

# Postkolonialni dialogi

Katja Zakrajšek

Novo Polje C XII/11, SI-1260 Ljubljana-Polje  
katja.zakrajsek@kiss.si

*Članek predstavlja nekaj ključnih teoretskih pristopov k obravnavi hibridnih oziroma dialoških pojavov in identitet (literarnih, a ne le literarnih), vzniklih v t. i. postkolonialnih prostorih, in skuša zarisati možnosti njihovega pluralnega, razsrediščenega branja.*

Ključne besede: postkolonialne študije / hibridnost / dialoškost / kreolizacija / magični realizem

... nemara bi si svetovno književnost lahko zamislili kot emergentno, prefigurativno kategorijo, ki se ukvarja z obliko kulturnega disenza in drugosti, kjer bi se na osnovi zgodovinske travme lahko oblikovali nekonzenzualni afiliativni odnosi [...]. Če je nekoč vodilno temo svetovne književnosti predstavljalo predajanje nacionalnih tradicij, lahko nemara sedaj tvegamo trditev, da bi ozemlje svetovne literature lahko predstavljale transnacionalne zgodovine migrantov, koloniziranih, političnih beguncev – položaji na robovih in mejah.

(Bhabha, *The Location of Culture* 12)

Pripoznanje razlik ne pomeni, da se moramo nujno zaplesti v dialektiko njihove totalnosti.

(Glissant, *Poétique de la Relation* 30)

Naslovna sintagma je seveda (in namerno) problematična.\* Razmislek o tem bom začela s pomočjo Homija Bhabhe, ki je v uvodu v zbirko esejev *The Location of Culture* zapisal: »Delo na meji kulture zahteva srečevanje z »novostjo«, ki ne sodi v kontinuum preteklosti in sedanjosti. Ustvarja zavedanje novega kot prevratniškega dejanja kulturnega prevajanja. Takšna umetnost ni omejena na priklicovanje preteklosti kot družbenega vzroka ali estetskega precedensa, ampak preteklost prenavlja ...« (7) Bhabha govori o vzpostavitvi nekega tretjega območja »prevratniškega« novega, ki izhaja iz (kratkega) stika dveh (pogojno rečeno) ločenih kulturnih tradicij, a ni njuna preprosta posledica, kajti »kulturno prevajanje« v tej dina-

\* Najlepše se zahvaljujem dr. Nikolajju Jeffsu za pomoč pri orientaciji po bibliografskih blodnjakih postkolonialnih študij ter dr. Nataši Hrastnik za kritično branje prve verzije članka. Brez njune pomoči bi mnogo težje načela to pri nas komajda v grobih obrisih začrtano področje.

mični kontaktni coni (z vsemi kreativnimi »napačnimi« branji) proizvajajo nepričakovane in nenapovedljive pojave, tako na področju družbenih in kulturnih reprezentacij in praks kot na področju postkolonialne teorije, katere pomemben predstavnik je Homi Bhabha. To je tisto področje, ki ga želim načeti. Toda – in zavedam se, da s tem dregam v občutljivo točko literarne vede – ker je literatura le ena od družbenih praks in ker bi bila groba metodološka napaka, če bi na (čeprav sodobne in evrofonske) zahodne literature nereflektirano prenašali svoje, evropske, srednjeevropske, slovenske predpostavke o tem, kaj literatura je, kaj so njeni problemi in njena funkcija (ali odsotnost funkcije), in ker je v sami postkolonialni vedi diskurz o literaturi bistveno drugače umeščen kot v evroameriški literarnovedni tradiciji, so se v moji razpravi znašli tudi teoretski pogledi, ki imajo (navidezno) kaj malo opraviti z literarnim področjem, saj se začitujejo v kulturološki, sociološki ali tudi filozofski sferi. Seveda to ne pomeni, da za literaturo niso relevantni, nasprotno, pomeni pa, da zahtevajo spreminjanje mentalnih navad, kadar je govor o literaturi.

V kontekstu »postkolonialnosti« se je nujno treba ustaviti ob besedi dialog, ki predpostavlja enakopravno izmenjavo, medtem ko razmerja moči med svetovnim »zahodom« in »ostalim« (»the West and the Rest«) – politična, ekonomska, kulturna – tudi v pokolonialnem času ostajajo nesimetrična. Res, da je kolonialni moment kompleksno vplival na obeh straneh (konec koncev je – zlasti zahodna – Evropa v veliki meri artikulirala svojo identiteto prav ob kolonialnem drugem, kasneje pa jo pod tem vplivom tudi problematizirala; tudi modernizma v umetnosti si ni mogoče predstavljati brez prelomnega soočenja z nezahodnimi umetnostmi, kakorkoli so že te bile razumljene); enako res pa je, da to nikakor ni bilo vzajemno vplivanje med približno enakovredno močnima partnerjema (zgodovine kolonizacije na tem mestu menda ni potrebno pogrevati). Na tej ravni je pojem dialog torej smiselno uporabiti samo s polemičnim namenom. Je pa še ena raven, o kateri govori prav zgornji navedek iz Bhabhe: raven postkolonialnih družbenih in kulturnih formacij, ki so *postkolonialne* prav v tem smislu, da je kolonialni kratki stik (in vpliv zahodne modernosti skozi širjenje šolstva zahodnega tipa ter globalnih medijev *po* formalni dekolonizaciji) proizvedel nova, hibridna območja. (Še enkrat poudarjam ireduktibilnost teh kulturnih oblik na »podaljšek« kolonialnih oblik, ki so – na zelo raznolike načine: kolonializmov je bilo več – zadevale na vsakokrat drugačne lokalne okoliščine, tako da je nastal dolg niz pojavov, ki so si sicer vzporedni, obenem pa povsem nezvedljivi eden na drugega; drugače povedano, nujno je poudariti *heterogenost* »postkolonialnega« ali »tretjega sveta«. Odtod tudi množinska oblika v naslovu.)

Prav na tej ravni pa se mi zdi smiselno govoriti tako o dialoški identiteti postkoloniziranca kot o dialoški njegovega (literarnega ali teoret-

skega) diskurza. Dialoškosti prav v bahtinovskem<sup>1</sup> smislu, kot mnogoterosti glasov oziroma perspektiv, nezvedljivih na eno, sintetično, transcendentno pozicijo. Ta dialoškost seveda ni omejena na postkolonialne položaje, se pa tam perspektive radikalno namnožijo in diferencirajo ter (ključno, a nikakor ne izključno) prečijo vsaj dve kulturi. Najbrž ni naključje, da se je za dinamično in nikoli dokončano krmarjenje med mnogoterimi identitetami oziroma pripadnostmi postkolonialnega subjekta (posameznega ali kolektivnega) uveljavil slikovit izraz »negociation«, ki bi ga lahko prevajali kot »barantanje«.

