

# Epistemologija, ideologija in književnost: radikalni konstruktivizem, dekolonialne študije in književnost severnoameriških staroselcev

Špela Virant

Filozofska Fakulteta Univerze v Ljubljani, Aškerčeva 2, SI-1000 Ljubljana  
spela.virant@ff.uni-lj.si

*Članek raziskuje razmerja med ideologijo in epistemologijo ter njihov odraz v književnosti. Teoretsko se opira na teorije radikalnega konstruktivizma, predvsem na dela Heinza von Foersterja, ter na dekolonialne študije, kakor so jih razvili Walter Mignolo, Santiago Castro-Gómez in drugi. Literarni primeri so izbrani iz del sodobne književnosti severnoameriških staroselcev, ker prav njihova literarna in literarnovedna dela najnazorneje tematizirajo tu obravnavano problematiko. Osrednja teza izhaja z ene strani iz konstruktivistične predpostavke o svobodni izbiri epistemologije in z druge strani iz ugotovitve dekolonialnih študij, da je ta svoboda ideološko omejena v konkretnih zgodovinskih okoliščinah. Povezava obeh teorij omogoča sklep, da epistemologija zunanjega opazovalca spodbuja in legitimira kapitalizem in kolonializem, ta pa ga, ko sta vzpostavljena, vsiljujeta podrejenim in izkoriščanim. Epistemologijo udeleženi, kakor se kaže v izbranih literarnih primerih, lahko v tem kontekstu razumemo kot obliko upora proti hegemonialni epistemologiji.*

Ključne besede: literatura in ideologija / epistemologija / radikalni konstruktivizem / dekolonialne študije / ameriška staroselska književnost / Silko, Leslie Marmon / Alexie, Sherman / Momaday, N. Scott

Leta 1791 je Anton Tomaž Linhart v drugem delu *Poskusa zgodovine Kranjske*, v poglavju o značaju naroda, opozoril na problem opazovalca. Kadar so bili Kranjci sami, »so bili zelo ljubeznivi, poljubljali in objemali so se« (78). Do tujcev, zlasti do Nemcev, pa so nezaupljivi: »Svoje stare navade skrivajo vsakemu tujcu s pobožno skrbnostjo; težko bo kdaj kakemu Nemcu uspelo, da bi jih videl v njihovi čisti, pravi luči«

(77). Do zemljiških gospodov, tlačiteljev, so sovražni, ti pa jim očitajo maščevalnost in druge negativne lastnosti. Linhart nato odločno zavrne takšne očitke s trditvijo, ki ji nameni svoj odstavek, a je niti ne uvede niti ne pojasnjuje: »Lokavost, zvižaja, prepirljivost so napake njihovih usod, ne pa naroda« (77). Linhart tu opozarja na epistemološki problem, da svet dojemamo drugače, kadar smo njegov del, in spet drugače, kadar ga gledamo od zunaj. Pri tem ne gre zgolj za vprašanje perspektive o nečem, kar je vedno identično. Vedénje Kranjcev se dejansko spremeni, kadar jih kdo opazuje, značaj spremembe pa je v veliki meri odvisen od družbenega in političnega statusa opazovalca. Linhart sicer ne eksplicira kavzalne povezave, jo pa implicira s sosledjem pripovednih opisov in kategoričnih izjav: tujci, Nemci, doživljajo Kranjce kot nezaupljive in sovražne zato, ker jim s svojim gospostvom krojijo usodo in jih sami silijo v nezaupljivost in sovraštvo. Poleg tega lahko ta Linhartov zapis beremo tudi kot komentar na sporno vprašanje o spoznavnosti drugega/tujega. Zatiralec v tem primeru ne more spoznati zatiranega – tudi če bi bilo takšno spoznanje načelno mogoče in če bi zatiralca to sploh zanimalo –, ker se ta skriva njegovemu pogledu. To nezaupljivo skrivanje pa ni le domislica komediografa, temveč ena redkih možnih oblik upora proti kolonialistom v času njihove popolne premoči, ki jo Linhart kot tako prepozna, a je ne denuncira.

Nekaj desetletij kasneje v delu *Popis navád in sadershanja Indijanov Polnozhbne Amerike* (1837)<sup>1</sup> Friderika Ireneja Barage naletimo na podoben problem opazovanja, vendar tokrat z drugačne perspektive. Baraga kot zunanji opazovalec, tujec, opisuje značaj severnoameriških »Indijanov« in ugotavlja, »de imajo Indijani le malo dobrih, veliko pa slabih laftnost« (41), med katerimi sta poleg lenobe in nagnjenosti k pijančevanju predvsem maščevalnost in »potuha« (40), torej lastnosti, precej podobni tistim, ki jih po Linhartovem poročilu gosposki tujci pripisujejo Kranjcem. V predgovoru Baraga pojasni, da se je v šestih letih bivanja v Ameriki naučil angleškega jezika in nabral dovolj izkušenj, da se lahko opira na angleške vire o »Indijanih« in more tudi kaj svojega »perdjati« (s. p.). Ta podatek je dragocen, saj dopušča domnevo, da je Baraga, kot predstavnik ekspanzivne evropske kulture sicer tudi sam v privilegiranem položaju, ob študiju angleških virov privzel pogled angleških kolonialistov. Virov ne navaja in le redko se kritično distancira od tujih mnenj, kakor na primer z ugotovitvijo, da »Indijani« nimajo polti bakrene barve, temveč so take »farbe« kot »Lahi ali Hrovatje« (33). Šele po dveh desetletjih bivanja v Ameriki se je

<sup>1</sup> Jožica Narat ugotavlja, da je prevajalec izvirnika, ki je izšel istega leta, Jožef Kek (prim. Narat 251–266).

Baraga z objavo očipvejske<sup>2</sup> slovnice in slovarja distanciral od prevladujoče prakse prisilne anglizacije, ki se je dokončno uveljavila po porazu ameriških staroselcev ob koncu 19. stoletja.

