

Ilan Kapoor

KAPITALIZMUS, KULTÚRA, CSELEKVÉS¹: FÜGGŐSÉGI ELMÉLET KONTRA POSZTKOLONIALIZMUS²



1 Az *agency* kifejezést sokféleképpen lehet magyarra fordítani, de a teljes jelentéskört egyik szó vagy kifejezés sem fedi teljesen. A fordító választhat többek között a „cselekvés”, „cselekvőképesség”, „önálló cselekvés hatóköre”, „erkölcsi cselekvő aspektus” stb. közül. Ebben a cikkben a „cselekvés” szót, illetve bizonyos esetekben a „cselekvési hatókör” kifejezést használjuk az *agency*-nek megfelelő értelemben. – *a ford.*

2 Eredeti tanulmány: Kapoor, Ilan (2002): Capitalism, Culture, Agency: Dependency versus Postcolonial Theory. In: Third World Quarterly, Vol. 23., No. 4.: 647–664.

A tanulmány a függőségi elmélet és a posztkolonializmus párhuzamos és összehasonlító olvasata; célja, hogy felidézze és felfrissítse az előbbi néhány meglátását, miközben támogatja az utóbbi jelenlegi fölényét a harmadik világot érintő politikák terén. A fő gondolatmenet szerint, bár a függőségi elméletek és a posztkolonializmus rendelkeznek bizonyos elvi átfedésekkel – mint például a nyugati liberális modernitással szembeni óvatosság vagy a kritikai történelemszemlélet –, olyan kibékíthetetlen különbségek vannak közöttük, amelyek a megfelelő területeken megmutatják mindkettő erősségeit és gyenge pontjait. A függőségi iskola strukturalista, társadalmi-gazdasági nézőpontból vizsgálódik, az imperializmust és a fejlődést a kapitalizmus kibontakozásának következményeként tartja számon, a posztkolonializmus ezzel szemben posztstrukturalista és elsősorban kulturális megközelítést alkalmaz, az imperializmust és cselekvést a diskurzushoz és a képviselethez köti. A cikk kétoldalú kritikát állít fel róluk, miközben elsősorban Frank, Cardoso és Faletto, Said, Spivak és Bhabha munkáira alapoz.

Úgy tűnik, a függőségi iskola lassan elavulttá válik a társadalomtudósok és a harmadik világ politikáinak kutatói szemében szemben a felfutóban lévő posztkolonializmussal, annak ellenére – vagy talán épp amiatt –, hogy utóbbi elsősorban irodalmi tanulmányokból nőtte ki magát. Ez a felfutás részben annak köszönhető, hogy a posztkolonializmus a függőségi elmélethez viszonyítva (vagy inkább arra visszatekintve) újszerű és izgalmas távlatokat nyit, ugyanúgy, ahogyan a hatvanas és a korai hetvenes években a függőségi elméletek tették ezt a „modernizációs” megközelítéshez képest. Az újdonság varázsa azonban nem szabad, hogy elfeledtesse velünk a régebbi tan ma is érvényes jelentőségét. A függőségi elméletnek a posztkolonializmussal párhuzamos összehasonlító tanulmányozása csak megerősíti és újra érvényessé teszi az előbbi néhány meglátását – megtartva azonban az utóbbi fölényét.

A függőségi elmélet és a posztkolonializmus számos érdeklődési területe és vonatkozási pontja átfedésben van egymással: egyaránt gyanakvással tekintenek a nyugati liberális modernitásra, történelmi-globális elemzési keretet alkalmaznak, kritikus politikai gondolkodásmód jellemző rájuk. Mindazonáltal, amint Christine Sylvester rámutat, „egy tudományterület [a fejlődéstanulmányok, melynek részterülete a függőségi elmélet] ott kezdődik el, ahová a másik már nem hajlandó tekinteni” (Sylvester 1990: 704). A függőségi iskola strukturalista, társadalmi-gazdasági nézőpontból vizsgálódik, az imperializmust és a fejlődést a kapitalizmus kibontakozásából vezeti le, míg a posztkolonializmust ezzel szemben posztstrukturalista és elsősorban kulturális szemlélet jellemzi, így az imperializmust és a cselekvést a diskurzushoz és a képviselethez köti. A függőségi elmélet politikái az állam és osztály uralta kapitalista fejlődést előfeltételezik, a posztkolonializmus az orientalista megjelenítési módok alárendelt fél általi felforgatását.

