisak zločina – što je učinila britanska zabrana. Jedini srodan preobražaj desio se kad je Mahatma Gandhi štrajk glađu (*satyāgraha*) redefinisao kao otpor. No, nećemo ovde razmatrati pojedinosti ove znatne preobrazbe. Samo bih pozvala čitaoca da uporedi atmosferu koja je okruživala udovičko žrtvovanje i Gandijev otpor. Oboje u početku imaju iste korene.

⁷⁸ Thompson, *op. cit.*, str. 132.

⁷⁹ Za ovo, kao i za bramansku raspravu u vezi sa *satijem*, vidi Mani, *op. cit.*, str. 71f.

Još od početka doba Purana (oko 400. godine n. e.), učeni bramani su raspravljali o tome da li je *sati* u skladu s doktrinom koja ostavlja prostor za dozvoljena samoubistva na svetim mestima. (Te se rasprave još uvek vode na akademskom nivou.) Ponekad se preispitivalo kastinsko poreklo *satija*. Opštevažeće pravilo za udovice, da treba da se pridržavaju celibata (*brahmacarya*), međutim, jedva da je ikad razmatrano. No, nije dovoljno reč *brahmacarya* prevesti samo kao „celibat“. Treba da se zna da, od četiri doba bića u hinduističkoj (to jest, bramanskoj) *regulativnoj* psihobiografiji, *brahmacarya* čini društvenu praksu koja prethodi srodstvu po bračnoj zajednici. Muškarac – udovac ili muž – postepeno prelazi iz života u šumi (*vānaprastha*) u zreli celibat i odricanje, što označava termin *samnyāsa* (odbacivanje).⁸⁰ Žena kao supruga je neophodna za vođenje domaćinstva (*gārhasthya*) i može se pridružiti mužu tokom života u šumi. Ona nema pristup (prema bramanskim pravilima) poslednjem dobu, asketskom celibatu, označenom terminom *samnyāsa*. Žena udovica, prema opštem pravilu svetog učenja, mora da se vrati na prethodno stanje preobraženo u stagnaciju. Dobro su poznata institucionalna zla koja su se poslužila ovim zakonom; ja razmatram njegove asimetrične posledice po ideološko uobličavanje polno određenog subjekta. Stoga je od mnogo većeg značaja to što nije bilo rasprave o ovoj neizuzetnoj sudbini udovica – ni među Indusima niti između Indusa i Britanaca – nego to što je *izuzetno* pravilo samospaljivanja bilo aktivno osporavano.⁸¹ Ovde se mogućnost pronalaženja (polno određenog) podređenog subjekta ponovo gubi i pod uticajem je velikog broja činilaca.

Ova zakonski programirana asimetrija u statusu subjekta koja uspešno definiše ženu kao objekat *jednog* muža očigledno radi u interesu zakonski simetričnog subjekatskog statusa muškarca. Na taj način samospaljivanje udovice postaje ekstremni slučaj opštevažećeg zakona pre nego izuzetak. Stoga ne treba da se iznenadimo kad čitamo o nagradama koje očekuju na nebu ženu koja izvrši *sati*. Ta štiva ističu kako je za ženu odraz vrline biti u posedu jednog muškarca i nadmetati se s drugim ženama, onim ekstatičnim nebeskim plesačicama, paragonima ženske lepote zbog čega će muškarci s užitkom pevati njoj u slavu: „Na nebu, samo svome mužu odana, ona, koju slave brojne nebeske plesačice [*apsarā*] uživa sa svojim mužem toliko dugo koliko vladaju četrnaest Indra“ (*HD* II. 2, str. 631).

Veoma je ironično smatrati samospaljivanje izrazom ženine slobodne volje, što pokazuje i stih koji prati prethodni pasus: „Sve dotle dok žena (kao supruga: *stri*) ne izgori u plamenu muževljeve pogrebne lomače, nikad se neće osloboditi [*mucyate*] svog ženskog tela [*strisarīr* – to jest, u ciklusu rođenja].“ Iako s jedne strane gotovo neprimetno u potpunosti oslobađa od individualnog delanja, dozvoljeno samoubistvo svojstveno ženi svoju ideološku snagu crpi iz *poistovećivanja* individualnog delanja s nadindividualnim: ubij se

⁸⁰ Ovde govorimo o regulativnim normama bramanizma, a ne „o tome kako je bilo“. Vidi Robert Lingat, *The Classical Law of India*, prev. J. D. M. Derrett, University of California Press: Berkeley, 1973, str. 46.