Delo *Ancient Society* (1877) ameriškega antropologa Lewisa Henryja Morgana kaže, kako se je v desetletjih, ki so sledila, v antropologiji uveljavil strogo znanstven diskurz, katerega domnevna objektivnost in nevtralnost se med drugim utemeljuje na izključno zunanjem opazovalcu, ki ne dovoljuje menjavanja med zunanjo in notranjo perspektivo, kakršno je še poznal Linhart, ali pridajanja lastnih mnenj v prvoosebni obliki, kakršnega najdemo pri Baragi. Na tej »epistemologiji ničelne točke« (Mignolo, »Epistemic« 159)<sup>3</sup> se vzpostavi evropska »epistemološka hegemonija« (Castro-Gómez 287), ki jo kritično osvetljujejo avtorji dekolonialnih študij. Te so se v preteklih letih razvile zlasti v Latinski Ameriki in izhajajo iz teze, da kolonializem ni izginil (in se zato tudi distancirajo od postkolonialnih študij), temveč se je v postmoderni dobi zgolj ustrezno reorganiziral (prav tam).

Sobivanje različnih načinov proizvodnje in posredovanja znanja je ukinjeno, ker se zdaj vse oblike človekovega znanja razvrščajo po eni epistemološki lestvici od tradicionalnega k modernemu, od barbarizma k civilizaciji, od skupnosti k individuu, od orientu k okcidentu. (Castro-Gómez 287)

Eno takšnih lestvic, ki razvoj človeka razsloji od najnižje oblike divjaštva prek barbarizma do civilizacije, najdemo v omenjenem Morganovem delu (prim. 12). Morgan v tej odmevni študiji, ki je izšla štiri desetletja po Baragovi študiji o »Indijanih« in katere obsežen del je posvečen natančnemu opisu zapletenega ustroja irokeške družbe, ne zavzame le »ničelne točke« objektivnega, zunanjega opazovalca, temveč kot glavni kriterij svoje lestvice civiliziranosti določi »nadvlado človeštva nad zemljo« (ix), s tem pa človeka in zemljo loči ter ju postavi v temeljno opozicionalno in potencialno hierarhično razmerje. Razmerje zunanjega opazovalca do objekta opazovanja (razmerje antropologa, ki je zunaj opazovanih družb in istočasno nad njimi) se zrcali v samem objektu opazovanja (v razmerju med človeštvom in zemljo, ki jo obvladuje). Gre torej za epistemologijo, ki se sama utemeljuje kot izraz najvišje stopnje civiliziranosti.

Antropološki diskurz 20. stoletja je to stališče temeljito revidiral, toda Morganova študija je vplivala prek meja stroke. Natančno sta jo

<sup>2</sup> Ob ponatisu slovarja leta 1992 je Anton Treuer ugotovil, da je, kljub pomanjkljivosti, še vedno pomemben za jezikoslovne študije (103).

<sup>3</sup> Vsi prevodi iz tujejezičnih virov so delo Špele Virant.

brala tudi Karl Marx in Friedrich Engels. Marx je študijo ob branju komentiral, vendar iz zapiskov ni več uspel sestaviti samostojnega besedila.<sup>4</sup> Engelsa pa je navdihnili k delu *Izvor družine, privatne lastnine in države* (*Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*, 1884), ki jo sam označuje kot »skromen nadomestek« (203) za študijo, ki je Marx ni uspel napisati. Engels v svojem delu poroča, da je Marx »večkrat povedal«, kako je pri ameriških staroselcih »našel ključ za razumevanje naše lastne pradobe« (272). Med teoretiki marksizma vlada nesoglasje glede usklajenosti te Engelseve študije z Marxovimi nazori: nekateri zagovarjajo, da je Engels zvesto upošteval Maxovo izročilo (prim. Herrmann 19), drugi pa se s tem ne strinjajo. Pesnik Franklin Rosemont v eseju »Karl Marx and the Iroquois« trdi, da se Marx ni ukvarjal z Irokezi zgolj iz nostalgičnega zanimanja za preteklost, temveč da je do smrti razmišljal revolucionarno in tu iskal nove poti v svobodno družbo. Rosemont je prepričan, da se Marx ni strinjal z »unilinearnim« modelom družbenega razvoja, kakor ga je predlagal Morgan in prevzel Engels in ki se je po Rosemontovem prepričanju uveljavil med »ortodoksnimi« marksisti (Rosemont 10–11). Prav ta model se še danes odraža v epistemološki lestvici, ki jo kritizira Castro-Gómez v zgornjem citatu. Vendar to ni edini razlog za odklonilno držo dekolonialnih teoretikov do marksizma. Takšno »unilinearno« lestvico je mogoče uveljaviti le, če se istočasno določi tudi edino možno gledišče nanjo. Walter D. Mignolo v svojih študijah zahteva radikalno »odklopitev«<sup>5</sup> od kolonialistične epistemologije, ki pa v okviru marksizma ni mogoča, saj ta »predlaga le drugo vsebino, ne pa tudi druge logike« (90–91). Marksizem, ki bi se na ta način odklopil, bi po njegovem mnenju ne bil več marksizem (prav tam).<sup>6</sup> Dekolonialni teoretiki kolonializma ne razumejo le kot neprijetni stranski učinek določene faze kapitalizma, temveč kot temno stran evropskega novega veka, kot predpogoj zanj in kot njegov konstitutivni del. »Odklopitev« torej mora poseči precej globlje, kot je to mogoče v okviru marksistične misli, ki se

<sup>4</sup> Zapiske je transkribiral, uredil in komentiral Lawrence Krader ter jih objavil v publikaciji *The Ethnological Notebooks of Karl Marx* (1974).

<sup>5</sup> Mignolo je o epistemski neposlušnosti napisal več študij, in sicer obsežno študijo v španščini, ki je prevedena v nemščino, v angleščini pa je s podobnim naslovom izšel krajši članek. V angleščini uporablja izraz »*delinking*«, v nemškem prevodu pa »*Entkoppelung*«.

<sup>6</sup> Jens Kastner in Tom Waibel v uvodu k nemškemu prevodu Mignolove študije poudarjata marksistične elemente v Mignolovih razmišljanjih, ko opravičujeta izid študije v zbirki, namenjeni marksističnim teorijam (31–35). Mignolo sam ne zanika vplivov zlasti latinskoameriških marksistov, vendar se od njih nato jasno distancira.

je razvila znotraj imperialne logike in omogoča le emancipacijska gibanja v lastnem okviru, ne pa tudi izstopa iz nje: »*Odklopitev se začne z nezaupanjem in dvomom v iluzijo, da bi imperialni um lahko istočasno proizvedel osvobajajočega*« (Mignolo, *Epistemischer* 96).