A tanulmányban nem kísérlem meg kibékíteni vagy összehangolni e különbségeket. Ehelyett, miközben kibékíthetetlennek tartom (és ekként is mutatom be) őket, igyekszem olyan kétoldalú kritikájukat nyújtani, mely a közöttük feszülő ellentéteket kiélezve – gazdaság és kapitalizmus kontra kultúra és reprezentáció, strukturalista kontra posztstrukturalista politika – mindkettő számára inspiráló lehet. A két iskolát egymással szembeállító olvasat kiemeli mindkettő erősségeit és meggyőző erejét, de egyidejűleg korlátaikat, gyenge pontjaikat és hiányosságait is. Ennek megfelelően a két iskola fő gondolatmenetei és a köztük lévő hasonlóságok bemutatását követően a cikk kölcsönös kritikájukat is felállítja. E kritika elsősorban azokra a különbségekre koncentrál, amelyek az egyes iskolák között a kapitalizmus, kultúra és cselekvés kérdéseinek tárgyalásában megjelennek.

Az itt bemutatott kétoldalú kritika szereplőit illetően előre kell bocsátanom: elsősorban – ám nem kizárólagosan – Frank, Cardoso és Faletto műveire koncentráltam a függőség értékelésekor, és Said, Spivak, illetve Bhabha írásaira a posztkolonializmus esetében. Bár a felsorolt szerzők nem jeleníthetik meg az egyes iskolák egészét, szemléltetik változatosságukat, kifinomultságukat és bizonyos mértékig az eltéréseket is az egyes iskolákon belül. Ráadásul e kritikát némileg egyoldalúan adhatom csak elő: a posztkolonialisták építhettek a függőségelméletekre és a marxizmusra (főleg ez utóbbira), a függőségi elmélet szerzőinek e kronológiai előny híján nem volt lehetőségük reagálni a posztkolonializmus tanaira. E hiányosságot a posztkolonialisták kortárs kritikusaiknak bevonásával orvosolom (pl. Ahmad, Dirlik, O’Hanlon és Washbook, Parry), akiknek marxista érvrendszere legalábbis lélekben egyezik a *dependentistákéval*,³ és itt – úgymond – beugró színészek lesznek az előadásban.

3 Nem kívánom a posztkolonializmust bíráló marxista kritikák érveinek és álláspontjainak teljes skáláját bemutatni, csupán a függőségi elméletekkel összefüggő területekkel kapcsolatosakat (pl. a történelem szerepét, a kapitalizmus helyét illetően stb.). Nem értek egyet például azzal a vélekedéssel (legyen az implicit vagy explicit), hogy olyan posztkolonialista teoretikusok, mint Spivak, Said vagy Bhabha, csupán nyugati gondolkodású apologéták lennének, a globális kapitalizmus védelmezői (Dirlik 1994: 329, 356; Ahmad 1992: 6; Miyoshi 1993: 728). Nem csupán túlságosan leegyszerűsítők ezek az érvek (a posztkolonialisták nagyon is kritikusak a nyugati modernitással szemben, Spivak példának okáért sokszor és nyíltan kijelenti: „privilegizált” helyzetű értelmiségi, amivel túlmutat Dirlikén, Ahmadon vagy Miyoshin), de értelmiségellenesek is, amennyiben feltételezik, hogy egy ember intellektuális aktivitása egyenesen következik társadalmi-gazdasági vagy földrajzi helyzetéből. (Erről lásd még Hall 1996: 258–259; Gandhi 1998; Sylvester 1999: 715.) Ezen felül meg kell jegyezmem, hogy nem minden függőségi elméletet követő gondolkodó marxista egyben, bár műveik jelentős részét Marx munkássága inspirálta. Hasonlóan nem minden dependentista azonos módon marxista (amint ez a cikk későbbi részeiben látható lesz). Frankot gyakran nevezik „neomarxistának” Paul Baran „a fejlődés