⁸¹ I slabašna mogućnost preudaje u drevnoj Indiji, kao i zakonom regulisano pravo na preudaju udovice iz 1856. godine rezultat su sporazuma koji su postigli muškarci. Preudaja udovice bila je mahom izuzetak, možda zato što nije narušavala program formiranja subjekta. U celokupnom „naku“ o udovičkoj preudaji, otac i muž su ti koji zaslužuju sve pohvale za reformističku hrabrost i nesebičnost.

na muževljevoj pogrebnoj lomači sada, pa tako možeš ubiti svoje žensko telo u celokupnom ciklusu rađanja.

Paradoks se time ne iscrpljuje, jer se ovim isticanjem slobodne volje tvrdi da je naročito nesrećna okolnost roditi se u ženskom telu. Reč za sopstvo koje se zapravo spaljuje je standardna reč za duh u najplemenitijem smislu (*ātman*), dok je glagol „osloboditi“, putem korena reči za spasenje u najplemenitijem smislu (*muc* → *moska*) u pasivu (*mocyate*), a reč za ono što je uništeno u ciklusu rođenja je svakodnevna reč za telo. Ideološka poruka se ispisuje u rečima divljenja jednog dobronamernog istoričara u dvadesetom veku: „Jauhar [grupno samospaljivanje plemkinja, supruga radžputa, koje su izgubile ili će izgubiti muža u ratu] koji su vršile radžputske gospođe iz Čitora i drugih krajeva da bi izbegle neizreciva zverstva u rukama muslimanskih pobednika svima je dobro poznat da bi se o njemu moralo podrobnije govoriti“ (HD II. 2, str. 629).

Iako *jauhar*, striktno govoreći, nije čin *satija*, i iako ne želim da govorim u prilog dozvoljenog seksualnog nasilja osvajačkih vojski, „muslimanskih“ i bilo kojih drugih, samospaljivanje žena pred takvom pretnjom znači ozakonjavanje silovanja kao „prirodnog“ i, u krajnjoj liniji, u interesu je jedinstvenog polnog posedovanja žene. Grupno silovanje koje su vršile osvajačke vojske metonimska je proslava pripajanja novih teritorija. Isto kao što ni opšti zakon za udovice nikad nije dovođen u pitanje, tako i ovaj čin ženskog junaštva opstaje u patriotskim pričama koje se kazuju deci, te se tako ista ideologija uvek iznova stvara na najelementarnijem nivou. Upravo zato što je označitelj pod uticajem mnoštva faktora, ono je oduvek imalo ogromnu ulogu u organizaciji života hinduističkih zajednica. Pri tom, šire pitanje konstituisanja polno određenog subjekta ostaje skriveno time što se u prvi plan ističe vidna surovost *satija*. Zadatak pronalaženja (polno) podređenog subjekta gubi se u institucionalnoj tekstualnosti u drevnim korenima.

