
MULTIKULTURALIZAM I POSTMODERNA KRITIKA: KA PEDAGOGIJI OTPORA I PREOBRAŽAJA*

PETER MCLAREN

S engleskog preveo Dejan Ilić

SOCIJALNA PRAVDA POD OPSADOM

Živimo u skeptičnim vremenima, istorijski trenuci ređaju se u atmosferi nepoverenja, razočaranja i beznada. Društveni odnosi nelagode i stida postoje oduvek, ali ovaj istorijski trenutak je naročito nezavidan u tom smislu, pošto je obeležen izlivima pohlepe, neobuzdanom i hipererotizovanom konzumerskom voljom, narcisističkim utrkivanjima, grubim ekonomskim i rasnim nepravdama, te rastućom društvenom paranojom. Objektivne prilike zapadnog kapitalizma sada se pokazuju kao sasvim nespojive sa ostvarenjem slobode i slobodarstvom, pa nije neprilično ako o kapitalizmu i slobodarstvu razmišljamo kao o uzajamno antagonističkim poduhvatima. Smešten izvan dohvata etički uverljivih oblika odgovornosti, kapitalizam rastače smisao demokratije i slobode u zvonke aforizme koje čujemo u izvodima iz izbornih kampanja ili pronalazimo na rasprodajama u suterenima tržnih centara iz predgrađa. Američkoj javnosti ponuđena je vizija demokratije koja je mešavina banalnosti nedelnog roštilja, nadmetanja s Američkim gladijatorima, preduzetničkog duha AMWAY-a i zabrinjavajuće retorike nadmenosti Novog svetskog poretka.

Herojski kult modernizma, koji je naturalizovao moć i preimućstvo “mrtvog belog čoveka” i priuštio patologiji dominacije status kulturnog rezona, samo je utvrdio istoriju truljenja, poraza i moralne panike. Kako je to živopisno pokazao Oliver Stone u televizijskoj mini seriji *Divlje palme [Wild Palms]*, pohlepa, gramzivost i cinizam proželi su gotovo sve aspekte kulturnog života, racionalizovani i estetizovani kao neophodni resursi kojima mora da se hrani golema tehnološka mašina poznata pod nazivom Zapadna civilizacija. To je istorija koja je instalirala Williea Hortona u naše strukturno nesvesno i pomogla da zakska tortura nad Rodneyjem Kingom i uopšte oboje-

* Preuzeto iz H. A. Giroux i P. McLaren (ur.), *Between Borders: Pedagogy and Politics of Cultural Studies* (1994), str. 192–222.

nim ljudima postane moguća i poželjna. To što su tvrđave postmodernih *noir* metropola ovog *fin-de-siècle* doba sve više latinofobne, homofobne, ksenofobne, seksističke, rasističke i birokratski okrutne nije stvar samorazumevanja javnosti uopšte, to je odraz načina na koji je javnost konstruisana putem politika predstavljanja spregnutih sa represivnim moralizmom tekućeg konzervativnog političkog režima i tekućih kontraudara s desna na kulturnu demokratiju. Takođe ne smemo zaboraviti posmatračku izdvojenost onih postmodernih slobodno plutajućih intelektualaca koji često, uprkos tome što tvrde da pripadaju kolektivnom dekonstruktivnom poduhvatu, ne uspevaju da stave intelektualni rad u službu slobodarskih praksi.

170 Današnju moralnu apokalipsu, koju možda najživopisnije predstavlja bura besa i nasilja pod zadimljenim nebom Los Anđelesa – koju je Mike Davis nazvao “L. A. intifada” (Katz i Smith 1992) – nisu izazvale varalice, trgovci drogom, naopaka ambicija, ili kriminalci koji zloupotrebljavaju javnu ogorčenost pravosudnim sistemom; nju su izazvali nestabilni ekonomski, politički i kulturni odnosi koji su se pogoršali u protekle dve decenije. Već dve decenije stojimo na raskrsnici dezintegrišuće kulture i svedoci smo stalnog povećanja nesrazmere u materijalnom bogatstvu, ekonomske dislociranosti i međugeneracijskog siromaštva koji pogađaju Afroamerikance, Latinoamerikance i druge manjine. Takve okolnosti posledica su mahnitog i, povremeno, besprimernog nemoralna Reaganove i Bushove administracije, što potvrđuju njihovi direktni napadi na ljude iz najnižih slojeva, dezintegracija socijalnih pro-

grama i opšte odustajanje od građanskih prava za vreme njihovih mandata.

Među ostalim obeležjima sadašnjeg trenutka nalaze se: promene u strukturi ekonomije Sjedinjenih Država; opadanje tržišta rada u gradovima; rast stope nacionalne nezaposlenosti; drastično smanjenje broja nekvalifikovanih radnih mesta u industrijskim postrojenjima u gradskim oblastima; rast broja mladih koji se nadmeću za sve manje pripravnčkih nekvalifikovanih poslova; automatizacija kancelarijskog rada; iseljavanje afroameričke srednje klase iz nekada višeklasnih geta; izmeštanje uslužnih delatnosti u predgrađa (Kasinitz 1988); razorno suparništvo između nacija koje je posledica politike slobodne trgovine koje potpiruje shvatanje da druge nacije mogu ostvariti ekonomski rast neumerenom prodajom na tržištu Sjedinjenih Država; rast globalnog nadmetanja koje nagoni kapitalističke proizvodne firme da smanje troškove izrabljivanjem radnika useljenika u Sjedinjene Države ili “izmeštanjem” postrojenja u zemlje Trećeg sveta; i postfordistička demonopolizacija ekonomskih struktura i deregulacija i globalizacija tržišta, trgovine i rada, kao i deregulacija lokalnih tržišta “što čini lokalni kapital ranjivim spram strategija korporativnih pljačkaša” (Featherstone 1990: 7).

Uz to, suočavamo se sa sve većim uvredama za ljudsku inteligenciju koje stižu od arhitekata masovne kulture, sa rastom zavisnosti od društvenih podsticaja koje proizvode masovni mediji da bi konstruisali značenja i izgradili konsensus oko moralnih pitanja, i sa jačanjem onoga što Piconne (1988: 9) naziva “grdnom simbiozom apstraktnog individualizma i menadžerske birokratije”. Mediji pod kontrolom

belaca (koje često podupiru beli društveni naučnici koji okrivljuju žrtve) zanemarili su ekonomske i društvene uslove koji su odgovorni za to što su afroameričke zajednice stigle do onoga što Cornel West naziva “suštim nihilizmom sveprisutne zavisnosti od droga, sveprisutnog alkoholizma, sveprisutnih ubistava i eksponencijalnog rasta broja samoubistava” (navedeno prema Stephanson 1988: 276).

Nadalje, belaćki mediji su stvorili rasno pornografski termin “divljanje” da bi opisali nedavna nasilja grupa mladih Afroamerikanaca u gradskim centrima (Cooper 1989). Termin “divljanje”, prvi put upotrebljen u njujorškim novinama u vezi sa silovateljem iz Central parka, očito je važan samo kada je reč o nasilju muške crnačke mladeži, budući da je znakovito odsutan u novinskim izveštajima o napadima muške belćke mladeži na Yusefa Hawkinsa u Bensonharstu (Wallace 1991). Tako je postmoderna slika koju mnogi beli ljudi sada imaju u vezi sa afroameričkim najnižim slojevima zasnovana na nasilju i grotesci – populacija koja razmnožava mlade nalik na Welliea Hortona, koji naduvani anđeoskim prahom i žedni krvi lutaju obodima gradskih krajolika i sporadično love belce da ih premlate metalnim štanglama. Latino mladež ne prolazi mnogo bolje u očima javnosti.

Nedoumica oko postmoderne kritike i debata o multikulturalizmu

Ocrtao sam društvene i kulturne okolnosti ugnjetavanja kao pozadinu za raspravu o multikulturalizmu, jer sa Michele Wallace delim uverenje da debate o multikulturalizmu ne mogu sebi dozvoliti da njihova veza sa opštijim materijalnim odnosima iščezne, što bi se svaka-

ko dogodilo kad bi u žižu postavile teorijska pitanja odvojena od životnog iskustva potlačenih grupa. Wallace zaslužuje da je u vezi sa tim citiram:

Mnogi pojedinačni događaji u današnjem kulturnom krajoliku urotili su se tako da sam sad opsednuta tekućim debatama o “multikulturalizmu” u svetu umetnosti i u svetu kulture uopšte, ali se moja zabrinutost pre svega zasniva na posmatranju uticaja trenutnih materijalnih okolnosti na sve širi krug stanovništva. Te materijalne okolnosti, uključujući rasprostranjeno beskućništvo, nezaposlenost, nepismenost, kriminal, zarazu (uključujući AIDS), glad, siromaštvo, zavisnost od droga, alkoholizam, kao i razne navike proistekle iz lošeg zdravlja, te uništavanje životne sredine, je-

171

su (priznajmo to sebi) mnogostruke društvene posledice poznog multinacionalnog kapitalizma. (1991: 6)

Skretanje pažnje na materijalne globalne odnose ugnjetavanja može nam pomoći da izbegnemo svođenje “problema” multikulturalizma na samo jedan mogući stav i osećanje ili, unutar univerziteta, na slučaj tekstualnog neslaganja i diskursivnih ratova. To takođe pomaže da se istakne činjenica da je u Sjedinjenim Državama mešavina zvana “multikulturalizam”, koja je proizašla iz forenzičke potrage za ravnopravnošću i političkog zahvatanja u lonac za taljenje koji se dugo krčkao, izazvala averziju, a ne poštovanje prema razlici. Nažalost, multikulturalizam je isuviše često bio šifra u savremenom političkom žargonu koja se neiskreno ko-

ristila za odvratanje pažnje od imperijalnog nasleđa rasizma i društvene nepravde u ovoj zemlji, kao i od toga kako se proizvode nove rasiističke formacije na mestima s kojih su uklonjene kulturne razlike i koja su demonizovana sa neokonzervativnih platformi koje anatemišu razliku napadima na koncept heterogenih javnih kultura (vidi Ravitch 1990, 1991; Kimbal 1991; Browder 1992).

U odeljcima koji slede želim da ispitam nedavne artikulacije postmoderne kritike da bih ukazao na ograničenja tekućih konzervativnih i liberalnih formulacija multikulturalizma. Uz to, hoću da izložim alternativnu analizu. Tvrdim da i pored svojih ograničenja u konstruisanju emancipatorske politike, postmoderna kritika može dati edukatorima i kulturnim radnicima alatke za analizu razlike i raznolikosti na način koji može da produbi i proširi debate koje se upravo vode o multikulturalizmu, pedagogiji i društvenoj transformaciji. Novi pravci postmoderne kritike, koji se podvode pod rubriku “politički” i “kritički” postmodernizam, u tom smislu zaslužuju ozbiljnu pažnju.

Preciznije, daću nove obrise raspravi o multikulturalizmu iz perspektive novih pravaca postmoderne kritike koji naglašavaju izgradnju “politike razlike”. Zaključicu pozivom kritičkim edukatorima da obnove značaj relacije ili globalne kritike – konkretno, koncepta “totaliteta” – u svojim nastojanjima da istoriju i materijalnost vrate u teorijske i pedagoške diskurse.

Izazovi koje postmodernoj kritici upućuju potčinjeni i feministkinje

Prosvetiteljski razum nam se ruga što mu dopuštamo da pretrajava u našim obrazovnim

razmišljanima i programima; naime, neke od najbolnijih lekcija koje nam je dala postmoderna kritika kažu da je teleološko i totalizujuće shvatanje naučnog progressa netrpeljivo spram slobodarstva; da je kapitalizam izdubio nepremostiv jaz između etike i ekonomije; i da je, paradoksalno, modernitet doveo do teško popravljive potčinjenosti upravo logici dominacije kojoj je hteo da se suprotstavi, jer, suprotstavljajući joj se, zapravo je delimično utvrdio ugnjetavanje na koje je s gnušanjem upirao.

Nered kontradiktornih perspektiva koji okružuje bujno obilje suprotstavljenih stavova o tome šta u stvari konstituiše postmoderno stanje, verovatno je jedan od ironičnih ishoda samog tog stanja. U načelu, postmoderna kritiku zanima napuštanje ili razobličavanje epistemoloških temelja ili metanarativa modernizma; svrgavanje autoriteta pozitivističke nauke, koja esencijalizuje razlike između navodno samododeljenih identiteta; napad na shvatanje o sjedinjujućem cilju istorije; i dekonstrukcija veličanstvene prosvetiteljske laži o autonomnom, stabilnom i samodovoljnom egu, koji je, smatra se, u stanju da dela nezavisno od svoje istorije, od struna svoga porekla koje mu daju smisao, i od svoje kulturne i jezičke situiranosti, pa ga ne sputava ništa što stoji u diskursima, recimo, roda, rase i klase.