Kot že omenjeno, je tudi sama postkolonialna veda<sup>2</sup> hibridna formacija, prostor srečevanja in dialoga heterogenih teoretskih zasnov: tradicij antikolonialne kritike (ki je sama izrazito hibriden pojav, vezan na diaspore in v dialogu s sodobnimi evropskimi teorijami, zlasti marksizmom in psihoanalizo) ter zahodnih tokov, predvsem poststrukturalizma (protizahodne kritike znotraj zahoda). Ne vzpostavlja se kot sistem, ampak kot niz pristopov, ki sta jim skupna politična zavezanost in jedro sicer odprtega pojmovnega instrumentarija, delno povzetega in prilagojenega iz poststrukturalizma, marksizma, psihoanalize in drugih teoretskih smeri.

Problematizacija evropske misli – njenega evrocentrizma, maskiranega v univerzalizem, njenega načina proizvodnje izvenevropskega Drugega –, ki jo izvajajo postkolonialne študije, pa tudi, na daljnosežen način, postkolonialne literature, je predpogoj za izgrajevanje pozicije, s katere naj spregovori (literarni) glas postkoloniziranca oz. pripadnika »tretjega sveta«, še zlasti, kadar uporablja enega evropskih jezikov, torej jezik (nekdanje) kolonialne metropole ali jezik države, v katero je imigriral, kar je pogosto isti jezik. Pozicije, na kateri ne bo več vzpostavljen kot evropski drugi, ki ga je mogoče vedno znova hegeljansko povzeti nazaj v (psevdoniverzalno) Eno, ampak kot glas v bahtinovskem dialogu ali točka v glissantovski Relaciji – in če si že izposojam Édouarda Glissanta, pozicije, na kateri zahteva pravico do lastne neprosojnosti. V nadaljevanju torej predstavljam niz pogledov t. i. intelektualcev tretjega sveta, ki so skušali formulirati družbeno teorijo z lastnega stališča, dobesedno eks-centričnega (razsrediščenega) glede na center epistemološke moči, ki (ne glede na geografsko mobilnost) ostaja na področju, ki se samodefinira kot zahod. Moj izbor je seveda samo tisto, kar pove že beseda – izbor, ne pa izčrpan predstavitev; vendar pa sem upoštevala tako različna jezikovna področja (anglofonsko, frankofonsko kot hispanofonsko) kot različne lokacije »svetovnega juga« (Indija, Afrika, Karibi, Latinska Amerika). Ujemanja in razlike bodo govorili sami zase.

Zgoraj povedano že navaja na misel z nenaključno deleuzovskim prizvokom, da je teorija – ne le postkolonialna, ampak vsakršna, pa ne teorija v

smislu teoretske dejavnosti, ampak teorija v smislu posameznega proizvoda te dejavnosti – vedno lokalna in funkcionalna, vedno v bistvenem prepletu s prakso: »Določena teorija je vedno lokalna, vezana na majhno področje, in lahko da jo je mogoče aplicirati na drugo, bolj ali manj oddaljeno področje [...] Praksa je skupek prehodov od ene teoretske točke k drugi, in teorija je prehod od ene prakse k drugi« (Deleuze in Foucault 288). Storimo še korak dlje: teorija ni le lokalna in funkcionalna, ampak strateška v smislu bahtinovske dialoške naravnosti (tukaj teoretskega) govora k naslovniku, umeščanja v njegovo obzorje, anticipiranja njegovih reakcij. Zato predstavljene poglede razumem ne kot medsebojno tekmujoče ali celo izključujoče se resnice, ampak – po predlogu Kwameja Anthonyja Appiaha – kot »produktivne načine branja« (68), ki jih gre izbrati vsakokrat znova glede na položaj in namen posameznega branja. (To pravzaprav le podvaja pomemben način teoretske produkcije v postkolonialni vedi, strateško izbiranje elementov iz drugih teoretskih tokov, paberkovanje – »bricolage«.)

## **Preludij: od avtentičnosti do métissage**

Zgodnje analize razmerij med zahodom in nezahodom temeljijo še na kolonialni binarni delitvi na diametralno nasprotna in nekompatibilna, navznoter homogeno razumljena svetova, »Evropo« in »Afriko« (ali »Indijo« ali karkoli že). Prvo stališče na visoki ravni refleksije zastopa npr. Ngũgĩ wa Thiong’o, ki se je v programskem spisu *Decolonizing the mind* leta 1986 deklarativno odpovedal pisanju v angleščini v prid gikujuja in svahilija. Ngũgĩjeva poanta je jasna: evropski jeziki nimajo v afriški literaturi kaj početi, saj izrekajo kulturno prevlado bivšega kolonizatorja, ravno te pa naj se Afrika otrese in se obrne k lastni kulturi. Vendar njegova literarna praksa izdaja bolj diferencirano stališče, saj je bilo eno njegovih prvih del v gikujuju (poleg kolektivnega dramskega projekta) roman, torej po mnogih teorijah ravno evropska oblika par excellence; avtor jo je seveda bistveno pre naredil, jo »oraliziral«, pri tem pa spet črpal tako iz lokalnega ustnega gradiva kot iz bibličnih vzorcev (Biblija je bila namreč eno redkih dostopnih pisnih del v gikujuju). Ngũgĩjev primer jasno opozarja na težavnost koncepta avtentičnosti in izbrisovanja vplivov kolonialne metropole. Pri tem je zanimiv in zgovoren razpor med njegovo teoretsko in pisateljsko dejavnostjo: teoretični poseg je strateško pomemben (v zgoraj orisanem smislu) kot radikalen poziv k prevrednotenju nezahodnih družb in njihovih izročil, ki naj uravnoteži še vedno trajajočo politično in kulturno podrejenost; pisateljski pa kaže že proizvod tega uravnoteženja, novo literarno obliko (angažiran roman v jeziku gikuju, oplojen z ustnim izročilom).