Ambivalenten odnos do marksizma najdemo tudi v mnogih literarnih delih severnoameriških staroselcev, v katerih je sicer bolj ali manj eksplicitno formulirana kritika kolonializma in kapitalizma,<sup>7</sup> ki sta botrovala genocidu v obeh Amerikah – verjetno največjemu genocidu v zgodovini človeštva –,<sup>8</sup> istočasno pa tudi dvom v prepričanje, da je marksizem edina alternativa. »Marx se je navdihoval ob branju o določenih skupnostih ameriških staroselcev, ampak kot Evropejec seveda marsičesa ni dobro razumel«, je zapisala Leslie Marmon Silko v romanu *Almanac of the Dead* (519).<sup>9</sup> Čeprav je ton, ki zaznamuje omembe Marxa in Engelsa v romanu, ironičen, kasneje zveni bolj prizanesljivo: »Toda Engels in Marx sta vsaj razumela, da zemlja ni nikogaršnja last. Noben človek, ne posameznik ne korporacija niti kartel narodov, si ne more 'lastiti' zemlje; zemlja poseduje ljudi in zemlja jih pokoplje« (749). Silko jedrnato prikaže kompleksnost spora med staroselci in evropskimi okupatorji, ki sicer je kolonialističnega značaja, ker so si slednji prisvojili zemljo, do katere niso imeli pravice, je pa tudi ideološki, ker so se staroselci borili proti samemu vsiljevanju koncepta zemljiške lastnine, ki ga ni mogoče razrešiti le z nadomestitvijo individualne lastnine s kolektivno. S poudarjanjem razumevanja pa Silko opozarja tudi na specifični vednostni sistem, v katerega se umešča takšno razmerje med človekom in zemljo. Eva Cherniavsky ugotavlja, da v nasprotju z »etnonacionalisti«, ki poudarjajo tradicijo, holizem in čistost staroselskih kultur (111), Silko v tem romanu upodablja »neorganske modalitete plemenskega znanja« (123). Vendar pa natančno branje lahko pokaže, da Silko ne nasprotuje tradicionalizmu, temveč ironizira naivne predstave, ki jih o njem gojijo Evroameričani. Poudarja žive in (post)moderne razsežnosti tradicionalnih spoznavnih postopkov, ki se lahko povezujejo ne le z marksizmom, temveč tudi s sodobnimi pojavi, kot so ekološka gibanja ali hekerska združenja. Toda v romanu tudi ta ne morejo zaobjeti kompleksnosti staroselskih epistemologij in ostajajo le začasni zavezniki v boju proti kolonializmu.

<sup>7</sup> Prim. na primer študijo o delih Simona Ortiza (Dyck 2009).

<sup>8</sup> Paula Gunn Allen k razlogom za genocid prišteva še »patriarhalni strah pred ginekokracijo«, saj ugotavlja, da so tradicionalne staroselske družbe po večini ginekokratske, »nikoli pa patriarhalne« (2–3).

<sup>9</sup> Weaver, Womack in Warrior pa ugotavljajo, da so staroselske kulture prek Marxa in Engelsa vplivale tudi na kontinentalno literarno teorijo (119–120).

Slabi dve desetletji kasneje Castro-Gómez opozarja na nevarnosti takšnih delnih alians na primeru farmacevtske in prehranske industrije, ki izkoriščata znanje indigenih ljudstev o naravi tako, da ga z minimalnimi posegi patentira kot svojo last (prim. 292–297). Podobno kot je zgodnji kolonializem staroselsko pojmovanje zemlje prevedel v »naprednejši« vednostni sistem in iz nje naredil lastnino, ki jo je mogoče kupiti, prodati ali ukrasti, postmoderni kolonializem prevede znanje staroselcev v sistem dobičkonosnih patentov. Tu se vsiljuje sklep, da »napačno« prevajanje med različnimi vednostnimi sistemi ni plod tragične slepote, temveč eden bistvenih temeljev izkoriščanja. V kontekstu intrakontinentalnega kolonializma je bila nezaupljivost starih Kranjcev, ki jo je opisal Linhart, torej povsem upravičena.

Problemi unilinearne epistemološke lestvice, njen nastanek in njene posledice so razmeroma dobro raziskani, problem »ničelne točke« opazovanja pa si zasluži več pozornosti. Vprašanje opazovalca in točke, s katere opazuje, je temeljno vprašanje, iz katerega izhajajo epistemološka razmišljanja teoretikov radikalnega konstruktivizma.<sup>10</sup> Intenzivno jih je v vrsti besedil razvijal zlasti Heinz von Foerster, v slovenskem prostoru pa se jim posveča Urban Kordeš (2004). V nadaljevanju bomo na kratko orisali ta razmišljanja in jih povezali z epistemološkimi vidiki dekolonialnih teorij ter jih tako poskušali bolje osvetliti.

Heinz von Foerster je v času med obema vojnama študiral fiziko na Dunaju, kjer so nanj vplivali tudi filozofi dunajskega kroga. Po drugi svetovni vojni se je preselil v ZDA in znanstveno deloval na Univerzi v Illinoisu. Ena temeljnih diferenciacij, ki jo uvede v svojih študijah, razlikuje med odločljivimi in neodločljivimi vprašanji. Prva so odločljiva, ker lahko znanost nanje poda dokazljivo pravičen odgovor v okviru

---

<sup>10</sup> V literarni vedi je radikalni konstruktivizem znan predvsem kot spoznavnoteoretično izhodišče za empirično literarno vedo, kakor jo je zasnoval Siegfried J. Schmidt (prim. Hauptmeier in Schmidt, *Einführung* 26–29). Schmidt je zavračal hermentevtično metodo (prim. npr. Schmidt, »Text«), ki je bila v povojni, konservativni nemški literarni vedi še močno prisotna, in se istočasno intenzivno ukvarjal z radikalnim konstruktivizmom (prim. Schmidt, *Der Diskurs*). Literaturo in medije je razumel kot »orodje za konstruiranje realnosti« (Schmidt, »Die Wirklichkeit« 14), empirične literarnovedne in medijske študije – Sandbothe jih označi kot »empirično plavzibilizacijo konstruktivističnega mišljenja« (9) – je zasnoval kot raziskave družbenih in kulturnih okoliščin, ki poleg bioloških in kognitivnih pogojujejo konstruiranje realnosti (prim. Schmidt, *Kognitive* 16). Kasneje se je od te metode oddaljil (prim. Schmidt, *Geschichten*). Pričujoči prispevek se v nadaljevanju vrača h konstruktivizmu tako, da poudari doslej v literarni vedi nekoliko prezrte vidike Foersterjevega doprinosa h konstruktivizmu, pri tem pa se približuje Schmidtovemu postempiričnemu delu, v katerem zagovarja »teorijo zgodb in diskurzov« (Schmidt, *Geschichten* 143–152).