Postmoderna društvena teorija s pravom tvrdi da nam fali jezik ili epistemologija što može da nam predoči svet koji je moguće empirijski spoznati ili tačno predstaviti, te da iskustvo i razum ne mogu da se objasne izvan društvene produkcije značenja. Ta teorija naglašava da se jezik, moć i subjektivitet ne mogu razluči-

ti od društva. Značenje se ne nalazi jasno izloženo u tekstu ili u apstraktnoj ekvivalenciji označenog. Lavirintska staza prosvetiteljske racionalnosti nije prilaz ka ponovljivom značenju, nego je obilaznica koja polazi od ponovljivosti – od povezanosti značenja sa ljudskim stradanjem i potlačenošću. Nadalje, postmoderna kritika se istakla u razobličavanju uzaludnih pokušaja empirista da transcendiraju političke, ideološke i ekonomske okolnosti koje svet preobražavaju u kulturne i društvene formacije. Iako je postmoderna društvena teorija unapredila naše razumevanje politike predstavljanja i formiranja identiteta, pomodna odstupanja nekih postmodernih artikulacija i promene izvršene u kritičkoj društvenoj teoriji upadljivo napuštaju jezik društvene promene, emancipatorsku praksu i transformativnu politiku. U stvari, često ta opijenost idejom o prevelikoj važnosti kulture nosi sa sobom zajedljivo pesimističan i izrazito reakcionaran potencijal.

Pomeranje koje je isticanjem označavanja i predstavljanja postmoderna kritika napravila u konceptu političkog, njena zaokupljenost disperzijom istorije u naknadnim tekstualnim slikama i njeno osporavanje logocentričnih koncepcija istine i iskustva nisu prošli bez prigovora. Na primer, Paul Gilroy jasno ukazuje na neke probleme teoretisanja pod stegom postmodernizma – ako se ispod te zastave očekuje neko ko gradi politiku otpora, iskupljenja i emancipacije. Gilroy piše:

Zanimljivo je primetiti da baš u trenutku kada slavni evroamerički kulturni teoretičari proglašavaju kolaps “velikih narativa”,

ekspresivnom kulturom siromašnih britanskih crnaca dominira potreba da se izgrade veliki narativi iskupljenja i emancipacije. Ta ekspresivna kultura, poput drugih kultura na drugim mestima afričke dijaspore, stvara potentno istorijsko sećanje i autoritativan analitički i istorijski izveštaj o rasnom kapitalizmu i njegovom prevaziženju. (1990: 278)

To što neki uticajni kulturni kritičari vide kao konstitutivne osobine postmodernizma – površnost, odustajanje od pitanja istorije i nestanak afekta – pokazuje da oni, prema Gilroyu, ne uzimaju dovoljno ozbiljno ono što se događa u afroameričkoj ekspresivnoj kulturi. Toj pretpostavljenoj “kulturnoj dominantni” postmodernizma jasno protivreči “repertoar 'hermeneutičkih gestova” koji nastaju u crnačkim ekspresivnim kulturama. Gilroy kaže da rašireni stavovi o postmodernom stanju, kojih se drže tako uticajni kritičari kao što je Fredric Jameson, mogu naprosto konstituisati još jedan oblik evrocentričnog vrhovnog narativa, jer crnačke ekspresivne kulture koriste sva raspoloživa nova tehnološka sredstva “ne da pobegnu od dubine, nego da uživaju u njoj, ne da odbace istoriju, nego da je obznane” (1990: 278). Na sličan način, Cornel West (1989: 96) vidi crnačke kulturne prakse u umetnostima i intelektualnom životu kao primere “postmodernizma koji može da osnaži, a jeste i izraz prkosa”, koji se razvio iz

spoznaje stvarnosti koju [crni ljudi] ne mogu da *ne znaju* – iskrzanih oboda stvarnog, koje se iz nužnosti nekada konstruisalo pu-

tem praksi belaike supremacije u Severnoj Americi, u eri Evrope. Ti krzavi obodi – kada se nema hrana, sklonište, zdravstvena nega – usisani su u strategije i stilove crnačkih kulturnih praksi. (1989: 93)

174 Važna pitanja o postmodernoj kritici postavljaju i feminističke teoretičarke. One bi da saznaju zašto je baš muškarcima novo jevanđelje postmodernizma tako silno uverljivo u ovom istorijskom trenutku. Ne mali broj njihovih prigovora upućuje na činjenicu da teorijsko preobraćenje u postmodernu kritiku dozvoljava muškarcima da sačuvaju privilegovan status nosilaca Sveta, baš zbog toga što ta kritika odvraća pažnju od novijih koncentracija na feministički diskurs (Kaplan 1987: 150–152). Dominantne struje u postmodernoj kritici takođe hoće da delegitimizuju noviju književnost obojenih naroda, crnih žena, Latinoamerikanaca i Afrikanaca (Christian 1987: 55). Uz to, feministkinje podsećaju da upravo u istorijskom trenutku kada veliki broj grupa prihvata “nacionalizam” kao menjanje slike o sebi kao marginalizovanom Drugom, univerzitet preduzima da legitimizuje kritičku teoriju “subjekta” po kojoj je sumnjiv koncept delatnosti, i koja izražava sumnju u uspostavljanje opšte teorije za opisivanje sveta i postavljanje cilja istorijskom napretku (Harstock 1987, 1989; Di Stephano 1990).

Teško je suprotstaviti se tim pozivima za uklanjanje velikog slova sa registara Patrijarhata, Čovečanstva i Istine, koji se nalaze u dominantnim varijantama postmoderne kritike. S tom mišlju na umu, pitam se je li uopšte moguće obnoviti i produžiti poduhvat postmoderne

kritike unutar konteksta kritičke pedagogije multikulturalizma a da to ostane prijemljivo za iznete primedbe. Da bih odgovorio na to pitanje, prvo ću reći gde se približavam diskursivnom žanru postmodernizma, a gde od njega odstupam.

LUDIČKI I RATOBORNI POSTMODERNIZAM

Moja načelna simpatija prema postmodernoj kritici ne ide bez ozbiljnih ograda. Postmodernistička kritika nije monolitna i za svrhe ovog eseja želim da napravim razliku između dva teorijska rukavca. Prvi je dobro opisala Teresa Ebert (1991: 115) kao “ludički postmodernizam” – pristup društvenoj teoriji koji ima upadljivo ograničenu sposobnost da transformiše ugnjetačke društvene i političke režime moći. Ludički postmodernizam u načelu se fokusira na izvanredni kombinatorni potencijal znakova u proizvodnji značenja i zanima se za stvarnost koju konstituiše stalna razigranost označilaca i heterogenost razlika. Kao takav, ludički postmodernizam (na primer, Lyotard, Derrida, Baudrillard) uspostavlja momenat samorefleksije u dekonstruisanju zapadnih metanarativa, tvrdeći da je “značenje samo po sebi protivrečno i neodređeno” (Ebert, u štampi).

Po tom mišljenju, politika nije neposredovana referenca delanja koja postoji izvan predstavljanja. Naprotiv, politika postaje tekstualna praksa (na primer, parodija, pastiš, fragmentacija) koja uznemiruje, decentrira i prekida, umesto da transformiše totalizujuću cirkulaciju značenja unutar velikih narativa i dominantnih diskursivnih aparata (Ebert, u štampi; Zavarzadeh i Morton 1991). Iako se ludičkom

postmodernizmu možemo diviti što hoće da dekonstruiše način na koji se moć deli unutar kulture, on na kraju predstavlja oblik detotalizujuće mikropolitike u kojoj se kontekstualna specifičnost razlike protivstavlja totalizujućim mašinerijama dominacije. Tako ispada da slučajnosti determinišu potrebu, jer ludički postmodernizam utvrđuje “nadstrukturalizam” koji privileguje kulturno, diskursivno i ideološko u oblicima i odnosima proizvodnje, a ne njihovu materijalnost (Zavarzadeh i Morton 1991).

Želim da upozorim da edukatori treba da imaju zadržku spram kritike koju iznosi ludički postmodernizam, jer, kako primećuje Ebert, ta kritika često samo potvrđuje *status quo* i svodi istoriju na nadometak značenju ili na slobodno plutajući trag tekstualnosti (1991: 115). Kao oblik kritike, ona zasniva svoj predmet na ispitivanju specifičnih i lokalnih izraza ugnjetavanja, ali često ne uspeva da analizira te izraze u vezi sa opštijim, dominirajućim strukturama tlačenja (McLaren, u štampi; Aronowitz i Giroux 1992).

Ludički postmodernizam liči na ono što Scott Lash (1990) naziva “avetskim postmodernizmom” – to je oblik kritike koju zanima brisanje razlika i zamagljivanje disciplinarnog znanja i žanrova (na primer, književnosti i kritike), te kolaps stvarnog u reprezentaciji, društvenog u medijskom prostoru, i razmenjljive vrednosti u znakovnoj vrednosti. Za avetske postmoderniste, društveno je usisano i rastočeno u svet znakova i elektronske komunikacije, a dubina značenja se izgubila u površnosti. Pauline Marie Rosenau (1992) to naziva “skeptičnim postmodernizmom” – to je struja postmo-

dernizma koja reflektuje ne samo ontološki agnosticizam, koji nalaže da se odustane od primarnosti društvene transformacije, nego i epistemološki relativizam, koji poziva na trpeljivost prema raznim značenjima bez zagovaranja bilo kog među njima. Ludički postmodernizam često ima oblik slavodobitnog a izlzanog odbacivanja marksizma i velike teorije kao beznađežno upletenih u uzaludan poduhvat svet-sko-istorijskih razmera koji je neprimeren ovim novim postmodernim vremenima. Takav poduhvat u debatu često uvodi nove oblike “totalizacije” kroz konceptualna zadnja vrata antifundacionalističkog teoretisanja.

O vrsti postmoderne društvene teorije koju hoću da postavim kao protivtežu skeptičnom i avetskom postmodernizmu govori se kao o “opozicionom postmodernizmu” (Foster 1983), “radikalnoj /kritičkoj/ teoriji /kritike/” (Zavarzadeh i Morton 1991), “postmodernom obrazovanju” (Aronowitz i Giroux, 1991), “ratobornom postmodernizmu” (Ebert 1991, u štampi) i “kritičkom postmodernizmu” (McLaren, u štampi; Giroux 1992; McLaren i Hammer 1989). Ti oblici kritike nisu alternative ludičkom postmodernizmu nego njegovo prisvajanje i razrada. Ratoborni postmodernizam unosi u ludički postmodernizam oblik materijalističke intervencije pošto se ne zasniva isključivo na tekstualnoj teoriji razlike, nego na teoriji koja je i društvena i istorijska. Tako postmoderna kritika može poslužiti kao intervencionistička i transformativna kritika kulture Sjedinjenih Država. Za Ebert, ratoborni postmodernizam hoće da pokaže da su “tekstualnosti (označavanja) materijalne prakse, oblici konfliktnih društvenih odnosa” (1991: 115). Znak

je uvek arena za materijalni sukob i suprotstavljene društvene odnose i ideje, pa ga možemo videti i “kao ideološki proces koji se sastoji od označioca postavljenog prema matrici istorijski mogućih i istorijski suspendovanih označenih” (Ebert, u štampi). Drugim rečima, razlika je politizovana smeštanjem u stvarne društvene i istorijske konflikte, a ne u jednostavne tekstualne ili semiotičke protivrečnosti.