Gibanje *négritude* se je zasnovalo iz enake zahteve po avtentičnosti, a je vsaj v senghorjevski različici neopazno zdrknilo proti zagovarjanju *métissage* kot mešanja »najboljšega iz obeh svetov«, iz česar naj bi se razvila »univerzalna kultura«. Pojem mešanosti, povzet iz francoskega kolonialnega diskurza o rasah (podoben izvor ima pojem hibridnosti), je torej Senghor radikalno prevrednotil, mu obrnil vrednostni predznak – podobno, kot je *négritude* poprej že vrednostno preobrnila »črnskost«. »Smo kulturni mešanci [...] če čutimo kot črnci, pa se izražamo v francoščini, ker je francoščina jezik z univerzalnim poslanstvom.« (166) V tej izjavi, zapisani leta 1956, je še jasno razviden vpliv francoskega diskurza o francoščini in o francoskem »civilizacijskem« poslanstvu, ki ga Senghor okorno usklajuje z diskurzom *négritude* o »avtentični« (ahistorično razumljeni predkolonialni) Afriki. *Négritude* je, tako kot nekatere druge oblike (razširjenih) nacionalizmov in nativizmov, v času kolonialne Afrike in delno še po dekolonizaciji predstavljala izredno pomemben in vpliven poseg. Njena strateška vrednost v določenem zgodovinskem trenutku je nesporna, čeprav (ali tudi ker) je že zelo kmalu v Afriki zbudila močne polemike; a zgoraj začrtane esencialistične predpostavke, ki temeljijo na statičnem in ahistoričnem pojmovanju kulture, bistveno omejujejo njen domet in uporabnost za razbiranje medkulturnih odnosov. Kasnejši postkolonialni misleci so razvili veliko kompleksnejše pristope k tem vprašanjem, problematizirali tako evropski diskurz univerzalnosti kot koncept kulturne avtentičnosti in tako razprli nove načine za raziskovanje kulturnih identitet.

## **Homi Bhabha: hibridnost in mimikrija**

Začnimo s terminološkim oklepajem. Izraz hibridnost, ki se je najbolj uveljavil v anglofonski sferi, označuje »nastajanje novih transkulturnih oblik v kontaktnih območjih, ki jih je proizvedla kolonizacija« (Ashcroft *Key* 118). Klasičen primer je razvoj kontaktnih jezikov – pidžinov in kreolskih jezikov. V ohlapnejši rabi pa se hibridnost lahko nanaša na rezultate kulturnih izmenjav nasploh (ibid. 119). Vzporeden pojem v frankofonskih študijah je zgoraj omenjeni Senghorjev *métissage*; izraz je ostal izrazito ohlapien (označuje tako proces kot rezultat, tako križanje dveh natančno zamejenih entitet kot kontinuirano prehajanje). Tretji sorodni termin je kreolizacija (*créolisation*), ki jo je kot dinamično alternativo statični kreolskosti ali *métissage* (skrižanosti) predlagal Édouard Glissant, ki vztraja pri neskončni difrakciji (v nasprotju s homogenizacijo) identitet skozi kontinuirano vzajemno vplivanje: »Če na splošno definiramo *métissage* kot srečanje in sintezo med dvema različnima poloma, se nam kreolizacija

kaže kot neskončno mešanje [métissage], katerega prvine se množijo in katerega rezultante so nepredvidljive» (46).

Razpravo o hibridnosti so bistveno zaznamovali eseji Homija Bhabhe, ki so izhajali v osemdesetih letih (večina jih je zbranih v knjigi *The location of culture*).

Bhabhovo izhodišče je ambivalentnost kolonialnega odnosa (v psihoanalitičnem smislu; s tovrstnimi kategorijami je kolonialni odnos opisoval že Frantz Fanon): kolonialni subjekt niha med privlačnostjo in odporom do kolonizatorja, kolonizirajoči diskurz pa je tudi obenem degradirajoč, izkoriščevalski ter »očetovski«. Še pomembneje, in to je rdeča nit eseja »O mimikriji in človeku«, kolonizirajoča kultura se v koloniji skuša na poseben način podvojiti: proizvesti dvojnika, ki bo kar najbolje posnemal imperikalne vzore, ki pa bo obenem očitno manj vreden (Bhabha je ta paradoks povzel v krilatici »white, but not quite«): »Kolonialna mimikrija [je] želja po reformiranem, prepoznavnem Drugem kot *subjektu razlike, ki je skorajda isti, toda ne povsem*« (104). Težava je v tem, da se lahko po eni strani, če kolonialni drugi predobro »posnema«, če je mimikrija preveč uspešna, zabrišejo jasne meje, na katerih temelji kolonialna hierarhija; po drugi strani je zlasti iz različnih razlogov manj uspešno posnemanje nevarno blizu parodiji vladajoče kulture; oboje ogroža sam kolonialni red. (Ta torej za Bhabho že vsebuje kal lastnega propada.) Pri mimikriji kolonialne kulture gre torej za hibridne in ambivalentne pojave, potencialno subverzivne, čeprav ta potencial ni vedno (zavestno) izkoriščen. Pravzaprav je sam Bhabha temu potencialu v kasnejših spisih dajal večjo težo kot v že omenjenem, vprašanje pa seveda ostaja odprto.

Bhabha je torej razprl kompleksnejši pogled na »kulture posnemanja«. Mimikrija je hibridna praksa, ki jo je moč povezati (kot je naredil Bhabha) z bahtinovskim jezikovnim križancem, dvoglasno besedo, ki se ne glede na površinsko skladnost s kolonizatorjevim diskurzom oblikuje na drugačnem ozadju, kar bistveno spreminja njen smisel.<sup>3</sup>

V stiku s konkretnimi okoliščinami kolonij, kjer prehaja v prakso, s koloniziranimi domačini, ki jih je treba poznati, da bi jih lažje obvladovali (instrumentalizacija etnologije tako v francoskem kot v britanskem imperiju je znano dejstvo), pa se hibridizira tudi sam kolonialni diskurz, postaja različen od sebe samega in s tem negotov. V njem se torej tudi s te druge strani odpira možnost razgradnje in subverzije dihotomije, na kateri temeljijo kolonialne strukture moči. V zvezi s tem naj še enkrat opozorim na bolj ali manj eksplicitno prisotnost Bahtinove misli pri Bhabhi. Po Youngu je Bhabha Bahtinov namerni hibrid (križanec) »preoblikoval v dejaven moment izziva in odpora proti dominantni kolonialni oblasti ... in vsiljeni imperialistični kulturi odrekel ne le avtoriteto, ki jo je tako dolgo

vzdrževala s političnimi sredstvi in pogosto z nasiljem, ampak celo avtentičnost, ki si jo je sama pripisovala.« (nav. po Ashcroft *Key* 121)

V eseju »The Commitment to Theory« pa je Bhabha hibridnost postavil kot strukturno danost »kulture« kot take, tako da je ukiniel pojmovanje kulture kot zaokroženega koncepta empiričnega spoznavanja in s tem tudi osredotočenost na kulturno raznolikost (cultural diversity), namesto česar je v središče zanimanja postavil kulturno razliko (cultural difference), ki se razpira v vsakem dejanju izrekanja kulture.