Kao što sam već istakla, kada se vlasništvo nad imovinom moglo privremeno pravno preneti na *suprugu*, obred samospaljivanja udovica najstrože je sproveden. Rangunandana, legalista iz petnaestog/šesnaestog veka čija su tumačenja smatrana najmerodavnijim i kao takva, pretpostavlja se, ponajviše korišćena kao osnova za strogo i prisilno sprovedene *satija*, usredsređuje se na jedan osoben odlomak iz *Rig-Vede*, najstarijeg svetog spisa hinduizma, na prvi *Sruti*. Time on odaje pomen neobično pogrešnom i lako prozrivom čitanju baš onog mesta na osnovu kojeg se dozvoljavao *sati*. Tu se nalazi stih koji opisuje određene korake u obredu za mrtve. Čak i pri najprostijem čitanju jasno je da se tekst „uopšte ne odnosi na udovice nego na žene u domaćinstvu preminulog muškarca čiji su muževi živi“. Zašto je, onda, ovaj tekst smatran autoritativnim? Ovo, neupadna zamena mrtvog i živog muža, je nešto drugačija zagonetka u drevnim korenima od onih koje smo već razmotrili: „Neka one čiji su muževi časni i živi uđu u kuću s prečišćenim puterom u očima. Neka te supruge prve kroče u kuću, bez suza, u zdravlju i raskošno obučene“ (HD II. 2, str. 634). No, ova ključna zamena nije jedina greška ovde. Sporni odlomak i alternativno čitanje smatraju se pouzdanim izvorom. U drugom stihu, ovde prevedenom kao „Neka te supruge prve kroče u kuću“, reč za prve je *agré*. Ima onih koji je čitaju kao *agné*, „od plamena“. Kao što Kanej, međutim, pojašnjava, „čak i ako se izuzme ova zamena, Apararka i drugi praktikovanje *Satija* temelje na ovom stihu“ (HD IV. 2, str. 199). To je još jedan paravan koji skriva deo porekla istorije podređenog ženskog subjekta. Da li je potrebno primeniti

istorijsku onirokritiku na tvrdnju poput: „Stoga se mora priznati da su ili spisi netačni ili je Rangunandana načinio nenamernu omašku“ (HD II. 2, str. 634)? Treba reći da ostatak poeme govori ili o opštem pravilu za udovice koje posle smrti muža vraća u doba *brahmacarya*-stagnacije, čemu je *sati* izuzetak, ili pak govori o „biranju brata ili nekog bliskog rođaka da izrodi potomke preminulom tako što će se oženiti njegovu udovicu“ (*niyoga*).⁸²

Ako se P. V. Kanej smatra autoritetom za *Darmašastru*, onda su Mulini *Principi hinduističkog zakona* praktični vodič. Ono što ovde razotkrivamo jeste istorijski tekst onog što Frojd naziva „logikom pozajmljenog čajnika“, a to je da Mulin udžbenik sa istom izričitosti tvrdi da je navedeni stih iz *Rig-Vede* dokaz da „prema nekim starim spisima udovice imaju pravo na preudaju i razvod“.⁸³

Ne možemo a da se ne zapitamo o ulozi reči *yoní*. U datom kontekstu, s prilogom za mesto *agré* (ispred), reč znači „prebivalište“. No, to značenje ne potire primarno značenje, a to je „genitalije“ (iako možda još uvek ne specifično *ženske* genitalije). Kako možemo smatrati merodavnim za donošenje odluke o udovičkom samsopaljivanju odlomak koji slavi ulazak raskošno obučениh žena u prebivalište, na koje se ovom prilikom upućuje imenom *yoní*, tako da vankontekstualna slika skoro prikazuje ulazak u čin tipično buržoaske proizvodnje, odnosno rađanja građana? Paradoksalno, ova slikovna veza između vagine i plamena potkrepljuje tvrdnju o merodavnosti ovog stiha.⁸⁴ Paradoks postaje utoliko veći što Rangunandana modifikuje stih tako da on glasi: „Neka se prvo uspnu do *tečnog* prebivališta [odnosno izvorišta, nazvanog, naravno, *yoní* – *a rōhantu jalayōnimagné*], u plamenu [ili od plamena].“ Zašto bismo prihvatili da ovo „verovatno znači ‘neka im plamen bude hladan kao voda’“ (HD II. 2, str. 634)? Ovaj iskvareni izraz, tečne genitalije od plamena, možda opisuje polnu neodređenost koja postaje simulakrum intelektualne neodređenosti spoznaje znanja (*tattvajñāna*).

Prethodno u radu pisala sam o građenju kontrapriповesti ženske svesti, a time bića žene, a time bića dobre žene, a time želje dobre žene, a time želje žene. Ovo pomeranje uočava se u frakturi upisanoj već u samoj reči *sati*, što je ženski oblik reči *sat*. *Sat* nadilazi svaki rodno određeni pojam maskuliniteta i uzdiže se ne samo do nivoa ljudske nego i duhovne univerzalnosti. Ta reč je sadašnji particip glagola „biti“ i kao takva ne znači samo postojanje nego Časno, Dobro i Pravedno. U svetim spisima ta reč označava suštinu, sve-