176 Ratoborni postmodernizam ne zanemaruje sasvim neodređenost ili slučajnost društvenog; naprotiv, neodređenost istorije se shvata u vezi sa klasnom borbom, institucionalizacijom asimetričnih odnosa moći i preimućstva, i načinom na koji istorijske opise osporavaju razne grupe (Zavarzadeg i Morton 1991; Giroux 1992; McLaren i Hammer 1989). O tome Ebert kaže: “Potrebna nam je teorija razlike u kojoj se razlikovanje, odgađajuće proklizavanje označilaca uzima ne kao rezultat imanentne logike jezika, nego kao učinak društvenih sukoba koji su izvan označavanja” (1991: 118). Drugim rečima, videti razliku samo kao tekstualnost, kao formalno, retoričko mesto na kome reprezentacija priča o sopstvenoj putanji označavanja, znači ignorisati društvene i istorijske dimenzije razlike (Ebert, u štampi). Ovako Ebert:

Postmoderna analitika razlike treba da nam omogući da stupimo s one strane teorije razlike kao reifikovanog iskustva, ka kritici istorijske, ekonomske i ideološke proizvodnje same razlike kao nestabilnog, klizajućeg niza odnosa koji su predmet sukoba i koji proizvode označavanja i subjektivitete na osnovu kojih živimo i održavamo postojeće društvene odnose. (1991: 118)

Ona dalje opisuje ratoborni postmodernizam kao politiku razlike, kao teoriju prakse i praksu teorije:

Ratoborna postmoderna kulturna kritika – koja ispituje političku semiozu kulture – treba da bude opoziciona politička praksa koja nastaje čitanjem, tumačenjem kulturnih tekstova. Međutim, opozicionost se ne nalazi u (drugim rečima, nije inherentna) tekstu ili pojedincu, ona proističe iz prakse same kritike. Povrh toga, sama je kritičarka uvek već postavljena u pozicije hegemonijskog subjekta kulture, pa neslaganje ne proističe iz neke volje da se prkosi, nego je opet proizvedeno praksom kritike. (1991: 129)

Kao sredstva analize globalnih odnosa ugnjetavanja, ratoborni postmodernizam uzima u obzir i makropolitiku ravan strukturne organizacije i mikropolitiku ravan razlike i protivrečnih manifestacija tlačenja. Otuda ratoborni postmodernizam gaji veliki afinitet prema onome što je Scott Lash nedavno nazvao “organski postmodernizam”. Organski postmodernizam ide s one strane epistemološkog skepticizma i eksplanatornog nihilizma da bi se pozabavio pitanjima koja nisu vezana samo za komodifikaciju jezika nego i za komodifikaciju rada i društvenih odnosa proizvodnje. Prema Lashu, taj postmodernizam pokušava da vrati kulturu u prirodno, materijalno okruženje. Iz tog ugla, racionalnost nije panistorijska ili univerzalna, nego je uvek smeštena u konkretne zajednice diskursa. Uz to, organski postmodernizam smatra da visoki modernizam arti-

kuliše stvarnost na način koji često služi kao paravan za priznavanje kartezijanskog univerzuma posebnih delova odvojenih od opštije ekonomije moći i preimućstva. Drugim rečima, visoki modernizam se krivi za ukidanje razlike njenim prevođenjem u nelagodni sklad koji nam je poznat kao belaćko patrijarhalno preimućstvo – preimućstvo neraskidivo spregnuto sa nacionalizmom, imperijalizmom i državom.

MULTIKULTURALIZAM I POSTMODERNA KRITIKA

U ovom odeljku želim da primenim gledište kritičkog ili ratobornog postmodernizma na pitanja multikulturalizma. Mislim da je ključno da kritički edukatori razviju multikulturalni kurikulum i pedagogiju koja se bavi specifičnošću (u smislu rase, klase, roda, seksualne orijentacije i tako redom) razlike (što se nadozvezuje na ludički postmodernizam) i da istovremeno obrate pažnju na ono što je zajedničko mnoštvu Drugih spram zakona, vodeći se smernicama slobode i slobodarstva (što se nadozvezuje na ratoborni postmodernizam).

Kada se pogledaju iz ugla ratobornog postmodernizma, liberalni i konzervativni napadi na multikulturalizam zbog separatizma i etnocentrizma otkrivaju svoju zabludu o severnoameričkom društvu koje navodno stvara osnovne društvene odnose neometanog sporazuma. Taj pogled takođe skreće pažnju na ideju da je severnoameričko društvo uglavnom forum za konsensus sa raznim manjinskim gledištima koja se jednostavno slažu jedno preko drugog. Tako nastaje politika pluralizma koja uglavnom ignoriše učinke moći i

preimućstva. Preciznije, ona “podrazumeva vrlo potuljeno izbegavanje bilo koje strukturne politike promena: ona sklanja u stranu i prikriva globalne ili strukturne odnose moći kao 'ideološke' ili 'totalizujuće'” (Ebert, u štampi). Uz to, pretpostavlja harmoniju i slaganje – zaštićeni prostor u kome razlike mogu da koegzistiraju. Ali, takva pretpostavka je opasno problematična. Chandra Mohanty (1989/1990) kaže da se razlike ne mogu iskazati kao pregovori između kulturno raznolikih grupa u čijoj je osnovi pretpostavljena kulturna homogenost. Razlika je priznanje da se znanja stvaraju u istoriji koju razdiru različito uspostavljeni odnosi moći; to jest, znanja, subjektiviteti i društvene prakse stvaraju se unutar “asimetričnih i neuporedivih kulturnih sfera” (1989/90: 181).

Isviše često liberalni i konzervativni stavovi o raznolikosti nastoje da vide kulturu kao umirujući balzam – ono što dolazi posle istorijskih neslaganja – nekakvu mitsku sadašnjost iz koje su uklonjene iracionalnosti istorijskog konflikta. To nije samo neiskren pogled na kulturu, to je duboko nepošteno. Liberalni i konzervativni stavovi o kulturi takođe pretpostavljaju da je pravda već tu i treba je samo podjednako raspodeliti. Međutim, i učitelji i đaci moraju da shvate da pravda nije unapred data naprosto zato što imamo zakone. Pravda mora stalno da se stvara, i moramo se stalno boriti za nju. Pitanje koje hoću da postavim učiteljima glasi: da li učitelji i kulturni radnici imaju pristup jeziku koji im u dovoljnoj meri dozvoljava da kritikuju i transformišu postojeće društvene i kulturne prakse koje liberalni i konzervativci brane kao demokratske?

177

SUBJEKT BEZ SVOJSTAVA

Kritika koju iznosi kritički postmodernizam upućuje nas kako da razumemo ograničenja multikulturalizma uhvaćenog u zamku logike demokratije koju oblikuje pozni kapitalizam. Jedna od skrivenih perverzija demokratije jeste i to što su građani pozvani da se liše svih rasnih ili etničkih identiteta kako bi valjda goli stali pred zakon. U stvari, građani su pozvani da budu tek nešto malo više od obestelovljenih potrošača. Joan Copjec opominje:

Demokratija je univerzalna zbirna imenica kojom Amerika – “lonac za taljenje”, “nacija useljenika” – konstituise sebe kao naciju. Ako se za *sve* naše građane može reći da su Amerikanci, to nije zato što delimo neke pozitivne karakteristike, nego zato što nam je svima dato pravo da ih se *lišimo*, da sebe pred zakonom predstavimo kao obestelovljene. Lišavam se pozitivnog identiteta, dakle ja sam građanin. To je neobična logika demokratije. (1991: 30)

Renato Rosaldo (1989) govori o tom procesu kao o “kulturnom svlačenju”, u kojem se sa pojedinih skidaju njihove bivše kulture kako bi oni postali “transparentni” američki građani. Iako je lokacija identiteta svakog građanina i otelovljena i određuje ugao gledanja, te tako jasno utiče na ono što se može reći, demokratija je ipak stvorila formalne identitete koji odaju iluziju identiteta i istovremeno brišu razlike. David Lloyd (1991: 70) govori o tim kulturnim praksama kao o formiranju “subjekta bez svojstava”. Pošto su ugnjeteni pozvani da se liše svojih pozitivnih identiteta, tlačitelji nehotice slu-

že kao regulativni princip za sam identitet upravo zahvaljujući svojoj indiferentnosti.

Univerzalnost pozicije ugnjetača stvara se doslovno putem njegove neizdiferenciranosti, pa on “postaje reprezentativan zato što je u stanju da zauzme svačije mesto, zaposedne svako mesto, usled puke sposobnosti da bude razmenjen” (Lloyd 1991: 70). Takav subjekt bez svojstava upravlja raspodelom čovečnosti na lokalno (starosedelačko) i univerzalno, pretpostavljajući “globalnu sveprisutnost belog Evropljanina”, što za uzvrat postaje sama “regulativna ideja Kulture naspram koje se definiše mnoštvo lokalnih kultura” (Lloyd 1991: 70). Lloyd primećuje da je dominacija belog opštenog subjekta “gotovo samolegitimišuća, pošto sposobnost da se bude svuda postaje istorijska manifestacija postepenog približavanja belog čoveka univerzalnosti koju svuda predstavlja” (1991: 70).

Opirući se toj čudnoj logici demokratije, ratoborni postmodernizam tvrdi da pojedinci moraju uvek da *promisle odnos između identiteta i razlike*. Oni treba da shvate svoj etnicitet kao politiku lociranja, pozicioniranja ili izričaja. Stuart Hall s pravom tvrdi da “nema izričaja bez pozicioniranja. Morate se *negde* postaviti da biste bilo šta rekli” (1991: 18). Nečiji identitet, kao crnca, belca ili Latinoamerikanca, ima veze sa otkrićem sopstvenog etniciteta. Hall taj proces otkrivanja naziva konstrukcija “novih etniciteta” ili “eticiteti u nastajanju”. Takvo otkriće nosi sa sobom

potrebu da se oda počast skrivenim prošlostima iz kojih... [ljudi] stižu. Oni treba da razumeju jezike koje su ih naučili da ne go-

vore. Oni treba da razumeju i prevrednuju tradicije i nasleđa kulturnih izraza i kreativnosti. U tom smislu, prošlost nije samo pozicija iz koje treba govoriti, ona je i apsolutno neophodan resurs onoga što treba reći... Tako odnos prema prošlosti one vrste etniciteta o kojoj govorim nije jednostavan, suštinski – on se konstruiše. On se konstruiše u istoriji, on se delom konstruiše politički. On je deo narativa. Kazujemo sebi priče o nekim delovima naših korena da bismo kreativno uspostavili vezu sa njima. Tako ova nova vrsta etniciteta – etniciteta u nastajanju – stvara odnos prema prošlosti, ali to je odnos koji je delom zasnovan na sećanju, a delom na narativu, koji treba pronaći. To je čin kulturne obnove. (Hall 1991: 18–19)

Iako argumentima neograničene inkluzivnosti diskurs multikulturalizma hoće da prkosi hijerarhijskoj isključivosti (Wallace 1991: 6), kritika koju iznosi ratoborni postmodernizam i dalje problematizuje isključivanje i inkluziju artikulišući nov odnos između identiteta i razlike. Ne samo da artikulacija razlike koju iznosi ratoborni postmodernizam može da teoretizuje mesto *sa kog* marginalizovane grupe mogu da progovore, ona može tim grupama da ponudi i mesto *sa koga* mogu da pređu *s one strane* esencijalizovanog i skućenog etničkog identiteta, jer i te grupe imaju udeo u globalnim uslovima ravnopravnosti i socijalne pravde (Hall 1991).

Homi Bhabha (1990) dao je bitnu distinkciju između “razlike” i “raznolikosti”. Pošto je stao na poststrukturalističko stajalište, Bhabha je raskinuo sa socijaldemokratskom verzijom

multikulturalizma, gde su rasa, klasa i rod oblikovani prema konsensualnoj koncepciji razlike, i svoj rad postavio unutar radikalne demokratske verzije kulturnog pluralizma što polazi od suštinski spornog karaktera znakova i označavajućih aparatura koje ljudi koriste u izgradnji svojih identiteta (Mercer 1990: 8).

Bhabha kritikuje shvatanje raznolikosti u liberalnom diskursu i skreće pažnju na značaj pluralnog, demokratskog društva. On kaže da raznolikost ide zajedno sa “transparentnom normom” koju konstruiše i primenjuje društvo “domaćina” koje kreira lažni konsensus. To je tako zato što normativna rešetka koja locira kulturnu raznolikost u isto vreme služi da *obuhvati* kulturnu razliku: “univerzalizam koji paradoksalno dopušta raznolikost skriva etnocentrične norme” (Bhabha 1990: 208). S druge strane, razlike ne idu uvek u prilog konsensusu: one su često neuporedive. Kultura kao sistem razlika, kao aktivnost formiranja simbola, mora, po Bhabhai, da se shvati kao “proces prevođenja” (1990: 210). Iz toga sledi da kulture nisu statični oblici, nešto što “totalizujuće prethodi postojanju ili značenju – neka suština” (1990: 210), iako nije moguće svesti ih ni na neobuzdanu tekstualnu igru.

U tom smislu, drugost je često deo aktivnosti formiranja simbola date kulture i zato je možda najbolje govoriti o kulturi kao obliku “hibridnosti”. Unutar te hibridnosti postoji “treći prostor” koji omogućava da se pojave nove diskursivne pozicije – da se prkosi normalizaciji onoga što Bhabha naziva “odloženim kolonijalnim momentom” (1991a: 211). Taj “treći prostor” daje mogućnosti za nove strukture autoriteta i nove političke poglede i vizije. Iz te

perspektive, identitet je uvek arbitraran, slučajan i privremeni prošivni bod između identifikacije i značenja. Bhabhaina distinkcija otkriva zašto su ljudi poput Ravitch, Blooma, Hirscha i Bennetta tako opasni kada govore o značaju izgradnje zajedničke kulture. Ko ima moć da nametne značenje, da napravi rešetku koja definiše drugost, da stvori identifikacije koje prizivaju zaustavljanje značenja, tumačenja i prevođenja?