Jezikovno razliko, ki oblikuje vsako kulturno dejanje, lahko predstavimo z običajnim semiotičnim opisom razcepa med subjektom propozicije (*énoncé*) in subjektom izjavljanja [...] Interpretacijski pakt ni nikoli preprosto dejanje komunikacije med Menoj in Tabo, ki ju imenuje trditev. Za proizvodnjo pomena morata ta dva položaja prečiti Tretji prostor, ki predstavlja tako splošne pogoje jezika kot posebno implikacijo izjave v performativni in institucionalni strategiji, ki se je »sama« ne more zavedati. Ta nezavedni odnos odpira dvoumnost v dejanju interpretacije. (*The Location* 36)

Ker »se vse kulturne izjave in sistemi vzpostavljajo v tem protislovnem in dvoumnem prostoru izjavljanja« (ibid.), so spekulacije o izvirnosti ali »čistosti« kultur nesmiselne. Kultura je vedno *že* hibridna: »Ne smemo pozabiti, da je prav ta »inter« – tanki rob prevajanja in barantanja [negotiation], ta *vmesni* prostor – tisto, kar nosi pomen kulture« (38). Ta teoretizacija kulture ima tudi močan političen naboj (ni naključje, da Bhabha v tem eseju navaja prav Frantza Fanona): razumevanje hibridnosti kulture omogoča, da »izstopimo iz politike nasprotij in postanemo svoji lastni drugi« (39).

Sicer pa Bhabha, prav tako na sledi francoskih poststrukturalistov, že samo identiteto subjekta razbira kot hibridno, v tem smislu, da se vedno vzpostavlja *vmes*, na sečišču družbenih (diskurzivnih) kategorij razreda, spola, rase ... Identiteta je torej že v zasnovi dialoška, je barantanje med temi različnimi kategori(zaci)jami, ki se lahko medsebojno dopolnjujejo ali pa so tudi v protislovju (cf. *The Location* 2): gre za prav bahtinovski trk glasov (diskurzov) v enem subjektu, v katerem se odigravajo družbene napetosti, bodisi med vladajočimi in potlačenimi diskurzi, pogosto pa tudi med več »manjšinskimi« pripadnostmi, ne da bi se te napetosti mogle »preseči« v kakršnikoli enoviti sintezi. Klasičen primer takšnega (postkolonialnega) subjekta, ki raziskuje svojo identiteto na križišču različnih kategorizacij in diskurzov, prihajajočih iz različnih smeri in z različnih pozicij moči v dani družbi, je literatura afroameriških pisateljic.



## Édouard Glissant: kreolizacija in poetika relacije

Martiniški pisatelj in filozof Édouard Glissant je misel o kreolizaciji v osemdesetih in devetdesetih letih razvijal v vrsti esejev od *Le discours antillais* do *Introduction à une poétique de la Relation*, pri čemer je prehajal od preiskovanja antilskih družbenokulturnih pojavov (zaznamovanih s posebno zgodovino izkoreninjenj, stikov in razvoja novih kulturnih praks in identitet) k širši teoriji kulturnih razmerij v sodobnem, postkolonialnem svetu z njegovimi neskončnimi, razpršujočimi procesi kulturnih srečevanj. Po Glissantu pravzaprav sploh ne moremo več govoriti o kulturnem mešanju (*métissages*), o talilnih loncih itd., ker ti koncepti predpostavljajo enotne, izključujoče se kulturne identitete; danes pa so vse kulture kreolske. Raznolik, mešan, hibriden izvor za Glissanta (za razliko od številnih drugih postkolonialnih avtorjev, zlasti starejših generacij) ni oziroma ne bi smel biti vir notranje razcepljenosti in shizoidnih mentalnih stanj; pač pa samo idejo »čistega« porekla obsoja kot škodljivo iluzijo.

Sodobni svet Glissant poimenuje Vse-svet (*Tout-monde*); zanj je bistveno zavedanje raznolikih kulturnih perspektiv, zaznamuje ga »to, kar imenujem imaginarij jezikov, se pravi prisotnost vsem jezikom sveta [la présence à toutes les langues du monde]. [...] Današnji pisatelj, celo tisti, ki ne zna nobenega drugega jezika, v procesu pisanja vede ali nevede upošteva obstoj teh jezikov okrog sebe. Ne moremo več pisati nekega jezika na enojezičen način. Prisiljeni smo upoštevati imaginarije jezikov« (nav. po Gauvin 11). Če je ta zavest soprisotnosti jezikov in imaginarijev posebej ostra in problematična v prostorih, kakršni so karibski, ki jih zaznamuje »sestavljen jezik« (*langue composite*) ali različna razmerja dominacije jezikov, je vendarle prav to tisto, kar je po Glissantu splošno značilno za sodobni svet (v tem se stika z Bahtinovo mislijo o novi kulturni in jezikovni zavesti, zaznamovani z »dejavnim večjezičjem«). Iz dialogiziranega položaja jezikovnih praks v njem je izpeljal poetiko, ki naj bi kar najbolj ustrezala temu novemu položaju.

V teh pogojih nastaja literatura, ki je ali vsaj naj bi bila v izrazito dialogškem odnosu do drugega ali drugih (a spomnimo se na Bahtinovo zelo relevantno zapažanje ob razvojni liniji »monološkega romana«, da zavest drugih jezikov lahko deluje tudi v smeri zavestnega izganjanja le-teh iz teksta). Prav pojem drugega oziroma njegove »neprosojnosti« (*opacité*) pa je v središču Glissantove »poetike relacije«, ki je prav toliko estetika kot etika. Še bolje, ti dve se zlivata v središčnem pojmu neprosojnosti drugega oziroma sprejemanja drugega v njegovi neprosojnosti; nujen protipol tega sprejemanja je seveda terjanje pravice do lastne neprosojnosti. Kritika »prosojnosti« (*transparence*) je ena ključnih točk Glissantove misli:



»prosojnost je za Glissanta povezana s tako imenovano univerzalnostjo, ki jo je Zahod vedno uporabljal kot izgovor za to, da ni priznaval izvirnosti drugih ljudstev« (Durix 163). Namesto tega se zateka h kopičenju kot najprimernejši tehniki za razgrinjanje razsute realnosti različnega (le Divers). Namesto negibnega enega, esence, in sintetizirajoče težnje k transcendenци torej stopa v ospredje horizontalna »relacija«,<sup>4</sup> dinamično razmerje med sestavnimi deli heterogene, odprte, nikoli do konca zaobjemljive in totalizabilne celote. Glissant je v izrecnem dialogu z Deleuzovim in Guattarijevim konceptom rizoma oziroma »rizomske misli«, ki je obenem kritika idej izvora, finalnosti in transcendence.