FÜGGŐSÉGI ELMÉLETEK

André Gunder Frank meglátásai elsősorban a modernizációelmélet „kettős társadalom” megközelítésének kritikájából erednek. Ezen elmélet szerint egy társadalom modern és tradicionális szektorai egymástól függetlenek. Az előbbi „modern”, mivel nyitott a külső kapitalista világra. Az utóbbi „alulfejlett”, mivel nem nyitott arra, de modernizálható a „tőke, intézmények és értékek” elterjesztésével (Frank 1969: 4). Elsősorban chilei és brazil kutatásokra alapozva (Frank 1967, 1969) Frank azt állítja, hogy az igazság ennek épp az ellenkezője: „az alulfejlettség nem az elavult intézmények fennmaradásának vagy a tőke hiányának következménye, [...] hanem éppen az a történelmi folyamat termeli ki, amelyik a gazdasági fejlődést is: magának a kapitalizmusnak a kialakulása” (Frank 1969: 9). A modern és a tradicionális szektor távolról sem függetlenek egymástól, ehelyett „az imperialista rendszer integráns részei” (uo.: 221). Latin-Amerika a kolonizáció előtt minden bizonnyal *fejletlen* volt, de *alulfejletté* akkor vált, amikor a kapitalizmus megvetette a lábát. Ugyanez az alulfejlettség teszi lehetővé Európa modernizációját (uo.: 4). Frank így összegzi: „A gazdasági fejlődés és alulfejlettség egyazon érme két oldala” (Frank 1967: 9).

Frank szemében az imperializmus lényege a „gazdasági többlet” kisajátítása, egy folyamat, amely Brazília és Chile kolonizálásával kezdődik, és végül a legelszigeteltebb területeket is bekapcsolja a kapitalista világrendszerbe: „központok és szatellitjeik [vagy »perifériák«] konstellációinak egész láncolata köti össze a rendszer minden egyes alkotóelemét, az európai vagy észak-amerikai centrumtól a legeldugottabb zugig a vidéki Latin-Amerikában” (Frank 1969: 6, lásd még 1967: 6–7, 10, 16). A koloniális vagy poszt-koloniális⁴ perifériák nemzeti fejlődése tehát komoly akadályba ütközik, a periféria „alulfejlettségre ítéltetett” (Frank 1967: 11).

alulfejlettsége”elképzelése nyomán. Nem használja fel Marx klasszikus termelésimód-elemzését, a nemzeti elitet pedig az imperializmus bábjának tartja. Cardoso és Faletto noha alapvetően marxisták, nem marxi forrásokból is merítenek, különösen a nem osztályjellegű csoportok és ideológiák haladást serkentő szerepét illetően (pl. városi csoportok, hadsereg, populizmus, nacionalizmus esetében). Ők tehát nem neomarxisták, ám nem is klasszikus marxisták. Hitet tesznek az imperializmus és a társadalmi osztályok és csoportok kapcsolatának vizsgálata mellett, és lehetségesnek tartják (bár nem szükségszerűnek), hogy a nemzeti elit elősegítse a haladást (ami klasszikus marxista gondolat). (Lásd Blomström és Hettne 1994: 34–35, 61–63, 89; Foster–Carter 1973.)

4 Különbséget kívánok tenni a „poszt-koloniális” és a „posztkoloniális” jelzők közt, az előbbi a harmadik világ országainak függetlenség elnyerése utáni időszakát jelöli, az utóbbi a kritikai irodalom-területet.