Ovaj esej sugerise da su konzervativni i liberalni multikulturalizam zaista stvar politike asimilacije jer oba pretpostavljaju da zaista živimo u zajedničkoj egalitarnoj kulturi. Iris Marion Young (1990: 164) kaže da takvo shvatanje razlike podrazumeva “ulazak u igru pošto su pravila i standardi već doneti, te samopotvrđivanje prema tim pravilima i standardima”. Građanstvo u celini ne vidi te standarde kao kulturno i iskustveno specifične, jer su unutar pluralističke demokratije privilegovane grupe zaklonile svoje preimućstvo zazivajući ideal samoblikovanja nesituirane, neutralne, univerzalne zajedničke čovečnosti, u kome svi mogu radosno učestvovati bez obzira na razlike rase, roda, klase, starosnog doba ili seksualne opredeljenosti. Ratoborni postmodernizam naročito podriva takvo shvatanje univerzalne zajedničke čovečnosti izučavanjem identiteta unutar konteksta moći, diskursa, kulture, iskustva i istorijske specifičnosti.

RAZLIKA I POLITIKA OZNAČAVANJA

Ratoborni postmodernizam bio je posebno važan u preformulisanju značenja razlike kao oblika označavanja. Tu razlike ne konstituišu jasno obeležene zone samorazumljivog iskustva

ili jedinice identiteta, kao što to čine unutar većine konzervativnih i liberalnih oblika kulturnog pluralizma. Naprotiv, razlike se razumeju putem politike označavanja, to jest putem označavajućih praksi koje su reflektivne i konstitutivne za preovlađujuće ekonomske i političke odnose (Ebert 1991). Za razliku od konzervativnog multikulturalističkog shvatanja razlike kao “samopotvrđujuće kulturne oči-glednosti”, “obeležja pluraliteta”, ili “pažljivo podeljenih zona iskustva – privilegovanog prisustva – jedne grupe, jedne socijalne kategorije naspram druge, koje verodostojno negujemo i reprodukujemo u našim analizama”, Teresa Ebert definiše razliku kao ono što je

kulturno konstituisano i napravljeno da bude razumljivo putem označavajućih praksi. [Za postmoderne teorije] “razlika” nije jasno obeležena zona iskustva, jedinica identiteta jedne društvene grupe naspram druge, u smislu kulturnog pluralizma. Naprotiv, postmoderne razlike su odnosi suparničkih označilaca. (1991: 117)

Ebert kaže da su naši sadašnji načini gledanja i ponašanja disciplinovani za nas putem oblika označavanja, to jest putem modela za razumljivost i putem ideoloških okvira za davanje smisla. Odbacivši sosirovsku semiotiku označavajućih praksi (i njenu upornu upotrebu u savremenom poststrukturalizmu) “kao anistorijskih operacija jezika i tropa”, Ebert opisuje označavajuće prakse kao “zbir materijalnih operacija umešanih u ekonomske i političke odnose” (1991: 117). Ona s pravom smatra da socioekonomski odnosi moći nalažu razlike između

grupa putem oblika označavanja da bi se subjekti organizovali prema neravnomernoj raspodeli preimućstva i moći.

Da bi ilustrovala politiku označavanja na delu u konstruisanju i formiranju rasistički shvaćenih subjekata, Ebert pokazuje kako se termini “crnja” i “crnac” koriste u rasističkoj politici u Sjedinjenim Državama. Baš kao što je termin “crnja” postao nepromenljivo obeležje razlike i tako naturalizovao političke aranžmane rasizma u šezdesetim godinama 20. veka, termin “crnac” se preoblikuje u belački dominantnoj kulturi da označi kriminal, nasilje i društvenu izopačenost. To se jasno vidi u izbornim reklamama sa Williejemom Hortonom u kampanji Georgea Busha i u stavu koji Bush i David Duke sada imaju prema kvotama za zašljavanje. Mislim da je to bilo očito i u presudi u slučaju Rodneyja Kinga u Los Angelesu.

Carlos Munoz (1989) pokazuje kako je termin “hispanski” sredinom sedamdesetih odražavao “politiku belackog etničkog identiteta” koja potiskuje, a ponegde i odbacuje meksičku kulturnu osnovu meksičkih Amerikanaca. Munoz piše da je termin “hispanski” izveden iz reči “Hispania” – što je bilo ime koje su Rimljani dali Iberijskom poluostrvu, čiji je najveći deo postao Španija – i “implicitno naglašava belacku evropsku kulturu Španije na uštrb nebelackih kultura koje su temeljno oblikovale iskustva svih Latinoamerikanaca” (1989: 11). Ne samo što je taj termin slep za multirasnu stvarnost meksičkih Amerikanaca jer ne priznaje “nebelacke starosedelačke kulture Amerike, Afrike i Azije, koje su u prošlosti proizvele multikulturne i multirasne narode u Latinskoj Americi i Sjedinjenim Državama” (Munoz 1989: 11);

on takođe ignoriše složenosti unutar tih raznolikih kulturnih grupa. Evo još jednog primera asimilacionističke teorije lonca za taljenje koju podupire politika označavanja. Zapitajmo se koji će označeni (koja značenja) biti pripisani terminima poput, na primer, “hraniteljske majke”. Znamo na koga pomisle vladini službenici kada s prezirom govore o “hraniteljskim majkama”. Oni misle na majke crkinje i latinoameričke majke.

Ti primeri potvrđuju zapažanje ratobornog postmodernizma da se razlike proizvode u skladu sa ideološkom proizvodnjom i recepcijom kulturnih znakova. Mas'ud Zavarzadeh i Donald Morton kažu da “znakovi nisu ni zauvek zadati ni večno neodređeni: naprotiv, oni su 'određeni' ili namerno 'neodređeni' u momentu društvenih sukoba” (1990: 156). Razlika nije “kulturna očiglednost” poput crnačkog naspram belackog ili latinoameričkog naspram evropskog ili angloameričkog; naprotiv, razlike su istorijske i kulturne konstrukcije (Ebert 1991).

Kako se politika označavanja pokazala na delu u slučajevima policijske brutalnosti, pokazuje se i u posebnim obrazovnim ustanovama gde se crni i latino učenici smeštaju uglavnom zbog problema u “ponašanju”, dok je za bele učenike iz srednje klase, u najvećem broju, pronađen više umirujuć i lagodniji razlog – “smetnje u učenju” (McLaren 1989). Kritika koju iznosi ratoborni postmodernizam pomaže učiteljima da istraže kako su učenici politikom označavanja drugačije podvrgavaju ideološkom upisivanju i mnogostruko organizovanim diskursima želje. Na primer, kritika koju iznosi ratoborni postmodernizam pomaže nam da

razumemo kako se identiteti učenika proizvode jednom vrstom diskursivnog trbuhozborstva: učenici postaju stvorenja nasleđenih jezika i znanja koji neopaženo kontrolišu njihova mišljenja i ponašanja. James Donald (u štampi) kaže da se društvene norme, pošto prođu kroz proces koji Foucault naziva *presavijanje*, često ispostavljaju kao lične želje zbog kojih se možemo osećati krivi. On piše da su

norme i zabrane koje su ustanovljene unutar društvenih i kulturnih tehnologija presavijene u nesvesno tako da se “pojavljuju” ne samo kao “lične želje” nego i u složenij i nepredvidljivoj dinamici želje, krivice, anksioznosti i izmeštenosti. Subjekti imaju želje koje ne žele da imaju; oni ih odbacuju po cenu krivice i anksioznosti.

182

Iako su svi subjekti bez razlike zatočnici muškog monopola nad jezikom i proizvodnjom znanja (Grosz 1990: 332), oni su takođe i delatni akteri koji su sposobni da preduzimaju smišljene istorijske radnje u svetu i da menjaju svet (Giroux 1992). Naravno, stvar je u tome da se svesno znanje ne može svesti ni na identitet ni na delatnost. Moramo o razlici prihvatiti nešto što nije tako očigledno: ona je konstitutivna i za identitet i za delatnost.

Nastojanje da se izbegnu svi tragovi dominantne kulture u borbi za identitet može navesti na uzaludnu potragu za predmodernim korenima koja, opet, vodi u skućeni nacionalizam, kao u slučaju Hallovih “starih etniciteta”. Odbijanje da se dekolonizuje nečiji identitet usred preovlađujuće ideološke i kulturne hegemonije jeste kapitulacija pred asimilacijom i

gubitak oblika za kritičko istorijsko delanje. Potrebna su shvatanja multikulturalizma i razlike koja idu s one strane “ili-ili” logike asimilacije i otpora. Založiti se za multikulturalizam ne znači, smatra Trinh T. Minh-ha (1991: 232), “predložiti jukstapoziciju više kultura čije granice ostaju netaknute, niti znači prihvatiti stav tipa mešavine ‘lonca za taljenje’ koji hoće da poravna sve razlike. Umesto toga, [borba za multikulturalno društvo] sastoji se u međukulturalnom prihvatanju rizika, neočekivanih skretanja i složenosti odnosa između raspada i zadržavanja”.

UVEK TOTALIZUJ!

U ovom odeljku hoću da u žihu moje analize multikulturalizma postavim koncept totaliteta. Želim da naglasim da koncept totaliteta ne sme sasvim da se zanemari, iako edukatori treba da usmere svoje pedagogije na afirmaciju “lokalnih” znanja učenika unutar konkretnih društveno-političkih i etničkih lokacija. Nisu svi oblici totalizovanja demokratski manjkavi. Fredric Jameson kaže da su “lokalne borbe... uspešne u onoj meri u kojoj ostaju figure ili alegorije neke opštije sistematske transformacije. Politika treba da deluje na mikro i makro nivou istovremeno; skromno ograničavanje na lokalne reforme unutar sistema izgleda razumno, ali se često pokazuje kao politički obeshrabrujuće” (1989: 386). George Lipsitz podvlači tu ideju: iako totalitet može umanjiti specifičnost događaja, potpuno odbacivanje totaliteta bi, objašnjava on, verovatno “prikirilo stvarne veze, uzroke i odnose – atomizujući zajedničko iskustvo u slučajnosti i beskrajnom ponavljanju igre... [T]ek kada prihvatimo nasleđe nagomi-

lanih ljudskih radnji i ideja možemo suditi o polaganju prava bilo koje priče na istinu i pravdu” (1990: 214).

Bez zajedničke (ma koliko slučajne i provizorne) vizije demokratske zajednice rizikujemo da podržimo borbe u kojima politika razlike krahira u novim oblicima separatizma. Steven Best kaže da poststrukturalisti s pravom dekonstruišu esencijalističke i ugnjetačke celine, ali često ne uspeavaju da vide kako je štetno stalno veličanje razlike, fragmentacije i nadmetanja. To pogotovo važi za ludički postmodernizam. Best piše: “Naličje tiranije celine je diktatura fragmenta... [B]ez nekog pozitivnog i normativnog koncepta totaliteta kao protivteže poststrukturalističkom/postmodernom naglasku na razlici i diskontinuitetu, prepušteni smo obnavljanju pluralističkog individualizma i supremaciji kompetitivnih vrednosti nad komunalnim životom” (1989: 361). Best je u pravu kada sugeriše da treba napustiti reduktivnu upotrebu totaliteta, a ne sam koncept totaliteta. Inače, rizikujemo da ostanemo bez samog koncepta demokratskog javnog života.

Teresa Ebert (u štampi) kaže – rekao bih, briljantno – da treba da se vratimo konceptu totaliteta, ali ne u hegelovskom smislu organske, sjedinjene, ugnjetačke celine, nego kao “sistema odnosa i nadređujuće strukture razlike”. Razliku treba shvatiti kao društvene kontradikcije, kao razliku u odnosu, a ne kao dislociranu, slobodno plutajuću razliku. Ebert primećuje da sistemi razlika uvek sadrže obrasce dominacije i odnose ugnjetavanja i izrabljivanja. Zato treba da nas se tiču ekonomije odnosa razlike unutar konkretnih istorijskih totaliteta. Te ekonomije su uvek podložne osporavanju i

transformaciji. Kao strukture razlike koje su uvek mnogostruke i nestabilne, ugnjetački odnosi totaliteta (društveni, ekonomski, politički, pravni, kulturni, ideološki) uvek se mogu podrivati pedagogijom slobodarstva. Ebert opominje da se totaliteti ne smeju brkati sa Lyotardovim shvatanjem univerzalnih metanarativa.