S kritiko prosojnosti je povezana tudi kritika literarnega realizma, saj »vsaka mimezis predpostavlja, da je to, kar je predstavljeno, 'resnična realnost'« (nav. po Durix 164). Toda razumevanje »resničnega« je ravno neizogibno reducirajoča in prisvajajoča gesta, torej gesta nasilja, za-jemanja (com-prendre), ki ji Glissant išče alternativo v odprti, participirajoči gesti so-dajanja (donner-avec). Edino razumevanje, ki je po Glissantu lahko veljavno, je zato razumevanje razmerij, ne vsebin elementov (kultur), ki so v razmerju: »Neprosojnosti lahko soobstajajo, tvorijo sotočja, preplete, kjer resnično razumevanje zadeva teksturo tkiva, ne pa narave komponent. Odreči se, morda začasno, tej stari obsedenosti s tem, da bi prodrli do srži te narave [...] takšno gibanje [...] se ne bi sklicevalo na Človeštvo, ampak na zmagoslavno divergentnost človeštev« (204). Človeštvo z veliko začetnico je seveda Človeštvo, kot ga definira zahodna metafizika, v univerzalno odet evropski človek: »Posplošujoča univerzalnost je vedno etnocentrična.« (131) V neprekinjenem in neskončnem procesu kulturnih izmenjav vznikajo vedno nove (heterogene in dinamične) identitete, katerih paradigma so Glissantu karibske identitete, izražene v fluidnih, nikoli sistematiziranih kreolskih jezikih.

V svoji zahtevi po nehierarhiziranem sopostavljanju kultur oziroma kulturnih komponent se Glissantova misel stika s teorijo in prakso magičnega realizma, ki ji je blizu tudi njegovo privilegiranje poetike kopičenja – poimenuje jo globalizirani barok, in tudi v hispanoameriških diskurzih o magičnem realizmu je že od Carpentierja naprej prisoten koncept baročnosti. Tudi ni naključje, da je precej pozornosti namenil vstopu kreolskih in drugih »neliterarnih« jezikov v prostor pisane književnosti, kar hkrati pomeni vstop govornjene besede in ustnih (literarnih) oblik, ki razklenejo »univerzalizirajočo sled Enega«, h kateri se po Glissantu nagiba pisana beseda. To »mešanje« (métissage) pa je pravzaprav le eden od vidikov »sprave« med »vrednotami civilizacij pisane besede in dolgo zaničevanimi tradicijami ustnih ljudstev« (nav. po Durix 169), ki naj bi se izkazovala v umetniških oblikah, ki spajajo besedo, glasbo in gib.

## Magični realizem kot dialog kulturnih hermenevtik v tekstu

Definicije magičnega realizma (pod to oznako zajemam niz sorodnih pojmov, za katere v slovenščini ni ustrezno diferenciranih prevedkov: *realismo maravilloso* in *realismo mágico*, *réalisme merveilleux*, *magic*, *magical* in *marvellous realism*) so sicer zloglasno izmuzljive, tudi zato, ker je izraz obtežen z različnimi idejnimi in estetskimi agendami, poleg tega pa še s povsem tržnimi nagibi (magični realizem kot blagovna znamka, zaradi česar se je raba besede raztegnila že do nesmisla). Tu me zanimajo tista pojmovanja magičnega realizma, ki se osredotočajo na ta žanr kot mesto srečanja različnih kulturnih tekstov (rajši kot na status nadnaravnih elementov in na razmejevanje s fantastičnim, ki ostaja znotraj evropskega diskurza o realnem). Po Jeanu-Marcu Mouraju naj bi »obračanje k nadnaravnemu, tipično za magični realizem, omogočalo poudariti neprevedljivo kulturno svojkost [...] Literarna uporaba nadnaravnega (ki je lahko preprosto uporaba drugačne hermenevtike) izraža delno neprosojnost neke kulture, trenutek, ko se zahodni pristop izkaže za pomanjkljivega« (158). S tega gledišča naj bi magični realizem problematiziral koncepta realnega in literarnega realizma skupaj s predpostavkami racionalne linearne pripovedi, to pa tako, da jih postavlja v dialog in jih osvetljuje z nezahodnimi kulturnimi perspektivami in besedilnimi oblikami (o tem gl. Ashcroft *Key* 133).

Podobno Jean-Pierre Durix opozarja na potrebno reinterpreteracijo samega pojma realnosti in realizma in s tem tudi pojmovanja mimezis. To vprašanje se s posebno ostrino zastavlja tam, kjer pisatelj in bralec ne delita istega sistema kulturnih referenc: kako torej določiti, kaj je »real(istič)no«? In kako učinkuje »uvožena« literarna zvrst, kakršna je roman, npr. v Afriki, ki je poznala povsem druge načine literarnega predstavljanja »realnosti«? To je vedno vprašanje konvencije; t. i. magično je glede na kulturni kontekst lahko (in pogosto je) način, kako ljudje konstruirajo svojo realnost. Zato je haitijski pisatelj Jacques-Stephen Aléxis lahko magični realizem definiral kot podzvrst socialnega realizma, ki »v svoji haitijski obliki sledi istim ciljem,« pri tem pa upošteva senzibilnost Haitijcev, da jim lahko bolje spregovori (nav. po Ashcroft *The post-colonial* 148). Tudi Gabriel García Márquez je v svojih romanih trdno zavezan družbenozgodovinski izkušnji Latinske Amerike, le da za njeno predstavljanje uporablja drugačna sredstva kot klasični evropski realizem; v svojem govoru ob prejetju Nobelove nagrade, »La soledad de America Latina«, je posebej izpostavil pomanjkanje primernih literarnih interpretacijskih shem za družbeno okolje, v katerem ustvarja (»nimamo konvencionalnih sredstev, s katerimi bi svoje življenje naredili verjetno«), in njegov literarni razvoj zaznamuje prav težnja k proizvajanju le-teh.

V postkolonialnem kontekstu se literarna konstrukcija realnosti največkrat dogaja glede na dva niza kulturnih referenc; pri tem pisatelji magičnega realizma interpretacijo realnosti, kot jo ponuja dominantni (zahodni) diskurz, soočajo z alternativnimi interpretacijami – tistimi, ki jih je kolonialni logos potlačil. Pri tem ne gre za nadomeščanje enega sistema z drugim, ampak za sopostavljanje tujih si, nekompatibilnih sistemov. Toda kot opozarja Durix, »celo figura oksimorona nemara ustreza samo percepciji zahodnega kritika [...] kar se lahko outsiderju zdi kot figura, ki je blizu oksimoronu, je za insiderja prav lahko popolnoma naravno – čeprav v primeru pisateljev, ki imajo zahodno izobrazbo, nič ne more biti tako enostransko preprosto« (82).