Frank nem hisz a nemzeti burzsoázia fejlődést elősegítő szerepében, még a függetlenség elnyerése után sem, sokkal inkább az imperializmus cinkosának tekinti őket. Szerinte „a nemzeti burzsoázia – már ahol egyáltalán beszélhetünk ilyenről –, sőt az egész nemzeti városi és tőkés rendszer, amelyben az létezik, olyan elválaszthatatlanul kötődik az imperialista rendszerhez és az ahhoz hozzárendelődő kizsákmányoló centrum-periféria viszonyhoz, hogy nem menekülhet meg a végeredményben keletkező alulfejlettségtől, és csupán kiterjeszteni és elmélyíteni képes azt” (Frank 1969: 228–229, lásd még 1967: xv, 118, 1972). Az egyetlen kivezető út véleménye szerint az „osztályharcral” kivitelezett forradalom vagy akár a „gerilla-hadviselés” útján megvalósuló szocializmus (Frank 1969: 371–372, 402).

Frankhoz hasonlóan Fernando Henrique Cardoso és Enzo Faletto is „történelmi” és „strukturalista” módon közelítik meg a függőségi iskolát, s „világrendszernek” tekintik a kapitalizmust (Cardoso és Faletto 1979: x, xxi, 23). Hozzáállásuk annyiban tér el Frankétól, hogy „dialektikus”. A függőség szerintük a globális kapitalista viszonyok komplex eredménye: „nem gondoljuk, hogy a függőség és az imperializmus egy érme olyan külső és belső oldala volna, amelynek belső vonatkozásai másodlagos fontosságúként kezelhetők” (uo.: xv, lásd még ix, 22, 173). Latin-amerikai esetek sorát alapul véve részletezik a kapitalizmus és imperializmus változatos megjelenési formáit, s arra a következtetésre jutnak, hogy a függőség nem valamiféle elvont „tőkefelhalmozódási dinamika” eredménye, hanem „társadalmi osztályok és csoportok közti harcoké mind helyi, mind nemzetközi szinten” (uo.: xvii, lásd még xiii, 173). E következtetés miatt választották inkább a „függőségi helyzetek” létezésének elfogadását a „függő kapitalizmus elméletével” szemben.

Amíg Frank alig szentelt figyelmet a társadalmi elemzésnek, Cardoso és Faletto kifejezetten azt vizsgálják, hogy a helyi társadalmi csoportok és gyakorlatok hogyan termelik újra az imperializmust, vagy hogyan helyezkednek szembe vele (a poszt-koloniális időszakban).⁵ Két lehetséges függőségi helyzetet határoznak meg, az elsőben a viszonylag erős állam több teret biztosít a fejlődés nemzeti szintű ellenőrzésének, a második esetben, azaz a „beékelts helyzetben” a külföldi érdekek dominálnak, így nem sok nemzeti vagy állami szintű lehetőség van a helyzet ellenőrzésére.

Cardoso és Faletto szerint a függőséget helyi szinten a hazai és külföldi osztályok, csoportok és ideológiák közti kapcsolatok természete határozza meg (a munkásosztály, parasztság, nemzeti és kollaboráns uralkodó osztály, állami bürokrácia, tradicionális oligarchák, a hadsereg, etnikai csoportok, nacionalizmus, populizmus, transznacionális vállalatok, nemzetközi pénzügyi rendszerek, külső államok stb. között) (Cardoso és Faletto 1979: xvi–xx, 17–18, 24, 174). Bizonyos esetekben például a helyi uralkodó réteg a multinacionális vállalatokkal lép érdekközösségre, míg másokban a helyi csoportok szövetségét keresi,

5 Az „imperializmus internalizációjának” gondolata egyik vezéreleme olyan „posztdependentista” szerzők munkáinak, mint pl. Peter Evans (1979).

hogyan elszigetelje magát a vállalati érdekektől. Említést érdemel Cardoso és Faletto „új függőség” fogalma is, amelyet az Egyesült Államok multinacionális vállalatainak erőteljes térnyerése ihletett a latin-amerikai országokban a második világháborút követően (uo.: xvii, xxii).