Totalitet i univerzalnost treba odbaciti samo kada se nepravedno i ugnjetački koriste kao sveobuhvatni i sveprožimajući globalni nalozi za mišljenje i delanje sa ciljem da se obezbedi ugnjetački režim istine. Moramo zadržati neku vrstu moralne, etičke i političke osnove – ma kako ona bila provizorna – za pregovore između mnogostrukih interesa. Presudna za ovaj argument je bitna distinkcija između univerzalnih metanarativa (vrhovnih narativa) i metakritičkih narativa. Kritika koju iznosi ratoborni postmodernizam i koju nudim edukatorima za razmišljanje odbacuje neophodnost ili izbor bilo kog vrhovnog narativa, jer vrhovni narativi sugerišu da postoji samo jedna javna sfera, jedna vrednost, jedna koncepcija pravde koja trijumfuje nad svim drugim. Ratoborni postmodernizam, naprotiv, sugeriše da “različite sfere i suparničke koncepcije pravde moraju da se priviknu jedne na druge” (Murphy 1991: 124). Drugim rečima, “komunitarista, liberal ili socijaldemokrata, razvojni liberal ili humanista, radikal i romantičar moraju pronaći načine da žive zajedno u istom društvenom prosotru” (Murphy 1991: 124). To ne znači da ih treba zgnječiti u homogenu kulturnu smesu; naprotiv, time se sugeriše da mora postojati množina pravdi, kao i pluralističke koncepcije pravde, politike, etike i estetike.

Još jednom, ključno pitanje odnosi se na shvatanje *totaliteta*. Iako bih se protivio velikom narativu, verujem da postoji primarni metadiskurs koji bi u stvari mogao da napravi *provizoran* pristup diskursima Drugog na način koji bi bio sjedinjujući a bez dominacije, te koji može obezbediti i diskursivne nadometke. To je metakritički narativ prava ili slobode. Peter Murphy razlikuje vrhovni diskurs od metadiskursa i tvrdi da “vrhovni diskurs hoće da se nametne svim drugim diskursima – on je progresivan, oni su reakcionarni; on je ispravan, oni su pogrešni. S druge strane, metadiskurs teži da razume društvo kao *totalitet*” (1991: 126). Kao Ebert, Murphy se protivi liotarovskom odbacivanju velikog narativa emancipacije. Umesto toga, on je prigrlio ideju totaliteta koju je izložio Charles Jencks. Tu distinkciju treba istaći:

184

Kao Venturi, Jencks tvrdi da se postmodernizam zanima za složenost i kontradikciju i upravo zato što se zanima za složenost i kontradikciju on u stvari ima posebnu obavezu prema celini. To nije “skladna celina” kanonskog klasicizma, to je “nezgrapna celina” fragmenata, referenci i pristupa. Njena istina ne sastoji se ni u jednom delu, ona se sastoji, kaže Venturi, u *totalitetu te celine ili u implikacijama tog totaliteta*. (Murphy 1991: 126)

Ovde ne zagovaram i ne prerađujem totalitet kao sinonim za političku ekonomiju, niti sugerišem da kritički postmodernizam treba da prkositi naraciji s teoretičareve lokacije ili da odstane od lokalnih borbi. Ne proglašavam manjejsko nadmetanje između *méta récits* slobodar-

stva i socijalne pravde i višeglasnosti i pozicioniranosti antifundacionalističkog pristupa razlici. Hoću da bude jasno da ne koristim koncept “totalizovanja” u smislu uopštavanja pravila za razumevanje jedne pojave do nivoa svih društvenih i kulturnih pojava (Zavarzadeh i Morton 1991). Niti ga koristim u smislu nekog zaboravljenog obilja, formalizovanog auretskog iskustva ili prošlog sveta koji treba obnoviti zaradi neke plemenite nostalgije. Naprotiv, koristim “totalizovanje” na način na koji su Zavarzadeh i Morton (1991) opisali “globalno”. Globalno razumevanje je “oblik objašnjenja koje je *relaciono i transdisciplinarno* i proizvodi opis 'efekata znanja' kulture tako što *povezuje* razne kulturne nizove” (str. 155). To je oblik ispitivanja koji objašnjava kako kritika koju iznosi ludički postmodernizam služi kao strategija političkog sputavanja jer privileguje oblike “lokalne” analize koje subjekt smeštaju u centar doživljaja kao arhimedovsko mesto istine a ideologiju postavljaju kao jedinog “tumača” doživljaja.

Globalno ili relaciono znanje ukazuje na postojanje osnovne logike dominacije unutar označavajućih praksi koje konstituišu kulturne proizvode poznog kapitalizma i iz tog razloga se postavlja nasuprot ludičkom postmodernizmu koji odbacuje znanje kao sjedinjujuće i političko a na osnovu navodne neuporedivosti kulturnih, političkih i ekonomskih pojava. To znanje ide s one strane kognitivizma i empirizma industrije dominantnog znanja lišavajući pojedince njihovog imaginarnog čuvstva za samorazumljivost iskustva. Povrh toga, ono razotkriva da *razlika* nije inherentno svojstvo tekstualnosti, nego je društveno nadređeni istorijski učinak koji stiče svoje figurativno značenje isključivo

unutar datih istorijskih i kulturnih modela razumljivosti. Zavarzadeh i Morton kažu da se

u ludičkom prostoru razigranosti ne pretpostavlja da su društveni odnosi proizvodnje istorijski neophodni, nego se oni vide kao nešto što podleže zakonima sreće: šansi i slučajnosti. U ludičkoj dekonstrukciji šansa i slučajnost imaju istu ideološku ulogu koju “urođena” (na primer, nelogična, nasumična, neodgonetljiva) razlika ima u tradicionalnim humanističkim diskursima. Oboje pretpostavljaju društveno polje koje je izvan doseg logike nužnosti i istorije. (1991: 194)

Ratoborni postmodernizam nudi učiteljima koji rade u multikulturnom obrazovanju sredstva za ispitivanje lociranosti, pozicioniranosti i specifičnosti znanja (u smislu rasne, klasne i rodne lociranosti učenika) i za generisanje mnoštva istina (umesto jedne apodiktične istine podignute oko nevidljivih normi evrocentrizma i belaćkog etniciteta), a istovremeno povezuje konstruisanje značenja kao materijalnih interesa na delu sa proizvodnjom “efekata istine” – to jest sa proizvodnjom oblika razumljivosti i društvenih praksi. Zbog toga su učitelji koji prihvataju ratoborni postmodernizam u stanju da preispitaju političke pretpostavke i odnose determinisanosti na kojima počivaju društvene istine i u zajednici u kojoj rade i u širem društvu čiji su deo. Ludički postmodernizam, naprotiv, uspešno zaklanja odnos između dominantnih diskursa i društvenih veza, koje ti diskursi opravdavaju, imanentnim čitanjem kulturnih tekstova (čitanjem po pravilima koje

ti tekstovi postavljaju), u kome unutrašnja i formalna koherentnost teksta ima prioritet nad društvenim odnosima njegove proizvodnje. U stvari, Zavarzadeh i Morton (1991) idu tako daleko da sugerišu da je ludički postmodernizam zadobio premoć na univerzitetima baš u trenutku kada se kapitalizam deteritorijalizovao i postao multinacionalan. Tako je, smatraju oni, kritika koju iznosi ludički postmodernizam potisnula oblike znanja koji su “mogli da objasne transteritorijalnost multinacionalnog kapitalizma i njene prateće fenomene” (Zavarzadeh i Morton 1991: 163).

Iz perspektive uspostavljanja globalnog ili relacionog razumevanja, ideja o organizovanju postmoderne kritike oko referentnih tačaka slobode i emancipacije je pokušaj da se izbegne sjedinjujuća logika koja monolitno potiskuje ili prisvaja značenje. I obratno, to je odlučno nastojanje da se zadrži i razume “nezgrapna celina” pluralističkog i globalnog društva. Reč je o otvorenom suprotstavljanju reakcionarnim pluralistima poput Williama Bennetta, Diane Ravitch i Allana Blooma, koji su prigrlili ideju o skladnoj zajedničkoj kulturi.

Hteo sam da objasnim da edukatori treba da se bave konceptom totaliteta da bismo imali slobodarski narativ koji utiče na naše pedagogije. Ideju o “faličkom projektovanju” vrhovnog narativa na telos istorijske sudbine treba diskreditovati, ali se ideja o totalitetu kao heterogenoj, a ne homogenoj privremenosti mora obnoviti. Koncepti totaliteta i beskraj moraju se dijalektički postaviti unutar svake pedagogije slobodarstva. Emmanuel Levinas (1969: 25) kaže da “ideja beskraj izvlači subjektivitet iz suda o istoriji kako bi obznanila da je on spre-

man da sudi u svakom trenutku” (navedeno prema Chambers 1990: 109). Nije li to upravo ono što Frantz Fanon pokušava da kaže kada poziva da *beskrajno totalizujemo* i tako komuniciramo (Taylor 1989: 26)? Za mene, prostori za preradu dominantnih narativa nastaju usled same činjenice o strpljivosti beskraja, dijahronije vremena koju, zapaža Levinas, proizvodi naša situiranost kao etičkih subjekata i naša odgovornost prema Drugom. Naravno, problem je to što promenu društvenog i promenu jastva treba shvatiti kao dijalektički istovremene – to jest, one se ne mogu se pojmiti kao nepovezane ili marginalno povezane. To su procesi koji se međusobno sadrže i uzajamno su konstitutivni.

Za Patricka Taylora (1989: 25), suštinski činilac narativa o slobodarstvu je priznavanje slobode u nužnosti. U tom smislu, neophodnost slobode postaje *odgovorna totalizacija*. Ne u smislu vrhovnog narativa, nego u smislu meta-diskursa ili diskursa o mogućnosti (Giroux 1992). Ako govorimo o totalizaciji u smislu vrhovnog narativa, mislimo na tip diskursivne homogenizacije, na preuranjeno zaustavljanje značenja, na lažni univerzalizam (što Taylor naziva “uređeni totalitet”) koji vode ka kategoričnoj utopiji – drugim rečima, koji vode ka raznim oblicima fašizma. Beskrajna totalizacija, koja ima asimptotski pristup, odnosi se na hipotetičku ili provizornu utopiju. P. B. Dauenhauer (1989) kaže da se hipotetičko usvajanje utopijske predstave mora razlikovati od kategoričnog prihvatanja. Kategorično usvajanje ideologije ili utopije jeste oblik “loše beskrajsnosti” jer poriče alternative postojećoj stvarnosti. Naravno, kada se to kaže, pažnja se mora obratiti na specifične strukturne razlike ko-

je danas postoje u raznim nacionalnim kontekstima.

U podučavanju, učitelji treba da naglase (sledeći Ernsta Blocha [1989]) hipotetičko ili provizorno, a ne kategorično usvajanje utopije. Paradoksalno, hipotetične utopije koje se zasnivaju na beskrajnoj totalizaciji jesu najkonkretnije pošto svojim negativnim sadržajem (na primer, konkretnom negacijom dominacije) nude *kraj uređenih totaliteta*. Za Jamesonom, Patrick Taylor ponavlja da je “krajnji interpretativni zadatak razumevanje simboličkog rada u vezi sa demistifikujućim, otvorenim slobodarskim narativom koji se zasniva na imperativu ljudske slobode” (1989: 19). Ann Game tvrdi slično kada locira istraživanje kao “uznemirujuće zadovoljstvo” u kome su “rizici beskraja, s naznakama ludila... mnogo poželjniji od sigurnosti (i, verovatno, lošeg usuda) zatvaranja” (1991: 191).

Narativima slobode mogu se transcendirati društveni mitovi (i njihovi zadati narativni poreci) koji nas mire, razrešavanjem binarnih opozicija, sa životom u potčinjenosti. Narativi slobodarstva beskrajno totalizuju, ali ne tako što integrišu razliku u monolitan izvršni identitet koji proizvodi kolonijalna ili neokolonijska situacija moderniteta – što ućutkuju razliku upravo kada je pozvana da progovori (Sáenz 1991: 158). Oni ne poriču razliku koju je u tajnosti proizveo identitet u situaciji dominacije, jer to naprosto podriva održivost identiteta ugnjetača (Sáenz 1991). Narativi slobodarstva ne konstruišu identitet koji “ide nasuprot evrocentričnom identitetu; jer, to bi bilo samo vraćanje u život rasističkog evropskog mita o ‘plemenitom divljaku’ – milenarizam u su-

protinom smeru, izraz evrocentričnog samonezadovoljstva i samokažnjavanja zbog sopstvenog raščaravanja 'modernitetom' koji je proizašao iz poduhvata 'posesivnog individualizma'" (Sáenz 1991: 159). Naprotiv, narativi slobodarstva ukazuju na mogućnost novih, alternativnih ideniteta, koji su istovremeni sa modernitetom, ali ne izvrću naopak o njegove normativne istine.