Še več, ti pisatelji, ki – dodajmo – so pogosto migranti (Rushdie, Okri) in ki so povrh vsega predkolonialno kulturo lastne dežele pogosto spoznavali po ovinku preko etnologije, lahko celo pretirano poudarjajo tradicionalne prvine (pretirano glede na njihovo dejansko vlogo v dani kolonialni družbi). Po Durixu »multikulturalizem lahko včasih za pisatelja postane nekakšen način maščevanja nad zahodnim bralcem, tako da si pripíše ekskluzivno polje vednosti« (87). Do podobnih sklepov je prišel tudi David Caron, ko je – sicer s pomočjo Glissantovega pojma neprosojnosti kot literarne strategije – analiziral roman *Les soleils des indépendances* Ahmadouja Kouroume.

Stephen Slemon pa je v temeljnem eseju »Magic realism as postcolonial discourse« tovrstne poglede artikuliral s sklicevanjem na Bahtinovi kategoriji dialoščnosti in polifonije: »V magičnem realizmu je ta boj [različnih družbenih glasov] predstavljen v jeziku pripovedi, ki v ospredje postavlja dva nasprotujoča si diskurzivna sistema, ne da bi kateri od njiju drugega lahko podredil ali zajel vase. To vzdrževanje nasprotja onemogoča zaključeno interpretacijo, do katere bi prišlo s pritegnitvijo besedila v uveljavljen sistem reprezentacije« (410). Ta tip pripovedi dramatizira postkolonialni »dvojni vid« oziroma »povzema dialektični boj v jeziku, dialektiko med »kodi prepoznavanja«, vsebovanimi v podedovanem jeziku [kolonialne metropole], ter tistimi zamišljenimi, utopičnimi in v prihodnost naravnanimi kodi, ki težijo k jeziku ekspresivnega, lokalnega realizma in k sistemu »izvirnih odnosov« s svetom.« (411)

Nehierarhizirano sopostavljanje v magičnorealističnem tekstu relativizira vse prisotne (literarne ali v literaturo transponirane) diskurze o realnem, ki se izkažejo za nezadostne za kompleksno, protislovno, mnogotero realnost postkolonialne izkušnje. »Večglasna estetika magičnega realizma«, kot jo je prav tako bahtinovsko označil Moura, se tako izkaže za posebej primerno za literarno artikulacijo hibridnih postkolonialnih zgodovin in identitet.

## Ato Quayson: interdiskurzivnost

Nekoliko drugače se je prisotnosti in funkcije lokalnega kulturnega »teksta« v postkolonialnem literarnem besedilu lotil ganski teoretik Ato Quayson. Tekst postavljam v narekovaje zato, ker je sam Quayson problematiziral tekstualistično razbiranje kulture in vztrajal pri tem, da

semiotika kulture ne zahteva vedno predhodne tekstualizacije. To je še posebej relevantna premisa v splošnem kontekstu domačinskega [indigenous] fonda, za katerega lahko rečemo, da ga sestavljajo ne le reprezentativni ustni in zapisani teksti, ampak tudi motivi, simboli, obredne geste in celo neizrečene predpostavke. Zato je koristno, če pojem intersemiotičnega razmerja med sistemi, ki pri uporabi izraza intertekstualnost ostaja impliciten, prenesemo na novo področje, ki ne bo privilegiralo fizičnega teksta kot takega. (16)

Quayson je tako na zanimiv način reaktiviral klasično vprašanje ustne kulture, ki vključuje »sedimentacijo mitov in ritualov, ustno literaturo nasploh, ter samo ustno strukturo kot nelinearno oziroma kot digresivno in ciklično« (Jeffs »Od post.« 86), pa tudi sekundarno ustnost množičnih medijev. Za razmerja med literarnim besedilom in tradicionalnimi kulturnimi vsebinami in oblikami, iz katerih črpa, je Quayson predlagal termin interdiskurzivnost. Pri tem je izhajal iz Kristevinega koncepta transpozicije med semiotičnimi sistemi (termin, s katerim je sama nadomestila zgodnejšo intertekstualnost), da bi poudaril razmerje med različnimi sistemi vednosti (diskurzi) v danem besedilu. Realizem je le en od takšnih diskurzov, konvencija predstavljanja realnosti; Quayson se tu izrecno sklicuje na Frowa: »Reprezentacija »realnega« je intertekstualno nanašanje na oblike kulturne avtoritete; kar imamo za samoumevno realnost, so kodi kulturne in literarne konvencije« (nav. po Quayson 15).

Ko Quayson govori o diskurzu, je pri tem poudarek na diskurzu kot sistemu vednosti oziroma reprezentacije, ne toliko na kompleksu vednosti in *moči* (kar pa seveda ostaja v ozadju kot vprašanje, kdo oblikuje (samo)reprezentacije neke skupnosti); če nigerijsko književnost obravnava kot strateško literarno formacijo, ki jo izrecno povezuje s Saidovo teoretizacijo orientalizma, pa pri tem koncept vednosti kot volje do moči, na katerem temelji Saidova analiza, nadomešča z »voljo do identitete« (17).

Quaysonova misel se giblje v tesni bližini poprej predstavljenih pojmovanj magičnega realizma. Verjetno se je temu izrazu – ki se sicer rutinsko uporablja vsaj za opus Bena Okrija, katerega analiza predstavlja pomemben del njegove študije – nalašč izognil zaradi zgoraj omenjene pomenske izpraznjenosti. Vendar ima Quaysonov predlog še eno prednost, namreč to, da je izraz širši, obenem pa manj homogenizirajoč kot beseda »magično«, poleg tega pa ne vsebuje implikacije, da obstaja nekaj realnega in nekaj, kar

to ni: govori samo o diskurzih, o interpretacijah (konstrukcijah) družbene realnosti, ki se srečujejo v tekstu.

Poleg tega je Quayson mobiliziral bourdiejevski pojem strategije, kar mu je omogočilo, da je raziskoval tako aktivni dialog avtorjev z nekim izročilom, ki ga uporabljajo glede na lastne cilje, vsakokrat drugače glede na trenutno stanje v dani literaturi, kot tudi dialog teh avtorjev med seboj, ne pa elementov izročila kot kvazietnološkega dokumenta. Tako je na primeru spreminjajočih se aktualizacij jorubskega izročila v nigerijski književnosti izdelal uporaben metodološki prijem za pisanje postkolonialnih literarnih zgodovin, katerih »zgodba« ne bi bila vezana na kategorije zahodne literarnozgodovinske periodizacije, ampak bi sledila dinamiki (literarnih) identitarnih strategij v vedno drugačnih zgodovinskih okoliščinah, ki merijo tako na samoreprezentacijo (skupaj s kritiko – v pozitivnem smislu – poprejšnjih samoreprezentacij) postkolonialne družbenopolitične skupnosti kot na »projekcijo veljavne identitete navzven, na globalno prizorišče« (17).