⁸² Sir Monier Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, Clarendon Press: Oxford, 1899, str. 552. Istoričari često nisu tolerantni kada im se čini da modernisti pokušavaju da unesu „feminističke“ stavove u drevna patrijarhalna uređenja. Pravo pitanje je, naravno, zašto bi strukture patrijarhalne dominacije trebalo bespogovorno zabeležiti. Istoričari će podržati kolektivno zalaganje na polju socijalne pravde jedino ako neupućeni ljudi preispituju standarde „objektivnosti“ koji su kao takvi sačuvani u okviru date hegemonijske tradicije. Ne čini se neprimerenim ako primetimo da jedan „objektivni“ instrument kao što je rečnik koristi jedno izuzetno seksističko-pristrasno objašnjenje: „izrodi potomstvo preminulom“!

⁸³ Sunderlal T. Desai, *Mulla: Principles of Hindu law*, N. M. Tripathi: Bombay, 1982, str. 184.

⁸⁴ Zahvaljujem profesorki Alison Finli sa Triniti Koledža (Hartford, CT) što je razmotrila ovaj odlomak sa mnom. Alison Finli je stručnjak za *Rig-Vedu*. Odmah bih da dodam i to da će njoj moja tumačenja izgledati neodgovorno „književno-kritička“ isto kao što bi se istoričaru starog kova činila „modernističkim“ (vidi napomenu 83).

opšti duh. Čak i kao prefiks, ona ukazuje na ono što je primereno, prikladno, pristojno. Toliko je uzvišena da se našla u najekskluzivnijem diskursu savremene zapadne filozofije: Hajdegerovom promišljanju Bitka.⁸⁵ *Sati*, ženski oblik ove reči, jednostavno znači „dobra supruga“.

Sad je pravi trenutak da se otkrije da je u nazivu *sati* kojim se upućuje na obred udovičkog samospaljivanja ostala zabeležena gramatička greška koju su napravili Britanci, baš kao što je u nomenklaturi „američki Indijanci“ ostala zabeležena činjenična greška koju je napravio Kolumbo.⁸⁶ Na raznim jezicima koji se govore u Indiji reč je „spaljivanje *satije*“, to jest, dobre supruge, čime udovica izbegava regresiju u statično stanje (*brahmacyra*). Ovim se ilustruje složeni uticaj rasnih, klasnih i rodničkih činilaca u ovoj situaciji. Možda ga je moguće prepoznati čak i kada je jezički zaglađen: belci, u nastojanju da spasu tamnopute žene od tamnoputih muškaraca, nameću ovim ženama još veća ideološka ograničenja time što u potpunosti poistovećuju, u okviru *diskurzivne prakse*, postupke dobre supruge sa samospaljivanjem na muževljevoj pogrebnoj lomači. Na drugoj strani ovakvog konstituisanja *objekta*, čijom će se zabranom (odnosno uklanjanjem) stvoriti prilika za uspostavljanje dobrog, za razliku od samo građanskog, društva, nalazi se hinduistička manipulacija konstituisanja ženskog *subjekta* koju sam pokušala da razmotrim.

(Već sam pomenula *Sati* (*Suttee*), knjigu Edvarda Tompsona koja je objavljena 1928. godine. Ne mogu ovde odati puno priznanje tom vrhunskom primerku iskrene podrške imperijalizmu kao civilizujućoj misiji. Nigde se u knjizi, čiji autor po sopstvenom priznanju „voli Indiju“, ne dovodi u pitanje „korisna surovost“ Britanaca u Indiji niti se ispituje njena motivisanost teritorijalnom ekspanzijom ili upravljanjem industrijskim kapitalom.⁸⁷ Ono što je problematično u njegovoj knjizi jeste upravo način prikazivanja Indije, izgradnja kompaktne i homogene slike sa predsednicima država i britanskim administratorima, a sve to iz perspektive „razboritog čoveka“ koji je tu samo transparentni glas razumnog čovečanstva. Iz toga možemo shvatiti i to da „Indiju“ mogu prikazivati i njeni imperijalni gospodari. *Sati* pominjem ovde zato što Tompson već u prvoj rečenici nijansira značenje reči i prevodi je kao „verna“, što je, iako pogrešno preneseno, omogućilo uvođenje ženskog subjekta u diskurs dvadesetog veka na engleskom jeziku.⁸⁸)