Kao akteri istorije, edukatori imaju mesto unutar napetosti koju su proizveli modernistički i postmodernistički pokušaji da se razreši postojeća kontradikcija u kojoj smo i subjekt i objekt značenja. Ali njihov način kritičke analize mora ići s one strane figurativnog izmeštanja diskurzivne bliskosti ili otmice značenja na obodima teorije (što čini ludički postmodernizam). Edukatorima su potrebni narativi slobodarstva koji mogu ispuniti metakritičku funkciju metakonceptualizacije odnosa svakodnevnog života, i koji ne podležu iskušenju transcendentalnog sjedinjenja subjekta i objekta ili njihovog transfigurativnog stapanja (Saldivar 1990: 173). Drugim rečima, takvi narativi promovišu oblik analektičkog razumevanja kao nadometak dijalektičkom razumevanju. Enrique Dussel (1985) piše da analektika doseže eksteriornost ne putem totaliteta (kao što čini dijalektika), nego njegovim *premašivanjem*. Ali Sáenz (1991: 162) prigovara da "premašivanje" o kome Dussel govori ne sme biti protumačeno kao neko apsolutno premašivanje čitave kritike (na primer, kao Bog), nego kao "premašivanje" čiji koreni sežu "do središta dominacije", to jest do patnje ugnjetenih "koja se shvata unutar njene kolonijalne tekstualnosti". Tako bi se analektika mogla opisati

kao oblik "pluralne figurativnosti" dijalektičke kritike kojoj je cilj da razotkrije monofigurativno razumevanje evrocentrizma kao puke slučajnosti u odnosu na sopstvene kulturne tradicije (Sáenz 1991).

Putem prakse beskrajne totalizacije edukatori mogu analektički ponuditi novu viziju budućnosti koja je latentna u sadašnjosti, immanentna upravo ovom trenutku čitanja, u materici aktualnosti. Takva praksa može nam pomoći da razumemo da subjektivne intencije ne čine apodiktično mesto istine. Subjektivnosti i identiteti učenika i učitelja uvek su artefakti diskursivnih formiranja; to jest, oni su uvek proizvodi istorijskih konteksta i jezičkih igara (Kincheloe 1991; Carspecken 1991). Svi učenici i učitelji su akteri narativnih konfiguracija i primena koje oni nisu razvili, ali koje su proizvod istorijskih i diskursivnih borbi koje su se presavile nazad u njihovo nesvesno. Učitelji treba da nauče da prepoznaju te internalizovane diskurse koji ne samo da utiču na ritualizaciju njihovih nastavničkih praksi nego i organizuju njihovu viziju budućnosti. Oni se, takođe, moraju podsetiti da ljudska delatnost nije samo supstrat koji ih podupire poput štaka na platnima Dalija, nego je i *imperativna snaga*. Teatar delatnosti je *mogućnost*.

Na delatnost utiču stereotipni načini na koje se subjektivnosti alegorizuju u istorijskim diskursima i koji parcelišu pozicije subjekata koje zauzimaju učitelji i učenici. Ti diskursi na različite načine omogućavaju i pružaju oblike prakse. Pa ipak, iako postoji logos koji je immanentan diskursima koji konstituišu učitelje i čini ih funkcionerima unutar modernih tehnologija vlasti, to ne znači da edukatori i kul-

turni radnici ne mogu da podstaknu i realizuju potencijale unutar diskursa i u materijalnim okolnostima sopstvenih zajednica. Edukatori nasleđuju mogućnosti na osnovu kojih rade. Iako te mogućnosti utiču na osnovu subjektiviteta učitelja, one ne prožimaju do kraja njihovu volju, niti ih sprečavaju da se bore protiv stega koje sputavaju slobodu i pravdu. Stoga identitete možemo shvatiti i kao mobilno strukturirane i kao strukturirane mobilnosti. Budući da su takvi, oni se dijalektički stalno iznova iniciraju. David Trend misli na to kada naglašava važnost razumevanja produktivnog karaktera znanja. Iako je uticaj jedne osobe na proces produkcije znanja uvek parcijalan, kulturni radnici ipak vrše znatan uticaj:

188

Priznavanjem uloge “subjekta koji uči” u konstruisanju kulture, potvrđujemo procese delanja, razlike i, na kraju, demokratije. Mi sugerišemo učenicima i publici da imaju ulogu u stvaranju svog sveta i da ne treba da prihvate pozicije pasivnih posmatrača ili potrošača. To je pozicija koja priznaje i podstiče atmosferu različitih i kontradiktornih stavova koje se smrtno plaše konzervativni zagovornici “zajedničke kulture”. Ona funkcioniše na uverenju da je zdrava demokratija ona koja se uvek preispituje i proverava. (1992: 150)

Vršiti uticaj na kulturnu produkciju znači tražiti načine da se govori i dela izvan totalizujućih sistema logocentrične misli kreiranjem meta-kritičkih i relacionih perspektiva povezanih sa imperativom sjedinjujućeg poduhvata (u Sartreovom smislu). Edukatori treba da istupe iz

mešavina i ostataka jezika – mnoštva stereotipnih glasova koji nastanjuju njihove vokabulare i zakrčuju sve dostupne jezičke prostore – da bi pronašli različite načine da zaposednu ili posreduju stvarnost. Edukatori i kulturni radnici treba da prekorače granice i uđu u zone kulturne razlike, a ne da konstruišu subjektivitete što se jednostavno samopotvrđuju kao monadni oblici totaliteta koji opslužuju konzumerska etika i logika tržnice (Giroux 1992; McLaren, u štampi). To podrazumeva razradu delotvornijih teorija koje razumeju pedagogije u odnosu sa delovanjem moći u opštijem kontekstu artikulacija rase, klase i roda. To znači razviti teoriju koja ne uzdiže učitelja-s-one-strane kao individualnog znalca a obezvređuje učenika kao objektivisan, nepoznati entitet. Učenici ne smeju biti konstruisani kao idealni zombiji koji su “uvek već” spremni da budu izmanipulisani za pasivno pokoravanje postojećem stanju. Ne smemo sebi uskratiti mogućnost da teoretizujemo i učitelje i učenike kao istorijske aktere otpora.

KRITIČKA PEDAGOGIJA: PODUČAVATI ZA HIBRIDNO GRAĐANSTVO I MULTIKULTURNU SOLIDARNOST

“Ima mesta za sve na proslavi pobede.”

Césaire

Ratoborni postmodernizam znatno je doprineo razvoju novih oblika pedagoške prakse koja promišlja obrazovne politike u multikulturnom društvu (Giroux 1992; McLaren i Leonard, u štampi; McLaren, u štampi; Aronowitz

i Giroux 1991). Od posebnog je značaja Girouxov koncept “granične pedagogije” koji omogućava edukatorima da potvrde i legitimišu lokalna značenja i konstelacije značenja koje izrastaju iz konkretnih diskursivnih zajednica, ali da u isto vreme i preispituju interese, ideologije i društvene prakse kojima takva znanja služe kada se posmatraju iz perspektive opštijih globalnih ekonomija moći i preimućstva.

Pedagogija koja se u velikoj meri zasniva na ratobornom postmodernizmu sugerise da učitelji i kulturni radnici treba da se poduhvate pitanja “razlike” na načine koji ne ponavljaju monokulturni esencijalizam “centrizama” – anglocentrizma, evrocentrizma, falocentrizma, androcentrizma i njima sličnih. Oni treba da stvore politiku sklapanja saveza, sanjanja zajedničkih snova, solidarnosti koja ide s one strane nadmenosti vidljive, recimo, u “nedelji podizanja rasne svesti”, koja u stvari služi da oblici institucionalizovanog rasizma ostanu netaknuti. Solidarnost za koju se treba boriti ne formira se oko imperativa tržišta, nego se razvija iz imperativa slobode, slobodarstva, demokratije i kritičkog građanstva.

Predstava o građaninu je pluralizovana i hibridizovana, kaže Kobena Mercer, usled raznolikosti društvenih subjekata. Mercer poučno ističe da “solidarnost ne znači da svi misle isto; ona nastaje kada ljudi imaju poverenje da se ne slože oko nekih pitanja zato što 'brinu' o postavljanju zajedničkog temelja” (1990: 68). Solidarnost nije nepropusno čvrsta, nego u nekoj meri zavisi od antagonizma i neizvesnosti. Timothy Maliqualim Simone kaže da je taj tip multikulturne solidarnosti “usmeren ka maksimalnom uvećanju broja tačaka interakcije, a

ne ka harmonizovanju, uravnoteživanju, ili održavanju ravnoteže u raspodeli grupa, resursa i teritorija” (1989: 191).

Dok se ograđuju od privilegovanja lažnog univerzalizma, lažne sjedinjenosti koja poriče unutrašnje razdore između grupnih želja, i učitelji i učenici treba da budu prijemčivi za mogućnost Drugosti tako da partikularnost individualnog postojanja može postati vidljiva u vezi sa opštijim odnosima moći i preimućstva. Učenicima pogotovo treba pružiti mogućnosti da ovladaju različitim sklopovima jastva tako što će rasklapati i ispitivati različite vrste diskursivne segmentacije, koja utiče na oblikovanje njihovih subjektiviteta. Na osnovu toga, oni mogu podriti te stratifikovane i hijerarhizovane oblike koji kodiraju volju i razviti nomadske oblike individualne i kolektivne delatnosti koja čini mogućim nove sklopove želja i oblike postojanja-u-svetu (Grossberg 1988).

189

Edukatori moraju izučiti razvoj pedagoških diskursa i praksi koji demonizuju Druge koji su različiti (putem njihovog transformisanja u odsutnost ili izopačenost). Ratoborni postmodernizam, koji ozbiljno shvata multikulturalizam, skreće pažnju na dominantne sisteme značenja što su dostupni učenicima – od kojih je najveći deo ideološki upleten u tkanje zapadnog imperijalizma i patrijarhata. On osporava sisteme značenja koji Drugome nameću atribute pod vođstvom suverenih označilaca i tro-pa. A to ne znači usmeriti sve naše napore ka razumevanju etniciteta kao “drugacijeg od belackog”, nego ispitati upravo kulturu belackog. To je ključno, jer ako to ne uradimo – ako ne damo belim studentima čuvstvo za njihov sopstveni identitet kao etnicitet u nastajanju – na-

turalizovaćemo belačko kao kulturno obeležje naspram koga se definiše Drugost. Coco Fusco opominje da “ignorisanje belačkog etniciteta znači udvostručavanje njegove hegemonije tako što se on naturalizuje. Ako se posebno ne pozabavimo belačkim etnicitetom, ne može biti kritičkog vrednovanja konstrukcije drugog” (navedeno prema Wallace 1991: 7). Belačke grupe treba da ispitaju svoju etničku prošlost kako bi bilo manje verovatno da svoje kulturne norme vide kao neutralne i univerzalne. “Belačko” ne postoji izvan kulture, ono upravo konstituise preovlađujuće društvene tekstove u kojima se društvene norme stvaraju i prepravljaju. Kao deo politike označavanja koji prolazi neprimećen u ritmovima svakodnevice, i kao “politički konstruisana kategorija koja parazitira na ‘Crnačkom’” (West 1990: 29), “belačko” je postalo nevidljiva norma kojom dominantna kultura meri sopstvenu uljudnost.

S tim na umu, kritička pedagogija koja je prigrllila ratoborni postmodernizam treba da izgradi politiku prkosa koja može stvoriti uslove i za ispitivanje institucionalizacije formalne ravnopravnosti zasnovane na priznatim imperativima belačkog, anglo, muškog sveta, i za davanje podrške istraživanju načina na koji dominantne institucije treba transformisati tako da više ne služe kao kanali za namernu ravnodušnost prema ugnjetavanju, za evroimperijalnu estetiku, za štetne posledice ekonomske i kulturne zavisnosti, i za proizvodnju asimetričnih odnosa moći i preimućstva.

Bitno je da se odbaci stav nekih liberalnih humanističkih edukatora da učitelji smeju da govore samo u svoje ime, a ne i u ime drugih. Oni koji tvrde da učitelji mogu i smeju da go-

vore samo u svoje ime – što barem implicitno tvrde mnogi kritičari kritičke pedagogije – zaboravljaju da “kada ja ‘govorim u svoje ime’, uzimam učešće u stvaranju i reprodukovanju diskursa kojima se konstitušu moje jastvo i jastvo drugih” (Alcoff 1991–92: 21). Linda Alcoff smatra da treba promovisati *dijaloga* drugima, a ne *govorenje u ime* drugih (ali nas to ne sprečava da govorimo u ime drugih pod nekim određenim okolnostima). Naslanjajući se na rad Gayatri Chakravorty Spivak, Alcoff veruje da možemo naučiti da “se obraćamo” drugima a da time ne esencijalizujemo ugnjetene kao neideološki konstruisane subjekte. Sažimajući argumente G. Spivak, Alcoff naglašava kako je važno da intelektualac ili intelektualka “ne poriču svoju diskurzivnu ulogu i ne podrazumevaju autentičnost ugnjetenih, ali da ipak dopuste mogućnost da će ugnjeteni proizvesti ‘protivstav’ koji onda može nagovestiti novi istorijski narativ” (navedeno prema Alcoff 1991–92: 23). Kao edukatori treba da budemo neizmereno oprezni kada hoćemo da govorimo u ime drugih, pitajući se kako nas naši diskursi kao *događaji* pozicioniraju kao autoritativne i opunomoćene govornike na načine koji nehotice konstitušu reinskripciju diskursa kolonizacije, patrijarhata, rasizma, osvajanja – “reinskripciju polnih, nacionalnih i drugih hijerarhija” (Alcoff 1991–92: 29). Edukatori takođe treba da izbegavaju “toleranciju” koja prisvaja razliku Drugog u ime kolonizatorove sopstvene samospoznaje i uvećane dominacije.