\*\*\*

Če sem se zavezala inkonkluzivnosti dialoga, na koncu seveda ne more stati sintetizirajoča gesta. Naj dodam samo še dve opombi.

Prva se tiče še enega pomena prav te naslovne besede, »dialoga«: tovrstno povzemanje in prevajanje teorij se samo po sebi godi dialoško, v dvoglasni besedi, razumljeni spet prav po bahtinovsko. Vsakokrat dve stališči, dva naglasa in, dodajmo temu, dva različna položaja med silnicami kulturnih, intelektualnih in političnih razmerij; in po drugi strani prenos v drugačen slovenski kontekst, kjer bi ti posegi že v svoji izvorni obliki zazveneli povsem drugače. Upam, da nujna hibridizacija in preokrenitev tako posredovanih diskurzov ni zameglila, ampak jih, nasprotno, ponudila v razmislek skupaj z možnostjo reaktivacije v tem novem kontekstu.

To vodi k drugi opombi, ki se tiče umeščenosti pišoče (in bralca) glede na predmet zanimanja pričujočega spisa. Ta položaj se mi zdi zanimiv, ker se izmika binarnemu nasprotju bivši kolonizator/bivši koloniziranec ali zahod/nezahod. Za njegovo oznako si bom izposodila kar formulacijo Nataše Hrastnik, ene od pionirk zanimanja za postkolonialne literature v slovenskem prostoru:

Nisem afriškega porekla in ne prihajam z »Orienta«. Izhajati iz prve, bolj privilegirane polovice binarnega para, »Okcidenta«, Zahoda, »kolonialne« Evrope in hkrati prihajati iz manj privilegiranega dela Evrope, z »obrobja« Balkana, ki ima prav tako podobo deprivilegiranosti, politične nestabilnosti, periferije Zahodni Evropi, nudi hkratnost bolj privilegiranega identitetnega izhodišča Evropejke v razmerju do Afrike ter manj privilegiranega izhodišča Vzhodnoevropejke v razmerju do Zahodne Evrope. (8)

Sama bi temu razmisleku o položaju slovenskega raziskovalca/bralca kot evropskega drugega Evrope, ki omogoča hkrati distanco in (kolikor je ta položaj reflektiran, ne pa – kot pogosto je – potlačen) empatijo do drugih nedominantnih književnosti, dodala še en zavoj. Dekolonizacija evropske/zahodne misli, ki jo postkolonialna teorija opravlja na obeh straneh – tako na zahodu kot v nezahodnih svetovih – ima v Sloveniji, z njeno mlado, postimperialistično (posthabsburško<sup>5</sup>), vzhodnoevropsko, periferno (glede na evroameriške razvojne silnice), postsocialistično literaturo, drugačne implikacije kot v Veliki Britaniji ali Franciji, s katerima sicer deli položaj v Evropi.<sup>6</sup> Tako so postkolonialna veda in postkolonialne književnosti eno tistih področij, ki lahko s svojimi specifičnimi osvetljavami pripomore k prenovljenemu (samo)razumevanju literarnega dogajanja na našem domačem terenu ter k zavedanju novih afiliativnih možnosti – ali prenovi starih: spomnimo se na nanagloma pozabljeno gibanje neuvrščenih in njegovo odlično literarno posledico, zbirko *Mostovi Pomurske založbe*. Ta »lokalni« cilj je kot druga plat medalje seveda spet bistveno povezan z »globalnim«, ki se nanaša na manj (zahodno)evrocentrično obremenjeno branje drugih kultur in njihovih književnosti.

Lahko si torej zamislim neprosojnost drugega zame, ne da bi mu očital svojo neprosojnost zanj. Ni treba, da bi ga »dojemal« [que je le »comprenne«], zato da bi čutil najino vzajemnost, da bi z njim gradil, da bi ljubil to, kar dela. Ni treba, da bi skušal postati drugi (postati drugačen) niti da bi ga »napravil« po svoji podobi [...]

Splošno pristajanje na partikularne neprosojnosti je najpreprostejši ekvivalent nebarbarstva. (Glissant 207–209)

Torej tistega spoznavnega stališča, ki ne temelji več na volji do resnice kot volji do moči, ampak na volji do vstopanja v nehierarhizirano izmenjavo partikularnih resnic.

## OPOMBE

<sup>1</sup> Bahtin je resda evropski teoretik; a (slovanska) vzhodna Evropa se je vzpostavljala kot Drugi (implicitno: zahodne) Evrope, kot obrobje Evrope, ki to ni povsem; poleg tega sta tako carska Rusija kot njena naslednica Sovjetska zveza imperalni politični tvorbi, ki sta vladali zelo širokemu nizu v veliki meri azijskih družb, mnogih od njih islamiziranih. Relevantnost Bahtinovega dela za postkolonialne študije ni le naključna; spomnimo še na izrazito politične konotacije njegove kritike monološkosti.

<sup>2</sup> Za uporaben uvod gl. tematski sklop *Slavljenje hibridnosti* v reviji *Literatura* (143–144). Širši, čeprav še vedno nujno shematičen pregled prihaja z *Zbornikom postkolonialnih študij* (ur. Nikolai Jeffs; v času pisanja članka je zbornik še v fazi priprave).

<sup>3</sup> S tem se skladajo npr. ugotovitve Jánosa Riesza (ki sicer ne mobilizira pojma mikrijne) pri analizi recepcije zgodnjih afriških frankofonskih romanov: »Celo če se delo

afriškega avtorja navidezno v ničemer ne razlikuje od kolonialnega dela, ime afriškega avtorja vzpostavi drugačno bralno pogodbo« (122). Že samo ime na platnici zadošča, da spremeni (prenaglas) pomen romana kot izjave. Splošneje gledano bi se pojem mimikrije lahko izkazal kot uporaben krojni termin za različne pojave prevzemanja oblik, tem itd. iz kolonizirajoče literature.