Razmotrite uvažavanje s kojim Tompson ističe stav generala Čarlsa Hervija prema pitanju *satija*: „Ima jedan deo kod Hervija koji budi sažaljenje prema sistemu koji od žene zahteva isključivo da bude lepa i verna. Saznao je imena satija koje su našle smrt na pogrebnim lomačama bikanerskih radža; nosile su imena poput 'Kraljica Sunčevih Zraka, Sunčev Zrak, Ljubavni Užitek, Cvetni Venčić, Nađena Vrlina, Eho, Blagooka, Uteha, Mesečev Zrak, Nesrećna U Ljubavi, Srculence, Namiguša, Rođena U Seniku, Osmeh, Ljubavni Pupiljak, Dobar Znak, Zaodenuta Izmaglicom, ili Čedo Oblaka – ovo poslednje je omiljeno ime.'“ I opet, time što tipične zahteve viktorijske više klase nameće „svojoj ženi“ (njegov

⁸⁵ Martin Heidegger. *An Introduction to Metaphysics*, prev. Ralph Manheim, Doubleday Anchor: New York, 1961, str. 58.

⁸⁶ U engleskom jeziku ne postoji razlika između reči Indijac i Indijanac. Obe su na engleskom „Indian“, što je posledica Kolumbove zabune da je stigao do obala Indije. (*Prim. prev.*)

⁸⁷ Thompson, *op. cit.*, str. 37.

⁸⁸ *Ibid.*, str. 15. Za status ličnog imena kao „oznake“, vidi Derrida, „Taking chances“.

omiljeni izraz), Tompson daje sebi za pravo da Induskinju spasava od „sistema“. Bikaner je u Radžastanu; a svaka rasprava o spaljivanju udovica u Radžastanu, naročito među vladajućom klasom, bila je blisko povezana s pozitivno ili negativno izgrađenom predstavom o hinduističkom (ili arijevskom) komunalizmu.

Pogled na žalosno izgrešena imena *satija* iz nešto nižih društvenih slojeva u Bengalu, poput zanatlija, seljaka, seoskih sveštenika, zajmodavaca ili klera, kojima su udovice najčešće pripadale, ne bi urodio tako lepim plodom (Tompsonov omiljeni pridev za opis Bengalaca jeste „imbecilni“). Ili možda bi. Nema opasnije razbibrige od transponovanja ličnih imena u zajedničke imenice, njihovog prevođenja, i potonjeg korišćenja kao socioloških dokaza. Pokušala sam da rekonstruišem imena s tog spiska i počela da osećam Hervi-Tompsonovu aroganciju. Šta je, na primer, moglo biti „Uteha“? Možda „Shanti“? Čitaoci će se setiti poslednjeg stiha *Puste zemlje* T. S. Eliota. Tu je reč obeležena jednom vrstom stereotipa o Indiji – veličanstvenošću ekumenskih Upanišada. Ili možda „Swasti“? Čitaoci će se setiti *svastike*, koja u bramanskom obredu označava utehu i udobnost koju pruža porodični dom (kao u „Bože, blagoslovi naš dom“), ali je postala stereotip zločinačke parodije arijevske hegemonije. Između ove dve aproprijacije, gde je naša lepa i verna spaljena udovica? Aura koja okružuje ova imena nastala je više zahvaljujući piscima poput Edvarda Ficdzeralda, „prevodioca“ *Rubaija* Omera Hajama čija je navodna „objektivnost“ doprinela stvaranju određene predstave o orijentalnoj ženi, nego što je rezultat socioloških istraživanja. (Saidov *Orijentalizam*, 1978, je najmerodavniji tekst koji govori o tome.) Ako bismo razmišljali na taj način, prevod ličnih imena nasumično odabranih savremenih francuskih filozofa ili članova odbora direktora prestižnih korporacija na jugu SAD-a pružio bi nam dokaze o vatrenim pristalicama neke arhandelske ili hagiocentrične teokratije. Takvi trikovi mogu se izvesti i sa „zajedničkim imenicama“, ali je lično ime najpodložnije takvoj vrsti obmane. Ono što mi ovde razmatramo jeste trik koji su Britanci izveli sa *satijem*. Pošto je na taj način pripitomio subjekt, Tompson može da napiše, pod naslovom „Psihologija ‘*Satija*‘“, „Nameravao sam da pokušam da to istražim; ali istini za volju, prestalo je da me zbunjuje.“⁸⁹