svojega sistema. Druga so neodločljiva, ker znanost ne more dokazati pravilnosti oz. nepravilnosti možnih odgovorov, prav to pa omogoča, da se o njih odločamo svobodno (prim. *Teil* 67). Eno bistvenih neodločljivih vprašanj po njegovem mnenju omogoča svobodno odločitev o tem, kakšno stališče zavzamemo do sveta, ta odločitev pa potem določa našo epistemologijo. Urban Kordeš to ponazori z vprašanjema: »Sem ločen od sveta?« ali »Sem del sveta?« (*Od resnice* 73). Opazovalec, ki pritrdilno odgovori na prvo vprašanje, si izbere zunanje gledišče, »locus observandi« (Foerster, *Teil* 67, 96), ki mu zagotavlja nevtralnost in objektivnost. S te točke ne vpliva na opazovano in sam ni pod vplivom opazovanega. Pritrdilni odgovor na drugo vprašanje pa implicira, da »vsakič, ko delujem (tudi spoznavanje je delovanje!), spreminjam sebe in hkrati tudi vesolje« (Kordeš, *Od resnice* 73). Foerster, ki se je eksplicitno odločil za udeležnost – za »locus producendi« (Foerster, *Teil* 96), torej za »epistemologijo udeležnosti« (Kordeš, *Od resnice*, passim) – in je to odločitev razumel tudi kot temelj svojih razmišljanj o etiki (Foerster, *Teil* 68), je postulat svobodne izbire epistemologij formuliral v znanstvenem okolju. Mignolo pa izbiro epistemologij obravnava v konkretnih zgodovinskih kontekstih ter ugotavlja, da zunanji opazovalec nikoli ni bil nevtralen, temveč vedno že zaznamovan, in da »epistemologija ničelne točke« nikoli ni bila objektivna, saj so jo osnovali in zasedali privilegirani Evropejci, predstavniki kolonialnih narodov. To trditev ponazori tudi z znanim dejstvom, da v znanosti vse do danes prevladuje raba jezikov nekdanjih kolonialnih narodov (Mignolo, »Epistemic« 164).

Po eni strani je treba Foersterjevo jasno diferenciacijo dveh možnih epistemologij in podmeno o svobodni izbiri med njima dopolniti s spoznanji dekolonialnih teorij, če jo hočemo aplicirati v konkretnih zgodovinskih kontekstih, saj je sama nastala v privilegiranjem okolju znanosti. Po drugi strani pa lahko pripomore k reševanju določenih protislovij znotraj projekta dekolonialnih teorij: Mignolo s svojimi ugotovitvami ne implicira le, da izbira epistemologije ni svobodna, temveč tudi, da je vsiljena epistemologija nevtralnega zunanjega opazovalca slepilo, iluzija ali celo naklepna laž, ki prekriva svoje stališče udeležnosti, od koder kolonist deluje zgolj v lastno korist na škodo drugih. To je protislovno, saj je s stališča udeležnosti škodovanje drugim vedno tudi škodovanje sebi, česar pa kolonist ne prepozna.

Epistemologiji, kakor ju opredeli Foerster, ne tvorita izključujočega, opozicionalnega nasprotja. Razlika je predvsem v vzajemnem vrednotenju. S stališča udeležnosti je opazovalec, ki sebe ločuje od sveta, prav tako možni, legitimni del sveta, ki ga sooblikuje s svojim

načinom spoznavanja in delovanja. Opazovalec, ki se loči od sveta in dvigne nadenj, da bi ga nadvladal, pa se po epistemološki lestvici povzpne nad epistemologijo udeležnosti, ki ostaja del od njega ločenega, opazovanega sveta, in jo razvrednoti. Na temelju takšne hierarhizacije lahko evropski kolonist, ki parcelira zemljo, epistemologijo staroselcev deklasira kot divjaško ali barbarsko (po Morganovi terminologiji). »Mirno sobivanje epistemologij«, ki ga prepričljivo zagovarja Kordeš (*Od resnice* 83–97), je gotovo plodno v znanstvenem okolju, v konkretnih zgodovinskih, ekonomskih in političnih okoliščinah pa je težavno.<sup>11</sup> Epistemologija zunanjega opazovalca spodbuja in legitimira kapitalizem in kolonializem, ta pa ga, ko sta vzpostavljena, vsiljujeta podrejenim in izkoriščanim.

Foerster je trdil, da ima izbira epistemologije mnogo daljnosežnih, posrednih in neposrednih posledic. Da bi opisal vsaj nekatere od njih, se je zatekel k pripovedovanju zgodb iz svojega življenja in v dialoško avtobiografski knjigi *Teil der Welt* večkrat poudaril pomen zgodb, pripovedovanja in interakcije s poslušalci (prim. Foerster xxiii, 27, 35, 66, 98), vendar se ni nikoli ukvarjal s književnostjo samo. O posledicah izbora epistemologije za literaturo in literarno vedo lahko sklepamo le posredno. V okviru prvega epistemološkega modela je jezik koncipiran kot vmesnik in posrednik med zunanjim opazovalcem in svetom. Opazovalec ga lahko uporablja kot orodje za obvladovanje sveta ali pa ga de pragmatizira in estetizira ter mu pripiše avtonomijo. S stališča udeležnosti pa je tudi jezik del sveta in vsaka raba jezika je dejavnost, ki spremeni svet, kakor ga vsaka druga dejavnost, npr. dvig roke (Foerster, *Teil* 67) ali spoznavanje (Kordeš, *Od resnice* 73). V Foersterjevi epistemologiji udeležnosti se pri tem temeljno spremeni tudi status »jaza«. To pojasni v sklepnem odstavku članka »*Entdecken oder Erfinden*«: »Ostane še vprašanje: 'Kdo sem jaz?' Indijanci v širni preriji so vedeli: 'Sem vse sile in predmeti, ki se jih dotikam. Veter sem, drevje in ptice in temnina'« (Foerster, *Entdecken* 87).<sup>12</sup>

V pesmi z naslovom »Kaj je stric Tony povedal moji sestri in meni« (iz zbirke *Woven Stone*, 1992) pesnik Simon Ortiz podobno, vendar z druge strani, opiše spojitev »jaza« in sveta, njuno soudeležnost: »Spoštuj se. / Vse, kar je okoli tebe, / je del tebe« (47). Kakor je »jaz« del sveta, je svet del »jaza«. Le na prvi pogled se zdi protislovno, da se s to spojitvijo povečata pomen »jaza« in veljava njegovih dejanj, s tem pa tudi

<sup>11</sup> Tudi Foerster je moral ukiniti raziskovalni inštitut, *Biological Computer Laboratory*, ki ga je dolga leta uspešno vodil, ko je izgubil finančno podporo (prim. Foerster, *Teil* 166–271).