Cardoso és Faletto dialektikus megközelítésében a függőségnek számos szintje létezhet, így a megfelelő társadalmi-politikai elrendezésben a függő viszony vezethet fejlődéshez az egyik oldalon anélkül, hogy egyszersmind alulfejlettséget is eredményezne a másikon: „a strukturális meghatározottság ellenére van lehetőség az alternatív történelemre” (uo.: xi). Cardoso a „társult-függő fejlődésről” beszél ekképpen (Cardoso 1973), és Frank gondolkodásmódjától kíván elkülönülni azt állítva, hogy „elvárható egyidejűleg a *fejlődés* és a *függőség*” (Cardoso 1972: 94 – kiemelés az eredeti szövegben). Nem teljesen világos, hogy ez az elmélet hová is vezet, mindenesetre más dependentisták – például Celso Furtado (1970) – a fejlődés önállóbb útjára való áttérést javasolják, regionális (latin-amerikai) együttműködésen keresztül.

POSZTKOLONIALIZMUS

Míg a függőségi elméletek társadalomtudományos módszerekre és terepkutatásokra építenek, a posztkoloniális elmélet irodalmi tanulmányokból nőtt ki, és elsősorban (bár nem kizárólagosan) azokra is támaszkodik. Edward Said munkája ([1978] 1995, 1993) nyugati regényeket (pl. Austen, Conrad, Chateaubriand, de Nerval, Flaubert), útinaplókat és antropológiai írásokat (Burton, de Sacy, Renan), operákat (Verdi) és a médiát (elsősorban az Egyesült Államokét) elemzi, hogy bemutassa a kapcsolatot a nyugati imperializmus és a nyugati kultúra közt. Ez a kapcsolat eredményezi azt a jelenséget, amit Said „orientalizmusnak” nevez. Az orientalizmus „elméletek és gyakorlatok olyan rendszere”, ami megkonstruálja és reprezentálja a Keletet (Said [1978] 1995: 6, lásd még 1993: xxiii, 1985: 248). „Elmélet” alatt a nyugati imperialista epiztémét érti – azaz olyan szellemi és kulturális termékeket, mint a kutatások, az irodalom, a gondolatok, valamint az érvek és a képek; „gyakorlat” alá pedig az ezekhez társuló szociokulturális intézményeket és struktúrákat sorolja – a gyarmati közigazgatást, az egyetemeket, múzeumokat, médiát stb. (uo.: 3, 5, 332).

Bár Said különbséget tesz a francia és az angol imperialista orientalizmus közt – ahogy a Nyugat koloniális és poszt-koloniális orientalizmusa között is –, folytonosságot lát a Nyugat és a Kelet ábrázolásának módjában (uo.: 3–4, 201). A nyugatiak magukat „racionális, békés, liberális, logikus [...] természetes gyanakvás nélküli” lényekként írják le (uo.: 49), a keleti ember ezzel szemben irracionális, korcs, primitív, misztikus, gyanakvó, szexuálisan züllött és így tovább (Said 1993: xi, Said [1978] 1995: 49, 172, 187–188, 190). A lényeg az, hogy ezek az ábrázolások nem semlegesek; a foucault-i diskurzuselméletet felvázolva

bemutatja, hogy „hatalomvágytól terheltek”, céljuk az „irányítás, manipuláció, sőt: egy nyilvánvalóan más világ bekebelezése” (Said [1978] 1995: 12). Ebben az értelemben az orientalizmus volt az a „rendkívül rendszerezett diszciplína, ami lehetővé tette Európa számára a Kelet irányítását, sőt, megkonstruálását politikai, társadalmi, katonai, ideológiai, tudományos és képzeletbeli szinten a felvilágosodást követő időkben” (uo.: 3).