Između patrijarhata i imperijalizma, konstituisanja subjekta i uobličavanja objekta, lik žene nestaje, ne u čistom ništavilu, nego u silovitom kolebanju između tradicije i modernizma gde se zatekla izmeštena figuracija „žene Trećeg sveta“. Kada bi se sve ovo uzelo u obzir, revidirao bi se svaki detalj postojećih sudova koji se smatraju valjanim u istoriji seksualnosti na Zapadu: „U tome je odlika gušenja (la repression) i po tome se ono razlikuje od zabrana koje sadrži prost kazneni zakon: ono uglavnom dejstvuje kao osuda na iščezavanje, ali isto tako i kao zapovest da se čuti, potvrda o nepostojanju i zaključak da, sledstveno tome, i nema šta da se kaže, ni da se vidi, ni da se zna.“⁹⁰ *Sati* kao primer žene-u-imperijalizmu doveo bi u pitanje i rekonstruisao ovu opoziciju između subjekta (zakona) i objekta spoznaje (gušenja) i mesto „nestanka“ obeležilo nečim drugim, a ne mûkom i nepostojanjem, bolnom aporijom između subjekatskog i objekatskog statusa.

Sati je kao žensko ime u širokoj upotrebi danas u Indiji. Dati ženskom detetu ime „dobra supruga“ nosi u sebi proleptičnu ironiju, a ironija je tim veća što ovo značenje zajedničke

⁸⁹ Thompspon, *op. cit.*, str. 137.

⁹⁰ Mišel Fuko, *Istorija seksualnosti*, knj. 1, prev. Jelena Stakić, Prosveta: Beograd, 1982, str. 10.

imenice nije primarni pokretač u ličnom imenu.⁹¹ Novorođene devojčice dobijaju ime po *određenoj* Sati iz hinduističke mitologije, a to je Durga u svom obličju dobre supruge.⁹² U jednom delu priče, Sati – već nosi to ime – dolazi nepozvana na dvor svoga oca. Čak ni njen božanski suprug Šiva nije pozvan. Njen otac počinje da vređa Šivu i Sati umire u mukama. Šiva dolazi pun gneva i igra po vasioni sa Satijinim mrtvim telom preko ramena. Višnu ras-komada njeno telo i razbacia delove po zemlji. Na svako mesto gde su pale ove svetinje dolaze hodočasnici.

Likovi poput boginje Atene – „kćeri svojih očeva, samozvano nekontaminirane matericom“ – korisne su za uspostavljanje ideologije kojom žene same sebe unižavaju, što treba razlikovati od dekonstruktivističkog stava prema esencijalističkom subjektu. Priča o mitološkoj Sati, koja preokreće svaku naratemu obreda, ima sličnu ulogu: živi muž sveti se za smrt supruge, izmirivanjem računa između velikih bogova realizuje se uništenje ženskog tela i time se zemlja osveštava. Videti u ovom mitu dokaz feminističke nastrojenosti klasičnog hinduizma ili potvrdu da se u središtu indijske kulture nalazi boginja, što je čini feminističkom, u istoj meri je ideološki kontaminirano nativizmom i obrnutim etnocentrizmom kao što je bilo imperijalistički izbrisati sliku blistave ratnice, Majke Durge i smisao i značaj lične imenice Sati svesti samo na obredno spaljivanje bespomoćne udovice da bi ona žrtvujući se bila spasena. Ne postoji prostor odakle bi polno određeni podređeni subjekt mogao da govori.