<sup>12</sup> Foerster brez navedbe strani citira iz Josepha Epesa Browna.

njegova odgovornost zanje. Pojem odgovornosti je osrednjega pomena tudi za Foersterja. Nanj se sklicuje pri opredelitvah epistemologije (*Teil* 12, 69), etike (*Teil* 49) in ljubezni (*Teil* 121). Čeprav se v svojih delih ni podrobneje ukvarjal z epistemologijo »Indijancev«, lahko v določenih sodobnih primarnih in sekundarnih besedilih severnoameriških staroselcev<sup>13</sup> prepoznamo stične točke z njegovimi teorijami, kot je na primer poudarjanje udeležnosti in odgovornosti za dejanja in besede, ki soustvarjajo svet. V nadaljevanju si bomo ogledali še nekaj izbranih odlomkov iz teh literarnih besedil z vprašanjem, ali jih je mogoče brati kot literarni odraz epistemologije udeležnosti. Primeri niso izbrani iz ameriških staroselskih literatur le zaradi teh stičnih točk s Foersterjevim konceptom epistemologij, temveč tudi zato, ker jih zaznamuje dekolonialen impulz v družbeno-zgodovinskem kontekstu, ki ni postkolonialen, saj imajo staroselska ljudstva v ZDA še vedno status »domačih odvisnih narodov« (Cheyfitz 8). Nikakor pa iz izbranih primerov ni mogoče sklepati, da gre za značilnosti vseh literarnih del severnoameriških staroselcev, niti obratno, da teh značilnosti ni mogoče najti v drugih literaturah, še manj pa, da obstaja nekakšna enovita »indijanska epistemologija«. Gre predvsem za iskanje sledi alternativ in upora proti »hegemonialni epistemologiji«.

Studije o severnoameriških staroselskih literaturah in kulturah pogosto poudarjajo drugačnost njihove epistemologije, ki pa jo redko podrobneje opredelijo. Nekoliko konkretnejši je Cheyfitz, ki se v svoji študiji sklicuje tudi na druge vire in pojasni, da te kulture z epistemološkega vidika dajejo prednost pripovedovanju zgodb. Narativi so za

---

<sup>13</sup> *Native American literature* je v ZDA sicer institucionalizirana, vendar tudi sporna oznaka. Ker so literarna dela, ki konstituirajo njen kanon, napisana predvsem v angleščini, je problematično njeno razmerje do evroameriške književnosti. Kriteriji za umestitev v to književnost upoštevajo obravnavane tematike (tj. zgodovina in sodobni socialni problemi staroselcev), oblikovne posebnosti (tj. vpliv staroselskih ustnih izročil) in deklarirano pripadnost avtorjev in avtoric posameznim staroselskim ljudstvom. Na tem mestu naj omenim le dve skrajni poziciji: Jace Weaver, Craig Womack in Robert Warrior, avtorji knjige *American Indian Literary Nationalism* (2006), zagovarjajo potrebo po tovrstnem nacionalizmu v kontekstu boja za enakopravnost in za ohranitev kulturnih identitet. David Treuer pa z natančno literarnovedno analizo izbranih kanoničnih del pokaže, da se navezujejo na evropsko in evroameriško literarno tradicijo, v katero se lahko po kakovosti povsem enakopravno umestijo. Problematičnost kriterijev za »indijansko« književnost pa ponazori na primeru »avtobiografskega« romana *The Education of Little Tree (Pot otroštva Malega drevesca, 2012, prev. Katarina Macuh)*, ki je veljal za izrazit primer literature severnoameriških staroselcev, in sicer od izida leta 1976 do 1991, ko se je razvedelo, da se za psevdonomom Forrest Carter skriva Asa Earl Carter, ki ni bil staroselec, temveč vodja Ku Klux Klana (prim. D. Treuer 159–193).

njih najpomembnejša oblika pridobivanja in posredovanja znanja, to pa artikulirajo tudi sodobni avtorji v literarnih delih (Cheyfitz 65–66). Roman *Ceremony*, s katerim je Silko zaslovela leta 1977, je primer, ki po njegovem mnenju potrjuje to tezo. Če ga beremo natančno, jo tudi dopolnjuje, saj zgodbe tu niso zgolj medij, ki bi od njih neodvisno obstoječe znanje prelil v estetiziran govor (npr. zaradi boljše zapomnljivosti), ampak same proizvajajo in udejanjajo znanje. Šaman Betonie to védenje o zgodbah upodobi v zgodbi o zborovanju zlih čarovnikov: »Prav / kar daj / smej se če hočeš / toda medtem ko pripovedujem to zgodbo / se že začanja dogajati« (135). Ker zgodbe niso *a priori* dobre in zato tudi svet, ki ga ustvarjajo, ni nujno dober, mora človek pazljivo in odgovorno izbirati besede, kakor pojasni stari šaman Ku'oosh:

»Veš, vnuk, ta svet je krhek.«

[...] Dolgo je trajalo, da je razložil krhkost in zapletenost, ker nobena beseda ne obstaja sama zase in ker je razlog za izbiro besed moral razložiti z zgodbo o tem, zakaj je to nujno povedati na prav tak način. To je odgovornost, ki jo imamo, ker smo človeška bitja, je dejal stari Ku'oosh, povedati je treba zgodbo, ki se skriva za vsako besedo, da ne bi prišlo do nesporazumov o povedanem. To pa terja ogromno potrpežljivosti in ljubezni. (Silko, *Ceremony* 35–36)

Zgodba, ki se začne dogajati v Betoniejevi zgodbi o zlobnih čarovnikih, je zgodba o kolonialnem nasilju in genocidu, torej o dogajanju, o katerem je bralec že seznanjen iz zgodovinopisja in ve, da se je že zgodilo.<sup>14</sup> Bolj kot pripovedna strategija dvojnega pripovednega okvira in poigravanje s fikcijo in zgodovino pa je na tem mestu pomembno poudariti, da to, kar »pričara« usodna zgodba, ni nič rokohitrskega ali pravljичnega, temveč specifični, nasilni, medčloveški odnosi. Zgodbe in način, kako so povedane, so torej soudeleženi pri oblikovanju socialnih odnosov, procesov in njihovih posledic. Prav s prioriteto, ki jo daje odnosom, ki šele proizvedejo materialne temelje družbe, se Silko najbolj »odklopi« od kapitalističnih in tudi od marksističnih miselnih modelov.