Said később felismeri,⁶ hogy az „orientalizmus” leegyszerűsítő és túlságosan általánosító fogalom (Said 1993: xii), legalábbis az *Orientalizmus*ban leírtak szerint: a gyarmatosító diskurzust mindenhatónak állítja be, a gyarmatosított állampolgárt pedig csupán e hatás eredményének tekinti. Ez az irányvonal egyértelmű az alábbi megállapításból: „az orientalizmus miatt a Kelet nem lehet önálló gondolat vagy cselekvés alanya”⁷ (Said [1978] 1995: 3). Részben erre a kijelentésre adott válaszként születtek meg Gayatri Chakravorty Spivak és Homi Bhabha hozzászólásai a témához. Míg általánosságban elfogadják az orientalizmus létezését, amit Spivak a mai harmadik világ „világgá tételének” nevez (Spivak 1985a: 247), mindketten töredezett és hibrid fogalomnak tartják. Bhabha szerint maga Said is sugallja az orientalizmusnak ezt a felfogását, bár nem fejt ki bővebben (Bhabha 1994: 73; Young 1990: 141–142). Bhabha tulajdonképp ezt a hibriditást teszi meg későbbi, kidolgozottabb elméletei alapkövévé.

A hibriditás a gyarmati és gyarmatosító diskurzus belső instabilitását, meghasadt kifejeződését jelöli, melynek következtében „a dominancia aktusa által az uralkodó hatalom nyelve válik hibriddé” (Bhabha 1994: 33). Bhabha ezt az instabilitást a „gyarmati sztereotípiák” elemzésével illusztrálja, amelyet a gyarmatosító hatalom terjeszkedésének példaként gondol el. Posztstrukturalista (elsősorban lacani,⁸ pszichoanalitikus) lencsén keresztül vizsgál különféle gyarmati szövegeket, majd megmutatja, hogy noha ezek a sztereotípiák – a „nemes vadember”, a „ravasz keleti” –, bár állandóként és „természetesként” jelennek meg, a gyarmatosító mégis görcsösen és kitartóan ismétletgeti őket, hogy megerősítést nyerjen. A sztereotípiák azonban gyakran önellentmondók: a gyarmatosított egyszerre „vad (kannibál), s a legengedelmesebb és méltóságteljesebb szolgálo (ételhordozó);

6 Lásd még az *Orientalizmus* 1995-ös kiadásának Utószavában (Said [1978] 1995: 348–349, 352).

7 Jegyezzük meg azért, hogy Said felismeri az egyéni szerző cselekvési hatóerejét, s nem hiszi azt a diskurzus pusztá hatásának. Foucault-nál – akit kérdőre von ez ügyben – valamivel humanistább megközelítést alkalmaz (Said [1978] 1995: 23–24, 27).

8 Bhabha a lacani érvet használja, amely szerint veleszületetten „nyelvi lények” vagyunk, és mivel a nyelv instabil és önkényes felhasználaton alapul, az annak bezárására vagy homogenizálására tett bármiféle kísérlet (pl. egy rögzített vagy monolitikus diskurzus, egy rasszista vagy orientalizáló sztereotípiák) mindenképp bukásra és/vagy instabilitásra van ítélve (lásd Bhabha 1994: 124–124, 191, 1995a: 51).

féktelen szexualitása mellett gyermekien ártatlan; misztikus, primitív, együgyű, ám mégis világi és rendkívül dörsölt hazudozó” (Bhabha 1994: 82, lásd még 66, 85-től, 111). Az efféle ismételtetés és kettősség Bhabha szerint leleplezi a gyarmatosító hatalom és diskurzus megbízhatatlanságát és ambivalenciáját (uo.: 108).