Kritička pedagogija ne hrli ka nekom grandioznom kraju ideološki shvaćene svetske istorije; ona, naprotiv, nastoji da učini razumljivim neodređeno i da istraži druge oblike

društvenosti i samooblikovanja koji idu s one strane dominantnih jezičkih formacija i društvenih organizacija. Dok čini to, često je optužuju što je nerazumljiva običnim učiteljima. Trinh T. Minh-ha (1991) uverljivo odbacuje takve pozive na razumljiv jezik. Ona piše da otpor prema jeziku složene teorije može učvrstiti “zdrav razum” kao alternativu teoriji – to jest, može uvesti u novu diktaturu predteorijskog nativizma u kome iskustvo navodno govori samo za sebe. Biti “razumljiv”, piše Minh-ha, često sugerira da

osoba ne može koristiti ni simbolični ni eliptični jezik, koji se koristi u azijskim, afričkim i starosedelačkim američkim kulturama (jer zapadno uho to često izjednačava sa opskurantizmom); ni poetski jezik (jer će “objektivna” književna misao to verovatno identifikovati sa “subjektivnim” esteticizmom). Ne ohrabruje se ni upotreba dijaloškog jezika (jer dominantni svetonazor jedva da može prihvatiti da u politici predstavljanja marginalnog i otpora neko možda mora govoriti barem dve različite stvari istovremeno). (1991: 228)

Sledeći Isaaca Julienu, Minh-ha dalje piše da je otpor prema teoriji otelovljen u otporu belih ljudi prema složenosti crnačkog iskustva. Ne samo što taj otpor ukazuje na iluziju da postoji prirodan, jasan jezik, nego takvi pozivi na razumljivost takođe mogu da vode ka oblicima rasizma i netrpeljivosti, te ka politici isključivanja. “Raznovrsno hibridna iskustva heterogenih savremenih društava poriče” takav oblik binarnog razmišljanja, koje svodi jezik analize na

beličke, hegemonne oblike jasnosti (Minh-ha 1991: 229).

POJAČAVANJE OČIGLEDNOG I UBRZAVANJE SVAKODNEVNOG

Pedagogija koja ozbiljno shvata ratoborni postmodernizam ne polazi od nativističke pretpostavke da je znanje preontološki dostupno i da razne disciplinarnе škole mišljenja mogu da se primene da bi se došlo do različitih čitanja iste “zdravorazumske” stvarnosti u kontekstu nepristrasnog posmatranja. Naprotiv, diskursi prisutni u edukatorovom gradivu razumeju se kao konstitutivni upravo za tu stvarnost koju bi on da razume. Iz toga sledi da je učionica mesto učiteljevog otelovljenja u teoriji/diskursu, njegove etičke dispozicije kao moralnog i političkog aktera i njegovog situiranja kao kulturnog radnika unutar opštijeg narativnog identiteta. U prihvatanju bitne uloge “mesta” u svakoj kritičkoj pedagogiji, treba da je jasno da ne govorimo o fizičkom miljeu gde se znanje čini vidljivim unutar predodređenih i sputavajućih ograničenja; reč je, naprotiv, o tekstualnom prostoru koji osoba zaposeda i o afektivnom prostoru koji osoba stvara kao učitelj. Drugim rečima, diskursivna praksa “rada u pedagogiji” ne tretira znanje bez obzira na to kako se ono *kao oblik dijaloga* deli između učitelja i đaka. Tu mislim na višeglasnost demokratskog diskursa, koji nije neobuzdana intersubjektivna razmena. Treba sumnjati u “logiku dijaloga kao ravnopravne jezičke razmene”. Treba ispitati ideološke interese govornika, društvenu nadeterminaciju iskaza i društveni kontekst u kome se iskazi proizvode i kulturno razumeju (Hitchcock 1993: 7). Znanje se nikada ne mo-

že uzeti kao kulturni artefakt ili posed koji služi kao unapred dati, čisti izvor kulturne autentičnosti koja poziva na nepristrasnu analizu.

192 Poduhvat kritičke pedagogije traži da se zakoni kulturne reprezentacije suoče sa svojim utemeljujućim pretpostavkama, kontradikcijama i paradoksima. Podrazumeva i podsticaj učiteljima da učestvuju u afektivnim, kao i u intelektualnim kulturama ugnjetenih, i da u duhu “borbenog optimizma” Ernsta Blocha izazivaju etički i politički kvijetizam suprotstavljajući se delatnim propovedima poput “progres je neminovan” ili onome što može izgledati kao istorijska nužnost – perspektivi koja vodi ka kultu mauzoleja. Edukatori ne mogu više na učenika-kao-Drugog projektovati deo sebe koji su iz straha i gađenja odbacili ili oduzeli od svog identiteta u nastojanju da postanu sjedinjeni subjekt – taj “odsečeni” deo sebe koji ih sprečava da budu celi, taj izobličujući nadometak koji odbacuju da bi bili beli ili živeli u senci bezrasnosti, tog metafizičkog dvojnika koji jemči za njihovu sopstvenu samododeljenu autonomiju. Iz te perspektive, oslobođenje nikada nije sažeto ispunjenje nekog unapred zadatog cilja koji je podignut u hramu sećanja; ono je živa napetost između trajanja istorije i diskursa mogućnosti. Ono se sastoji u približavanju “*Aufhebung*” – u našem prelasku u “nejoš”, i u traganju za utopijom koja je imanentna krizi značenja i društvenim odnosima koji je čine. Ono se takođe utemeljuje i u proročkoj svesti koja se našla na pragu – u slobodarskoj intenciji refleksivne volje uhvaćene u momentu koji se sastoji u “moranju” i prestanku verovanja u metafizičku iluziju. To oslobođenje čini etička namera srazmerna ljubavi koja, sma-

traju Paulo Freire i Che Guevara, konstituiše osnovu za sve revolucionarne akcije.

Ni univerziteti ni sistem javnih škola ne treba da seju seme budućih sveštenika dekonstrukcije u desakralizovanim institucionalnim prostorima postmoderne scene tako što učionice pretvaraju u predratne ničeanske kafee ili u *Cabaret Voltaire* za levičarske edukatore koji ne žele da prihvate stvarne političke posledice svoje semiotičke revolucije. Naprotiv, mnogo je važnije da se transformišu postojeće društvene prakse i institucionalni odnosi jer nas istorija prisiljava da to učinimo, jer nam istorijski trenutak u kome svedočimo tolikim nesrećama i patnjama to nalaže. Istorija nas prisiljava jer se u njoj kuju naši snovi i naše stradanje; u njoj je kovačnica naše volje. U železnoj materici istorije stvaramo oblike naših žudnji, i polagati pravo na istoriju znači do kraja učestvovati u njenom stvaranju.

Nije dovoljno da edukatori pomognu studentima da preoblikuju ili predstavte sebe na nove načine – iako je način na koji želimo da zamislimo sebe bitan korak ka oslobođenju. U svojoj studiji o stereotipima o polu, rasi i ludilu, Sander L. Gilman kaže da “mi vidimo svoje slike, svoje privide, svoje stereotipe kao otelovljenja kvaliteta koji postoje u svetu. I postupamo u skladu sa njima” (1985: 242). Preciznije, pedagogija mora da bude dostupna učiteljima koje će osposobiti zajedno sa njihovim učenicima da prkose ogoljenosti postmoderne kulture uz pomoć diskursa i skupa društvenih praksi koje se neće zadovoljiti time što će u svoje pedagogije ubrizgati postmoderni elan ludičkog intelektualca metropole, nostalgiju za prošlošću koja se nikada ne može vratiti, ili preoblikova-

nu sliku sadašnjosti tako što će je naprosto tekstualizovati, a da pri tom ostave na miru njene zloćudne hijerarhije moći i preimućstva, patologije koje je definišu. Jer ti potonji postupci samo stipuliraju njihovo poreklo i pothranjuju one društvene odnose koji su odgovorni upravo za nepravdu protiv koje pokušavaju da se bore kritički edukatori. Edukatori treba da upru hrabar i nepokolebljiv pogled u istorijsku sadašnjost i pretpostave narativni prostor gde se mogu stvoriti uslovi u kojima će učenici moći da ispričaju svoje priče, pažljivo saslušaju priče drugih i sanjaju san o oslobođenju. Formiranje identiteta mora se shvatiti kao kontekstualno uspostavljanje subjektiviteta unutar tendencioznih sila istorije (Grossberg 1992). Istraživanje identiteta treba da se sastoji od mapiranja pozicije subjekta neke osobe u polju mnogostrukih odnosa; a za istraživanjem treba da sledi kritika hegemonije (San Juan, Jr, 1992: 128). To sugerise da edukatori i učenici treba da izbegnu “disciplinovanu mobilizaciju” koja regulise njihove društvene živote i reartikuliše mesta njihovih afektivnih investiranja kako bi stvorili nove strategije i borbene saveze.

Kritička pedagogija takođe zahteva političke i kulturne taktike za borbu protiv mnogostrukih oblika ugnjetavanja, ali i za postizanje kohezije između divergentnih društvenih grupa koje rade za slobodarske ciljeve. U tu svrhu, Chela Sandoval (1991) predlaže da kulturni radnici razviju “taktičke subjektivitete” koje opisuje kao oblike opozicione i diferencijalne svesti, i kao kontrahegemonijske prakse (o kojima raspravlja u kontekstu feminizma). Taktički subjektivitet omogućuje učiteljima kao društvenim akterima da podese svoje mnogostruke

subjektivitete prema vrsti ugnjetavanja sa kojom se suočavaju i “dozvoljava akteru da izabere taktičke pozicije, to jest da samosvesno raskine i preoblikuje veze sa ideologijom, što su sve neophodni postupci za psihološke i političke prakse koje omogućuju stvaranje koalicije preko granica razlika” (Sandoval 1991: 15).

OTPOR KAO “LA CONCIENCIA DE LA MESTIZA”

Kritička pedagogija poziva na savijanje stvarnosti prema zahtevima pravednog sveta, na decentriranje, deformisanje, dezorijentaciju i na kraju transformaciju oblika autoriteta koji domestikuje Drugog i postavlja marginama granice njihove moći. Edukatori bi dobro uradili ako razmisle o poduhvatu Gloríe Anzaldúa (1987) koja razvija teorije *mestizaje* koje stvaraju nove kategorije identiteta za one što su ispali ili su izgurani iz postojećih. Kritička pedagogija poziva na stvaranje prakse u kojoj potisnuti narodi poput Afroamerikanaca i Latinoamerikanaca nisu više naterani da se boje Belačkog Pogleda Moći niti da mu se pokoravaju, u kojoj spona sentimenta i obaveze mogu da se formiraju između raznih grupa ugnjetenih naroda, u kojoj otpor omogućuje školama da budu više od instrumenata za nadziranje i društveno umnožavanje, u kojoj različiti kulturni stilovi i kulturni kapital raznih grupa nisu više sredstvo za otuđivanje koje razdvaja, nego postaju upravo podstrek koji ih poziva da kao putnici sa oboda stvore luk društvenog sanjanja. Treba da idemo s one strane pedagogija protesta, koje, podsećajući nas Houston Baker, samo jačaju dualizam “jastva” i “drugog”, utvrđuju osnove dominantnih rasističkih ocena i održavaju “uvek već date”

aranžmane belaičke patrijarhalne hegemonije (1985: 388). Treba da razvijemo praksu koja ohrabruje one koji, umesto da se slože da obilaze istoriju kao kuratori ili kustosi sećanja, biraju da žive u kovačnici istorije gde se sećanje lije i može se saviti prema obrisima sna i možda čak poprimiti imanentnu snagu vizije.