Pomen pripovedovanja v tradicionalnem socialnem kontekstu poudarja tudi Simon Ortiz v predgovoru k že omenjeni pesniški zbirki *Woven Stone* (1992): »Ustno izročilo je vključujoče; vključuje dejanja, vedénje, odnose ter vse socialne, ekonomske in duhovne procese v življenju ljudi« (Ortiz 7). Cheyfitz pa poudarja, da estetske razsežnosti ustnega izročila ni mogoče ločiti od socialnih struktur, ki jih sooblikuje.

---

<sup>14</sup> Podobno pripovedno strategijo leta 1986 uporabi tudi James Welch v romanu *Fools Crow* (*Ukani Vrano*, 1994, prev. Miriam Drev), za analizo prim. D. Treuer (102–107).

Zbirke staroselskih zgodb, ki so jih v angleškem prevodu zapisali etnologi, o socialnem kontekstu ne poročajo, zato je v teh primerih, tako Cheyfitz, »praktično vse izgubljeno v prevodu« (69). Ustno izročilo je kot konstitutivni del tradicionalnih staroselskih družb imelo kreativno socialno funkcijo, ki je v okviru žanrov novoveške književnosti kot umetnosti ne premore več. Cheyfitz v delih, kot so *Ceremony* vidi predvsem reprezentacijo tradicionalnih socialnih funkcij ustnega izročila (prim. 69). Ta reprezentacija pa v novem zgodovinskem kontekstu dobi nove politične funkcije v boju za enakopravnost.

Sledi epistemologije udeleženi v sodobni staroselski literaturi lahko prepoznamo, poleg že omenjene reprezentacije socialnih funkcij ustnega izročila, tudi v kritiki nereflektirane proliferacije besedil, ki jo formulirata tako Foerster v svojem avtobiografskem dialogu kakor tudi N. Scott Momaday v romanu *House Made of Dawn* (1968). Foerster jo usmeri predvsem v tisti del znanstvenih diskurzov, ki ga zaničljivo imenuje »sokalogija« (Foerster, *Teil* 315–326) – v navezavi na škandal ob objavi navidezno znanstvenega članka Alana D. Sokala v reviji *Social Text* (1996). Momaday pa v romanu, ki je bil leto po izidu odlikovan s Pulitzerjevo nagrado in je s tem zbudil pozornost ameriške javnosti za sodobno književnost staroselcev, pripoveduje o razpetosti staroselcev med tradicijo in sodobno ameriško družbeno realnostjo. Pri tem kritično omeni tudi odnos do jezika, ki je tuj staroselskim kulturam:

V svetu belcev se je spremenil tudi jezik – in način, kako belec razmišlja o njem. Belcu so takšne reči, kot so besede in književnosti, povsem samoumevne, dejansko ni v njegovem svetu nič bolj plehkega. Z vseh strani ga obdajajo milijoni besed, neskončna vrsta pamfletov in člankov, pisem in knjig, letakov in biltenov, komentarjev in razprav. Pomnožil in razvodenil je Besedo in zdaj ga besede stiskajo kakor obroč. Zasičen je in neobčutljiv; njegovo spoštovanje jezika – Besede – kot ustvarjalnega orodja je usahnilo skoraj do točke, od koder ni povratka. Lahko se mu zgodi, da bo s propadom Besede propadel tudi sam. (Momaday 95)

Z vidika zunanjega opazovalca pomeni množenje besed le množenje – koristnega ali nekoristnega – orodja za obvladovanje obstoječega sveta. S stališča udeleženi pa lahko jezik svet, ki ga ustvarja, tudi ogroža, če je rabljen brez ustreznega spoštovanja in odgovornosti. Mesto, ki ga Momaday namenja jeziku, bi torej lahko označili kot *locus producendi*. Roman, v katerem artikulira svoja kritična opažanja, kot zvrst sicer pripada evropski tradiciji in kljub odmevnosti ni spremenil hegemonialne epistemologije, je pa uspel spremeniti svet tako, da je v njem odprl možnosti za uveljavitev drugih staroselskih avtorjev v literarni javnosti,

zato je kasneje v literarnih zgodovinah obveljal kot začetek »renesanse severnoameriških staroselcev« (Monk 137).

Tretjo sled epistemologije udeležnosti lahko opišemo kot poskus poustvarjanja situacije ustnega pripovedovanja, ki evocira soudeležnost pripovedovalca in bralca v svetu, ki ga soustvarjata. Nazorno to kaže pesem Shermana Alexieja z naslovom »Hej, glej, brezno!« (»Hey, Look, the Abyss!«), ki je izšla leta 2016 v časopisu *The Stranger*.<sup>15</sup> Pesem ima epski značaj, sestoji iz 36 štirivrstičnih kitic in govori o genocidu, ki je ena osrednjih tematik njegovega pisateljskega opusa. Njegovo pisanje odlikujejo lahkoten ton, humor in ostra kritika družbenih razmer. Prvoosebni pripovedovalec (zaradi značaja pesmi je to najprimernejši izraz), ki že v uvodni kitici pove, da je potomec genocida nad severnoameriški staroselci, svojo pripoved začne s spomini na Dachau, ki ga je obiskal kot turist. V nadaljevanju precej zviška kritizira odnos Nemcev do holokavsta in odnos Turčije do armenskega genocida ter se spomni vrste drugih zločinov in ugotovi, da se vedno nekje na Zemlji dogaja genocid, toda: »Nemočen sem, kakor vi vsi« (Alexie, »Hey«). Nato poroča o sporu v uglajeni družbi, ki ga je zanetila njegove kritika turškega zanikanja genocida. Ko razmišlja o razlogih za spor, postopoma izgublja vzvišeno, distancirano držo ter ugotovi, da genocide zakrivijo navadni ljudje, ki mislijo, da jih lahko zakrivijo le pošasti. »Kdo so pošasti? No, sranje, jaz / in ti. In ti. In ti. In ti. In ti« (Alexie, »Hey«). Alexiejev sklep sicer spominja na ugotovite Hannah Arendt o banalnosti zla, vendar je Alexie radikalnejši. Hannah Arendt je v opisih sojenja Eichmannu ves čas ohranjala pozicijo distancirane opazovalke, ki objektivno presoja obsojenca in sodnike ter je še bolj verodostojna, ker izraža pomisleke o načinu sojenja.<sup>16</sup> Ta način pripovedovanja bralcu omogoči, da se ji pridruži na oddaljenem »kraju opazovanja«. Alexiejev pripovedovalec pa postopoma izgublja zavetje distance, ko se zazre v »brezno« in se v njem prepozna. Pri tem pa tudi bralca, ki sledi njegovemu pogledu, popelje s sabo. *Locus producendi* nadomesti začetni *locus observandi*, Alexiejev pripovedovalec v teku pripovedi spremeni epistemologijo in se prepozna kot soustvarjalec sveta, kar pa ima v tem primeru neprijetno posledico, da se prepozna tudi kot soustvarjalec genocida. Sklepni nagovor bralca sicer vključuje v to spoznanje in ga vabi k takšnemu načinu spoznavanja, vendar mu ga ne vsiljuje, ker interpretacija literarnega dela ostaja svobodna odločitev. Odločitev za