Ako ugnjeteni u sistemu socijalizovanog kapitala nemaju nužno neposredan pristup „ispravnom“ obliku otpora, da li se ideologija *satija*, budući da potiče iz istorije periferije, može podvesti pod neki model intervencionističke prakse? Pošto ovaj ogleđ polazi od shva-tanja da treba biti podozriv prema svakoj ovako jasno razgraničenoj nostalgiji za izgubljenim korenima, naročito ako se na njima temelji stvaranje kontrahegemonijske ideologije, u nastavku ogleđa moram dati primer.⁹³

(Primer koji navodim ovde nije odbrana nikakvog zagriženog hinduističkog sestrinstva predanog samouništenju. Definisanje Britanaca indijskog porekla kao Indusa u hinduističkom zakonu je jedno od obeležja ideološkog rata koji Britanci vode protiv islamskih mogulskih vladara Indije; veoma važan sukob u tom još uvek nezavršenom ratu nastao je zbog podele potkontinenta. Osim toga, po mom mišljenju, takvi pojedinačni primeri su *modeli* tragičnog neuspaha intervencionističke prakse, jer ja ispitujem stvaranje modela kao takvih. S druge

⁹¹ Činjenica da se reč koristila za obraćanje ženi visokog roda („gospa“) dodatno komplikuje stvari.

⁹² Treba imati na umu da je ovo primer samo jednog od njenih pojavačkih oblika u okviru panteona.

⁹³ Zauzimanje stava protiv nostalgije kao osnove za stvaranje kontrahegemonijske ideologije ne podržava njenu negativnu upotrebu. U složenim okvirima savremene političke ekonomije, bilo bi, na primer, veoma diskutabilno tvrditi da zločin spaljivanja udovica s malim mirazom među radničkom klasom u savremenoj Indiji uz uveravanja da se radi o samoubistvu treba shvatiti kao *upotrebu* ili *zloupotrebu* tradicionalnog samoubistva putem *satija*. Sve što se može tvrditi jeste da se radi o nizu semiotičkih izmeštanja sa ženskim subjektom u svojstvu označitelja, što nas vodi nazad na pripovest koju razotkrivamo. Jasno je da *na svaki mogući način* treba raditi na tome da se zaustavi spaljivanje nevesti. No, ako se to postiže bez preispitivanja nostalgije ili njene suprotnosti, samo će se aktivno doprineti tome da se umesto ženskog subjekta na mestu označitelja nađu rasna/etnička pripadnost ili prosti genitalizam.

strane, kao predmeti analize diskursa koju vrši intelektualka koja se ne odriče sebe, ti modeli mogu rasvetliti pojedine delove društvenog teksta, bez obzira koliko nasumično.)

Devojka od šesnaest ili sedamnaest godina, Buvanišvari Baduri, obesila se u očevom malom stanu u Severnoj Kalkuti 1926. godine. Uzrok samoubistva bio je nepoznat, pošto je Buvanišvari tada imala menstruaciju, što je jasno pokazivalo da se ne radi o vanbračnoj trudnoći. Skoro deset godina kasnije otkriveno je da je devojka bila član jedne od mnogih grupa koje su vodile oružanu borbu za nezavisnost Indije. Konačno joj je poveren zadatak da izvrši politički atentat. U nemogućnosti da se suoči sa zadatkom, a svesna koliko je u životu bitno ne izigrati poverenje, odlučila je da se ubije.

Buvanišvari je znala da će njenu smrti dijagnostikovati kao posledicu vanbračne veze. Zato je čekala da dobije menstruaciju. Dok je čekala, Buvanišvari, *brahmacārini* koja se sigurno radovala tome da postane dobra supruga, možda je iznova napisala društveni tekst samoubistva putem *satija* i to na intervencionistički način. (Jedno od predloženih objašnjenja njenog neobjašnjivog postupka bilo je da je to učinila zbog melanholije izazvane zetovim neprestanim zadirkivanjima što se sa toliko godina još nije udala). Ona je uopštila dozvoljeni motiv za samoubistvo žene time što se silno potrudila da ga pomoću fizioloških obeležja sopstvenog tela oslobodi (a ne prosto negira) iz zatvora zakonite strasti jednog jedinog muškarca. U neposrednom kontekstu njen je postupak izgledao apsurdan, primer pomračenja svesti pre nego razboritosti. Odmah se uočava da je oslobađajući gest – čekanje menstruacije – u suprotnosti sa zabranom koja nije dozvoljavala ženama s menstruacijom da se spale; nečista udovica mora da sačeka, pred očima javnosti, dok se ne pročisti kupanjem četvrti dan, kad menstruacija prođe, i tek onda ima pravo na svoju diskutabilnu povlasticu.