Mesta našeg identiteta unutar postmoderne su razna; kao slobodari, mi uviđamo heterogeni karakter naših upisanosti u kolonijalne tekstove istorije i kulturne diskurse imperije. Nova mesta delatnosti javljaju se na obodima kulturne nestabilnosti, u transgresivnom činu pamćenja, kroz odbacivanje i preoblikovanje svesti u međuprostorima kulturnih pregovaranja i prevođenja. Marcos Sanchez-Tranquilino i John Tagg (1991) govore o tome kao o pograničnom području, međuprostoru koji Gloria Anzaldúa naziva *la frontera*. To je mesto granica gde učitelji mogu da prepoznaju

drugu naraciju identiteta, drugi prkos. Prkos koji potvrđuje razliku, a ne mogu ga apsorbovati zadovoljstva globalne tržišne kulture. Prkos koji locira svoj drugačiji glas, ali neće stati na nepokretnu osnovu odbrambenog fundamnetalizma. Prkos koji izgovara svoju lociranost koja je više od lokalne, ali ne polaže pravo na univerzalnost svog jezičkog stajališta. Prkos koji zna granicu i prekoračuje je. (1991: 105)

- 194 Ritam borbe za obrazovnu i društvenu transformaciju ne može više biti odlučni, čvrsti bat koraka armije radnika koji marširaju prema železnoj kapiji slobode; on se čuje u hibridnim ritmovima grupa iz pograničnih mesta; u spiralnim strujanjima glasa Aster Aweke; u dobovanju višestrukih ritmova profetskog crnačkog repa; u značenjima koja se javljaju u pregebima kulturnog života gde se identiteti mapiraju ne samo kao raznolikost nego i putem razlike.

Original: Peter McLaren, "Multiculturalism and the Postmodern Critique: Toward a Pedagogy of Resistance and Transformation", u A. H. Halsey, Hugh Lauder, Phillip Brown, i Amy Stuart Wells (ur.), *Education, Culture, Economy, and Society* (Oxford: Oxford University Press, 1997), str. 520–540.

REFERENCE

- Alcoff, Linda (1991–92), "The Problem of Speaking for Others", *Cultural Critique* no. 20: 5–32.
- Anzaldúa, Gloria (1987), *Borderlands/La Frontera: The New Mestiza*. San Francisco: Spinsters/Aunt Lute.
- Aronowitz, Stanley, i Giroux, Henry (1991), *Postmodern Education*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press.

- Baker, Houston A. (1985), "Caliban's Triple Play", u Henry Louis Gates, Jr. (ur.), "Race," *Writing and Difference*. Chicago, Illinois: The University of Chicago Press, 381–395.
- Benjamin, Walter (1973), "Program For a Proletarian Children's Theater", *Performance* 1, no. 5 (mart–april): 28–32. Prevela Susan Buck-Morss.
- Best, Steven (1989), "Jameson, Totality and Poststructuralist Critique", u Doug Kellner (ur.), *Postmodernism / Jameson / Critique*. Washington: Mouton de Gruyter, 233–368.
- Bhabha, Homi (1990), "Introduction: Narrating the Nation", u Homi K. Bhabha (ur.), *Nation and Narration*. London i New York: Routledge, 291–322.
- (1991a), "'Race,' Time, and the Revision of Modernity", *Oxford Literary Review* 13, no. 1–2: 193–219.
- (1991b), "The Third Space", u Jonathan Rutherford (ur.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, 207–237.
- Bloch, Ernst (1986), *The Principle of Hope*. Preveli Neville Plaice, Stephen Plaice i Paul Knight. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Browder, Leslie H. (1992), "Which America 2000 Will Be Thought in Your Class, Teacher?", *International Journal of Educational Reform* 1, no. 2: 111–133.
- Carspecken, Phill Francis (1991), *Community Schooling and the Nature of Power: The Battle for Croydon Comprehensive*. London i New York: Routledge.
- Chambers, Ian (1990), *Border Dialogues: Journeys in Postmodernity*. London i New York: Routledge.
- Christian, Barbara (1987), "The Race for Theory", *Cultural Critique* no. 6: 51–63.
- Cooper, B. M. (1989), "Cruel and the Gang: Exposing the Schomburg Posse", *Village Voice* 34, no. 19: 27–36.
- Copjec, Joan (1991), "The Unvermögander Other: Hysteria and Democracy in America", *New Formations* 14: 27–41.
- Dauenhauer, P. B. (1989), "Ideology, Utopia, and Responsible Politics", *Man and World* 22: 25–41.
- Di Stephano, Christine (1990), "Dilemmas of Difference: Feminism, Modernity and Postmodernism", u Linda J. Nicholson (ur.), *Feminism/Postmodernism*. London i New York: Routledge, 63–82.
- Donald, James (u štampi), "The Natural Man and the Virtuous Woman: Reproducing Citizens", u Chris Jencks (ur.), *Cultural Reproduction*. London i New York: Routledge.
- Dussel, Enrique (1980), *Philosophy of Liberation*. Maryknoll, N. Y.: Orbis Books.
- Ebert, Teresa (1991), "Political Semiosis in/of American Cultural Studies", *American Journal of Semiotics* 8, no. 1/2: 113–135.
- (u štampi), "Writing in the Political Resistance (Post) Modernism".

- Featherstone, Mike (1990), "Global Culture: An Introduction", *Theory, Culture, and Society* no. 2-3: 1-14.
- Foster, Hal (ur.) (1983), *The Anti-Aesthetic: Essays on Postmodern Culture*. Port Townsend, Wash.: Bay Press.
- Frank, Arthur W. (1990), "Bringing Bodies Back In: A Decade Review", *Theory, Culture, and Society* 7, no. 1: 131-162.
- Game, Ann (1991), *Undoing the Social: Towards a Deconstructive Sociology*. Toronto i Buffalo: University of Toronto Press.
- Gilman, Sander L. (1985), *Difference and Pathology*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Gilroy, Paul (1990), "One Nation under a Groove: The Cultural Politics of 'Race' and Racism in Britain", u Goldberg 1990, 263-282.
- Giroux, Henry (1992), *Border Crossings*. London i New York: Routledge.
- Goldberg, David Theo (1990), *Anatomy of Racism*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Grossberg, Larry (1988), *It's a sin*. University of Sydney, Australia: Power Publications.
- (1992), *We Gotta Get Out of This Place*. London i New York: Routledge.
- Grosz, Elizabeth (1990), "Conclusion: Notes on Essentialism and Difference", u Sneja Gunew (ur.), *Feminist Knowledge: Critique and Construct*. London: Routledge, 332-344.
- Hall, Stuart (1991), "Ethnicity: Identity and Difference", *Radical America* 23, no. 4: 9-20.
- Harstock, Nancy (1987), "Rethinking Modernism: Minority vs. Majority Theories", *Cultural Critique* 7: 187-206.
- (1989), "Foucault on Power: A Theory for Women?", u Linda J. Nicholson (ur.), *Feminism/Postmodernism*. London i New York: Routledge, 157-175.
- Hitchcock, Peter (1993), *Dialogics of the Oppressed*. Minneapolis i London: University of Minnesota Press.
- Jameson, Fredric (1989), "Afterword - Marxism and Postmodernism", u Doug Kellner (ur.), *Postmodernism/Jameson/Critique*. Washington: Mazonneuve, 369-387.
- Kaplan, E. Ann (1987), *Rocking around the Clock: Music, Television, Postmodernism and Consumer Culture*. New York: Methuen.
- Kasinitz, P. (1988), "Facing up to the Underclass", *Telos* 76: 170-180.
- Katz, Cindi i Smith, Neil (1992), "L. A. Intifada: Interview with Mike Davis", *Social Text* 33: 19-33.

- Kimball, Roger (1991), "Tenured Radicals: A Postscript", *The New Criterion* 9, no. 5: 4–13.
- Kincheleoe, Joe (1991), *Teachers as Researches: Qualitative Inquiry as a Path to Empowerment*. London: Falmer.
- Larsen, Neil (1990), *Modernism and Hegemony: A Materialist Critique of Aesthetic Agencies*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
- Lash, Scott (1990), "Learning from Leipzig... or Politics in the Semiotic Society", *Theory, Culture, and Society* 7, no. 4: 145–158.
- Levinas, Emmanuel (1969), *Totality and Infinity*. Pittsburgh: Duquesne University Press.
- Lippard, Lucy R. (1990), *Mixed Blessings: New Art in a Multicultural America*. New York: Pantheon Books.
- Lipsitz, George (1990), *Time Passages*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Lloyd, David (1991), "Race under Representation", *Oxford Literary Review* 13, no. 1–2: 62–94.
- McLaren, Peter (1989a), *Life in Schools*. White Plains, N. Y.: Longman.
- (1989b), "Schooling the Postmodern Body: Critical Pedagogy and the Politics of Enfleshment", *Journal of Education* 170: 53–58.
- (ur.) (u štampi), *Postmodernism, Postcolonialism and Pedagogy*. Albert Park, Australia: James Nicholas Publishers.
- i Hammer, Rhonda (1989), "Critical Pedagogy and the Postmodern Challenge", *Educational Foundations* 3, no. 3: 29–69.
- i Leonard, Peter (1993), *Paulo Freire: A Critical Encounter*. London i New York: Routledge.
- Mercer, Kobena (1990), "Welcome to the Jungle: Identity and Diversity in Postmodern Politics", u Jonathan Rutherford (ur.), *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, 43–71.
- Minh-ha, Trinh T. (1991), *When the Moon Waxes Red: Representation, Gender, and Cultural Politics*. London i New York: Routledge.
- Mohanty, Chandra (1989/90), "On Race and Voice: Challenges for Liberal Education in the 1990s", *Cultural Critique* 19: 179–208.
- Munoz, Carlos (1989), *Youth, Identity, Power*. London i New York: Verso.
- Murphy, Peter (1991), "Postmodern Perspectives and Justice", *Thesis Eleven* no. 70: 117–132.
- Piccone, Paul (1988), "Roundtable on Communitarianism", *Telos* no. 76: 2–32.
- Ravitch, Diane (1990), "Multiculturalism: E Pluribus Plures", *The American Scholar* 59, no. 3: 337–354.

- (1991), “A Culture in Common”, *Educational Leadership* (decembar): 8–16.
- Rosaldo, Renato (1989), *Culture and Truth: The Remaking of Social Analysis*. Boston: Beacon.
- Rosenau, Pauline Marie (1992), *Post-Modernity and the Social Sciences: Insights, Inroads, and Intrusions*. Princeton, N. J.: Princeton University Press.
- Sáenz, Mario (1991), “Memory, Enchantment and Salvation: Latin American Philosophies of Liberation and the Religions of the Oppressed”, *Philosophy and Social Criticism* 17, no. 2: 149–173.
- Saldivar, Ramon (1990), *Chicano Narrative: The Dialectics of Difference*. Madison, WI: University of Wisconsin Press.
- Sanches-Tranquiliano, Marcos i Tagg, John (1991), “The Pachuco's Flayed Hide: The Museum, Identity, and Buenas Garvas”, u Richard Griswold de Castillo, Teresa McKenna i Yvonne Yarbro-Bejarano (ur.), *Chicano Art: Resistance and Affirmation*. Los Angeles: Wright Art Gallery, 97–108.
- Sandoval, Chela (1991), “U. S. Third World Feminism: The Theory and Method of Oppositional Consciousness in the Postmodern World”, *Genders* no. 10: 1–24.
- San Juan, Jr., E. (1992), *Racial Formations/Critical Formations*. New Jersey i London: Humanities Press.
- Simone, Timothy Maliqualim (1989), *About Face: Race in Postmodern America*. Brooklyn, NY: Autonomedia.
- Stephanson, Anders (1988), “Interview with Cornel West”, u Andrew Ross (ur.), *Universal Abandon? The Politics of Postmodernism*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 269–286.
- Taylor, Patrick (1989), *The Narrative of Liberation: Perspectives on Afro-Caribbean Literature*. Ithaca, N. Y.: Cornell University Press.
- Trend, David (1992), *Cultural Pedagogy: Art/Education/Politics*. New York: Bergin and Garvey.
- Wallace, Michele (1991), “Multiculturalism and Oppositionality”, *Afterimage* (oktobar): 6–9.
- West, Cornell (1989), “Black Culture and Postmodernism”, u Barbara Kruger i Phil Mariani (ur.), *Remaking History*. Seattle: Bay Press, 87–96.
- (1990), “The New Cultural Politics of Difference”, u Russel Ferguson, Martha Gever, Trinh T. Minh-ha i Cornel West (ur.), *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*. Cambridge, Mass.: MIT Press i The New Museum of Contemporary Art, New York, 19–36.
- Young, Iris Marion (1990), *Justice and the Politics of Difference*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Zavarzadeh, Mas'ud i Morton, Donald (1990), “Signs of Knowledge in the Contemporary Academy”, *American Journal of Semiotics* 7, no. 4: 149–160.
- (1991), *Theory, (Post)Modernity, Opposition*. Washington, DC: Maisonneuve.