<sup>15</sup> Alexie, pesnik in avtor kratkih zgodb, je 2007 zaslovel z romanom *Absolutno resnični dnevnik Indijanca s polovičnim delovnim časom* (prev. Andrej E. Skubic, 2017).

<sup>16</sup> Prim. npr. že prvo poglavje v Arendt (91–92).

epistemologijo udeležnosti torej ni le sentimentalno zretje v podobo modrih »Indijancev v širni preriji«, temveč nalaga odgovornost tudi za soočanje z genocidom. Ali, če parafraziramo Foersterjev citat: če sem del vetra, drevja in ptic, sem tudi del genocida.

Sledi epistemologije udeležnosti, kakor se kažejo v sodobni književnosti ameriških staroselcev, je mogoče razumeti v kontekstu dekolonialnih projektov kot radikalen upor proti »hegemonialni epistemologiji«. Upor je radikalen, ker skuša doseči korenine »imperialnega uma« in se že tam odklopiti od njega. V kratki zgodbi Shermana Alexieja z naslovom *Spletni iskarnik* (*The Search Engine*) fiktivni pesnik Harlan Atwater pripomni: »Verjamem, da poezija lahko reši svet. In presneto, to je vedno radikalna misel. Torej sem morda res radikalen, veš?« (Alexie, *Blasphemy* 383).

Za nadaljnje razprave še vedno ostajajo odprta vprašanja literarnovedne metodologije: kakšne bi bile posledice odločitve za epistemologijo udeležnosti za znanost o literaturi? Bi takšna odločitev ne postavila pod vprašaj uveljavljenega literarnovednega diskurza? Je takšna odločitev v času, ko prevladujoča kapitalistična ideologija še vedno vsiljuje epistemologijo zunanjega opazovalca, sploh mogoča? Ali pa je, ravno obratno, literaturo nemogoče reducirati na trivialni sistem,<sup>17</sup> in so zato vsi poskusi takšne obravnave literature *a priori* obsojeni na neuspeh, čeprav se neskončno množijo? Če je v okviru epistemologije udeležnosti pripovedovanje zgodb privilegiran način ustvarjanja in posredovanja znanja, kakor kažejo citirani primeri Foersterjeve biografije in staroselske literature, bi se morala tako naravnana literarna veda odpovedati sistematičnemu diskurzu in sama postati narativ? Tzvetan Todorov, ki je iz povsem drugačnih teoretskih izhodišč prišel do podobnega problema, opisuje ga v »Epilogu« k *Osvojitvi Amerike*, išče rešitev v poskusu, »da bi znotraj enega samega besedila znova odkril komplementarnost narativnega in sistematičnega diskurza« (307). Prizna, da ga mika pripoved, ker se želi oddaljiti od sistematičnega diskurza, ki so si ga prilastili osvajaalci, vendar bi takšna izbira le potrdila dualizem in izključujočnost, ki ju vsiljuje slednji. Z združevanjem obeh diskurzov izkazuje zavedanje o udeležnosti v obeh diskurzih, ki sta – oba – del sveta, ki ga s svojim pisanjem sooblikuje. Je takšen »polimorfen diskurz«, štiri desetletja po izidu *Osvojitve*, metodološko še sprejemljiv? Pričujoči članek se z analizo literarnih in neliterarnih besedil ter s sklicevanjem na spoznavnoteoretske teorije umešča v sistematični diskurz, kakor ga pojmuje Todorov, s poskusom, da bi izsledke teh analiz kavzalno povezal in dra-

<sup>17</sup> Podobno stališče zagovarja Kordeš (prim. »Dve vrsti« 13–22).

maturško razpel lok od Linharta do Alexieja, pa se približuje narativu (s samim jezikom, v katerem je formuliran, se tudi pridružuje uporabi proti postmoderni kolonizaciji znanja). Toda: je to, kar poskuša izraziti, sploh mogoče povedati drugače? Vsa ta vprašanja so že del druge razprave (ali druge zgodbe). Za začetek je morda vredno prisluhiniti temeljnim vprašanjem, ki jih zastavljajo dekolonialne teorije: »Kaj spoznavati, kako razumeti in čemu?« (Mignolo, *Epistemischer* 168).