U ovom tumačenju, samoubistvo Buvanešvari Baduri je jedno neprimetno, ad hok, subalterno preispisivanje društvenog teksta samoubistva putem *satija* jednako kao i hegemonijska priča o vatrenoj, borbenoj i porodičnoj Durgi. Nove i različite mogućnosti koje otvara ovo hegemonijsko predanje o ratobornoj majci zabeležene su i opštepoznate u narodu zahvaljujući diskursu muških vođa i pripadnika pokreta za nezavisnost. Podređene žene ne možemo čuti niti pročitati nešto što su one napisale.

Priču o životu i smrti Buvanišvari sam čula od svoje porodice. Pre nego što sam odlučila da je detaljnije istražim, obratila sam se jednoj Bengalki, koja se bavi filozofijom i sanskritom i čiji su rani rezultati intelektualnog rada skoro isti kao moji. Dve reakcije: (a) Zašto, kad su njene dve sestre, Šailešvari i Rasešvari, imale tako ispunjene i divne živote, tebe zanima baš nesrećna Buvanišvari? (b) Pitala sam njene nećake. Izgleda da se radilo o zabranjenoj ljubavi.

Pokušala sam da koristim, ali i da odem dalje od Deridine dekonstrukcije, koju ne ceni kao feminizam samu po sebi. No, u kontekstu problematike kojom sam se bavila, njegova morfologija se pokazala pedantnijom i korisnijom nego Fukoovo i Delezovo neposredno i sadržajno usmerenje na više „politička“ pitanja – Delezov predlog da se „postane žena“ – što čini opasnijim njihov uticaj na zdušne radikale u američkim akademskim krugovima. Deridina radikalna kritika obeležena je opasnošću od aproprijacije putem asimilacije. On opaža katahrezu u korenima. On zagovara preispisivanje utopijskog strukturalnog

impulsa tako da se „učini *deliričnim* taj unutrašnji glas koji je glas drugog u nama“. Na ovom mestu moram priznati dugoročnu korisnost dela Žaka Deride koju mi se čini da više ne pronalazim kod autora *Istorije seksualnosti* i *Mille Plateaux*.⁹⁴

Podređeni ne mogu da govore. Nema svrhe sastavljati dugački spisak globalnih potreština na kome će se naći „žena“ kao hvale vredna stavka. Predstavljanje nije iščezlo. Žena koja je intelektualka se u tom svojstvu mora prihvatiti precizno određenog zadatka, ne sme samo odmahnuti rukom.

(S engleskog prevele **Nataša Karanfilović** i **Arijana Luburić-Cvijanović**)

⁹⁴ Nisam pročitala Peter Dews, "Power and subjectivity in Foucault", *New Left Review*, 144, 1984, pre nego što sam završila ovaj ogleđ. S interesovanjem iščekujem njegovu novu knjigu na istu temu [Peter Dews, *The Logics of Disintegration: Post-structuralist thought and the claims of critical theory*, Verso: London, 1987]. Moja i njegova kritika imaju mnogo toga zajedničkog. No, koliko vidim iz ovog kratkog ogleđa, on nekritično pristupa kritičkoj teoriji i intersubjektivnoj normi, što može lako dovesti do zamene „individue“, odnosno „subjekta“ pri lociranju „epistemološkog subjekta“. Djuzovo tumačenje odnosa između „marksističke tradicije“ i „autonomnog subjekta“ nije isto kao moje. Dalje, njegov prikaz „čorsokaka u kome se našla druga faza poststrukturalizma“ gubi na snazi zbog toga što ne uzima u obzir Deridu, koji se protivio privilegovanju jezika još na početku karijere, "Introduction" u Edmund Husserl, *The Origin of Geometry*, prev. John Leavy, Nicholas Hays: Stony Brook, NY, 1978. Ono zbog čega se njegova sjajna analiza toliko razlikuje od mojih interesovanja jeste, naravno, to što Subjekt u okvire čije Istorije on smešta Fukoovo delo jeste Subjekt evropske tradicije (str. 87–94).