<sup>4</sup> Tudi Edward Said privilegira horizontalne povezave s sodanm kontekstom, ne vertikalnih (časovnih). O tej prostorski, geografski postavitvi problematike družbene zgodovine in realnosti (pri Saidu predvsem problematike imperializma), ki se navdihuje mdr. pri Gramsciju, govori tudi njegova znamenita formula »prekrivajoča se ozemlja, prepletajoče se zgodovine«. Takšna konceptualizacija razmerij med družbami ukinja os »zgodovinskega napredka«, na kateri se razvrščajo tako problematični, a vsakdanji pojmi kot »primitivno«, »prvinsko«, »predmodernno«, ki zagrinjajo dejansko sočasnost, sopostavljanje in interakcijo tako označenih pojavov ter implicirajo usmerjenost zgodovine in njeno posvetno transcendenco v obliki enoznačno (evropsko) določenega »razvoja« oz. »napredka«. Cf. tudi v uvodu navedeni Bhabhov razmislek o prevratniški erupciji novega na mestu razmejivne in kontakta.

<sup>5</sup> Nastalo v okoliščinah, zaznamovanih s kulturno in jezikovno politiko habsburškega imperija ter z izmenjavo med njegovimi slovanskimi periferijami.

<sup>6</sup> Več o tem gl. v Borut Brumen in Nikolai Jeffs: »Afrike« ter Nikolai Jeffs: »Od postkolonializma do postsocializma«.

## LITERATURA

- Allen, Graham. *Intertextuality*. London in New York: Routledge, 2000.
- Appiah, Kwame Anthony. *In my father's house: Africa in the philosophy of culture*. New York in Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Ashcroft, Bill, Gareth Griffiths in Helen Tiffin. *Key concepts in post-colonial studies*. London in New York: Routledge, 1998.
- — —. *The Empire writes back*. 2. izd. London in New York: Routledge, 2002.
- — —. (ur.). *The post-colonial reader*. 2. izd. London in New York: Routledge, 2006.
- Bahtin, Mihail. *Teorija romana: izbrane razprave*. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1982.
- Bahtin, Mihail. *The dialogic imagination*. Austin: University of Texas Press, 1981.
- Bhabha, Homi K. »O mimikriji in človeku: ambivalenca kolonialnega diskurza.« *Literatura* 143–144 (2003): 103–114.
- — —. *The location of culture*. London in New York: Routledge, 1994.
- Bowers, Maggie Ann. *Magic(al) realism*. London in New York: Routledge, 2004.
- Brumen, Borut in Nikolai Jeffs. »Afrike.« *Časopis za kritiko znanosti* 204/205/206 (2001): v–xxvii.
- Caron, David. »Pour une poétique de l'opacité: Ahmadou Kourouma, Édouard Glissant et l'espace de la Relation francophone.« *Revue canadienne de littérature comparée* 3–4 (1998): 348–362.
- Carpentier, Alejo. »On the marvelous real in America.« *Magical realism: theory, history, community*. Ur. Lois Parkinson Zamora in Wendy B. Faris. Durham in London: Duke University Press, 1995. 75–88.
- — —. »The baroque and the marvelous real.« *Magical realism: theory, history, community*. Ur. Lois Parkinson Zamora in Wendy B. Faris. Durham in London: Duke University Press, 1995. 89–108.
- Deleuze, Gilles in Michel Foucault. »Les intellectuels et le pouvoir.« *L'île déserte et autres textes: textes et entretiens 1953–1974*. Gilles Deleuze. Pariz: Éditions de minuit, 2002. 288–298.



- Durix, Jean-Pierre. *Mimesis, genres and post-colonial discourse: deconstructing magic realism*. Houndmills, Basingtoke, Hampshire in London: Macmillan Press, 1998.
- Gauvin, Lise. *L'écrivain francophone à la croisée des langues: entretiens*. Pariz: Karthala, 1997.
- Glissant, Édouard. *Poétique de la Relation*. Pariz: Gallimard, 1990.
- Hrastnik, Nataša. *Oblikovanje identitete v literaturi afriških in ameriških pisateljic*. Doktorska disertacija. Ljubljana, Filozofska fakulteta, 2002.
- Jeffs, Nikolai. »Od postkolonializma do postsocializma.« *Literatura* 143–144 (2003): 80–102.
- — —. (ur.). *Zbornik postkolonialnih študij*. Ljubljana: Založba Krtina (v pripravi).
- García Márquez, Gabriel. »La soledad de America latina.« *Nobelprize.org* ([http://nobelprize.org/nobel\\_prizes/literature/laureates/1982/marquez-lecture-sp.html](http://nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1982/marquez-lecture-sp.html)).
- Moura, Jean-Marc. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Pariz: PUF, 1999.
- — —. »Sur quelques apports et apories de la théorie postcoloniale pour le domaine francophone.« *Littératures postcoloniales et francophonie*. Ur. Jean Bessière in Jean-Marc Moura. Pariz: Honoré Champion, 2001. 149–167.
- Quayson, Ato. *Strategic transformations in Nigerian writing*. Oxford: James Currey in Bloomington: Indiana University Press, 1997.
- Riesz, János. »Littérature coloniale et littérature africaine: hypotexte et hypertexte.« *Les champs littéraires africains*. Ur. Romuald Fonkoua in Pierre Halen. Pariz: Karthala, 2001. 115–134.
- Said, Edward W. *Oblasti povedati resnico*. Ljubljana: Založba /\*cf, 2005.
- Senghor, Léopold Sédar. *Œuvre poétique*. Pariz: Seuil, 1990.
- Slemon, Stephen. »Magic realism as postcolonial discourse.« *Magical realism: theory, history, community*. Ur. Lois Parkinson Zamora in Wendy B. Faris. Durham in London: Duke University Press, 1995. 407–426.
- Young, Robert J. C. *White mythologies: Writing history and the West*. New York: Routledge, 2004<sup>2</sup>.

## Post-colonial Dialogues

Key words: postcolonial studies / hybridity / dialogism / creolization / magical realism

An important line of reflection and exploration in postcolonial studies deals with intercultural dynamics in the contemporary, post-colonial world, which is marked by power relations (economic, political, cultural) between the 'West' and various regions of the 'Third World'. The paper presents some key theoretical perspectives on phenomena and identities (mostly, but not exclusively, literary) emerging in so-called postcolonial spaces, which can be characterized as hybrid or dialogic. These perspectives open up a plural, decentered space where non-western cultural experience can be described, a space no longer determined by European categories disguised as universal; for while the meeting with European 'modernity' has vitally influenced non-western experience – beginning with the colonial rupture of history – its results are irreducible to this 'modernity'. The paper concentrates, therefore, on possible ways of approaching the cultural Other, the dynamics among cultural codes (literature being among the privileged sites of these dynamics), and the production of identities in a given historical situation.

Maj / May 2007