## LITERATURA

- Alexie, Sherman. *Blasphemy*. Melbourne: Scribe, 2012.
- — —. »Hey, Look, the Abyss!«. *The Stranger*, 15. 4. 2016.
- Allen, Paula Gunn. *The Sacred Hoop*. Boston: Beacon Press, 1992.
- Arendt, Hannah. *Eichmann in Jerusalem*. München, Berlin in Zürich: Piper, 2017.
- Baraga, Friderik Irenej. *Popis navád in sadershanja Indijanov Polnozhne Amerike*. Ljubljana: Joshef Blasnik, 1837.
- Brown, Joseph Epes. *The North American Indians. A Selection of Photographs by Edward S. Curtis*. New York: Aperture, 1972.
- Castro-Gómez, Santiago. »The Missing Chapter of Empire: Postmodern Reorganization of Coloniality and Post-Fordist Capitalism«. *Globalization and the Decolonial Option*. Ur. Walter D. Mignolo in Arturo Escobar. London in New York: Routledge, 2010. 281–302.
- Cherniavsky, Eva. »Tribalism, Globalism, and Eskimo Television in Leslie Marmon Silko's Almanac of the Dead«. *Angelaki: Journal of Theoretical Humanities* 6.1 (2001): 111–126.
- Cheyfitz, Eric. »The (Post)Colonial Construction of Indian Country. U.S. American Indian Literatures and Federal Indian Law«. *The Columbia Guide to American Indian Literatures of the United States Since 1945*. Ur. Eric Cheyfitz. New York: Columbia University Press, 2006. 3–124.
- Dyck, Reginald. »Indigenous Ways of Knowing Capitalism in Simon Ortiz's *Fight Back*«. *Crisscrossing Borders in Literature of the American West*. Ur. Reginald Dyck in Cheli Reutter. New York: Palgrave Macmillan, 2009. 97–115.
- Engels, Friedrich. »Izvor družine, privatne lastnine in države«. Prev. Cene Vipotnik. Marx, Karl, in Friedrich Engels. *Izbrana dela IV*. Ur. Boris Zihel. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1975. 201–399.
- Foerster, Heinz von. »Entdecken oder Erfinden. Wie läßt sich Verstehen verstehen?«. *Einführung in den Konstruktivismus*. München: Pieper, 1998. 41–88.
- Hauptmeier, Helmut in Siegfried J. Schmidt. *Einführung in die Empirische Literaturwissenschaft*. Braunschweig in Wiesbaden: Vieweg, 1985.
- Herrmann, Joachim. *Einführung in Engels' Schrift Der Ursprung der Familie, des Privateigentums und des Staats*. Berlin: Dietz V., 1984.
- Kordeš, Urban. *Od resnice k zaupanju*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2004.
- — —. »Dve vrsti svobode«. *Časopis za kritiko znanosti* 44.265 (2016): 13–22.
- Kastner, Jens in Waibel, Tom. »Einleitung. Dekoloniale Optionen«. Mignolo, Walter D. *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Dunaj in Berlin: Turia + Kant, 2012. 7–42.
- Krader, Lawrence. *The Ethnological Notebooks of Karl Marx*. Assen: Van Gorcum, 1974.

- Linhart, Anton Tomaž. *Izbrano delo*. Celje: Mohorjeva založba, 1938. Prev. Alfonz Gspan.
- Mignolo, Walter D. *Epistemischer Ungehorsam. Rhetorik der Moderne, Logik der Kolonialität und Grammatik der Dekolonialität*. Dunaj in Berlin: Turia + Kant, 2012.
- . »Epistemic Disobedience, Independent Thought and Decolonial Freedom«. *Theory, Culture & Society* 26.7–8 (2009): 159–181.
- Momaday, Scott N. *House Made of Dawn*. New York: Harper & Row, 1968.
- Monk, Nicholas. »The Native American Renaissance«. *The Cambridge Companion to the Literature of the American West*. Ur. Steven Frye. New York: Cambridge University Press, 2016.
- Morgan, Lewis Henry. *Ancient Society*. Chicago: Charles H. Kerr & Co., 1877.
- Narat, Jožica. »Kdo je avtor prvega slovenskega prevoda Baragovih Indijancev«. *Jezikoslovni zapiski* 7.1-2 (2001). 251–266.
- Ortiz, Simon J. *Woven Stone*. Tucson: The University of Arizona Press, 1992.
- Rosemont, Franklin. »Karl Marx and the Iroquois«. Splet. 3. 12. 2018.
- Sandbothe, Mike. »Vorwort«. Schmidt, Siegfried J. *Geschichten und Diskurse. Abschied vom Konstruktivismus*. Reinbek: Rowohlt, 2003. 7–22.
- Schmidt, Siegfried J. (ur.). *Der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus*. Frankfurt: Suhrkamp, 1987.
- Schmidt, Siegfried J. *Geschichten und Diskurse. Abschied vom Konstruktivismus*. Reinbek: Rowohlt, 2003.
- . *Kognitive Autonomie und soziale Orientierung. Konstruktivistische Bemerkungen zum Zusammenhang von Kognition, Kommunikation, Medien und Kultur*. Frankfurt: Suhrkamp, 1994.
- . »Text — Rezeption — Interpretation«. *Rezeptionsforschung zwischen Hermeneutik und Empirik*. Ur. Elrud Ibsch in Dick H. Schram. Amsterdam: Rodopi, 1987. 23–46.
- . »Die Wirklichkeit des Beobachters.« *Die Wirklichkeit der Medien: Eine Einführung in die Kommunikationswissenschaft*. Ur. Klaus Merten, Siegfried J. Schmidt in Siegfried Weischenberg. Wiesbaden: Westdeutscher, 1994. 1–17.
- Silko, Leslie Marmon. *Ceremony*. New York: Penguin, 1986.
- . *Almanac of the Dead*. Harmondsworth: Penguin, 1992.
- Todorov, Tzvetan. *Osvojitev Amerike. Vprašanje drugega*. Ljubljana: Studia humanitatis, 2014. Prev. Mojka Žbona.
- Treuer, Anton. »A Dictionary of the Ojipwey Language. By Frederic Baraga«. *Oshkaabewis Native Journal* 2.1 (1995): 103.
- Treuer, David. *Native American Fiction. A User's Manual*. Minneapolis: Graywolf Press, 2006.
- Weaver, Jace, Craig S. Womack in Robert Warrior. *American Indian Literary Nationalism*. Albuquerque: University of New Mexico Press, 2006.

# Epistemology, Ideology, and Literature: Radical Constructivism, Decolonial Studies, and Native American Literature

Keywords: literature and ideology / epistemology / radical constructivism / decolonial studies / Native American literature / Silko, Leslie Marmon / Alexie, Sherman / Momaday, N. Scott

The article focuses on the relations between ideology and epistemology, and their reflections in literature. It starts from the theories of radical constructivism, especially the work of Heinz von Foerster and decolonial studies as introduced by Walter D. Mignolo and Santiago Castro-Gómez, to continue with the discussion of selected excerpts from Native American literature and criticism, as they deal explicitly with this topic. While Foerster assumed the free choice of epistemology, decolonial studies discern that in certain historical circumstances this freedom is limited by ideologies. The conclusion drawn from both theories is that the epistemology of the excluded observer enables and legitimizes capitalism and colonialism, which, once established, force this epistemology upon the exploited. The epistemology of an included observer/producer, as it shows up in the selected literary texts, can be read as a form of resistance against the hegemonial epistemology.

1.01 Izvirni znanstveni članek / Original scientific article

UDK 82.0:316.7

21.111(73).09