A diskurzus instabilitása két fontos következménnyel jár. Egyfelől kiszélesíti a cselekvés hatókörét. Bár Spivak kritikus az imperializmus diszkurzív agressziójával szemben, beszél egyfajta „felhatalmazó erőszakról” (*enabling violence*) is (Spivak 1996: 19, lásd még Spivak 1988a: 198), és a „tehetetlenség állapotából a tenni képesség állapotába” való folyamatos átmenetről (Spivak 1988a: 201). Hozzá hasonlóan Bhabha is egyaránt látja a diskurzust „öszöntésnek és tiltásnak” (Bhabha 1994: 72), ezt a kettősséget pedig felhatalmazónak:⁹ „A hatalmat elemző hagyományos diskurzusok mélyén rejlő ellentmondás lehetővé tesz egyfajta felforgatást, mely azon a bizonytalanságon alapul, mely a dominanciáról folyó diskurzust a beavatkozás terepévé képes tenni” (uo.: 12).

Bhabha ezt a felforgató beavatkozást esetek egész sorával támasztja alá,¹⁰ a leglátványosabbak alighanem a *Signs Taken for Wonders* című művében olvashatók (Bhabha 1994: 102-től). Ebben Bhabha egy Indiában járt térítő feljegyzéseit idézi, aki megpróbálja megtéríteni falusiak egy csoportját Delhi közelében 1817 körül. A falusiak vegetarianizmusukra hivatkozva ellenállnak kijelentve, hogy az evangéliumi megnyilatkozások csak akkor elfogadhatók számukra, ha nem húsevők szájából hangzottak el. Bhabha ezt látványos ellenállási aktusként interpretálja:¹¹ „amikor az őslakosok indiaizált evangéliumot (sőt vegetáriánus Bibliát!) követelnek, a hibriditás erejét használják fel a kereszténységgel szembeni ellenállásra és a térítés menetének ellehetetlenítésére” (uo.: 118). További gondolatmenete szerint ez nem csupán „találkozás az erőteljes és téríteni vágyó gyarmatosító

9 Az *empowering* kifejezés bevett fordításai: „felelősségteremtő” és „felhatalmazó”, a cikkben az utóbbit használtam. - a ford.

10 A felforgató cselekvés további példái (a teljesség igénye nélkül): (1) „*Sly Civility*” (Bhabha 1994: 93-től), ahol a gyarmatosított elmarad a gyarmatosító racionalitást elváró igényeitől („udvariasság”), ám el is tér azoktól („ravasz”); (2) „*Of Mimicry and Man*” (uo.: 85-től), ahol a gyarmatosító törekvése az utánzó ember létrehozására ellenállásba ütközik, mert az utánzás könnyen átcsúszik fenyegetésbe és gúnyolódásba; és (3) „*By Bread Alone*” (uo.: 198-től) egy tipikus angol sztereotíp mendemondáról, amely szerint az indiaiak egy *chapattit* (lapos kenyeret) adnak kézről kézre, faluról falura, amelytől az indiai „szipoly-lázadás” legyőzhetetlenné válik: „A pletyka interaktív aktusa, terjedő, »fertőződő« jellege a pánikhoz teszi hasonlatossá, ahogyan az a felkelések egyik *hatásaként* megjelenik” (uo.: 200 – kiemelés az eredetiben).

11 Valószínűleg azért a „látványos” szót használja, hogy egyfelől értéket adjon az ellenállásnak, másrészt hogy felhívja rá a figyelmet: a szereplők bizonyos értelemben „látványosságok”.

kereszténység és a térítésnek ellenálló őslakos hagyomány között”, hanem egyenesen „gyarmati antagonizmus”, amely „kiegészítő” diskurzust teremt az „ellenállás és alku” terepül (Bhabha 1995b: 114).

Bhabha a cselekvés kortárs bemutatásával is előáll. Megemlíti például a Nők a Fundamentalizmus Ellen (Women Against Fundamentalism) brit csoportosulást, amely a Rushdie-ügyet nem a nyugati liberalizmus vagy az iszlám konzervativizmus védelmére használta fel, hanem arra, hogy felhívja a figyelmet a nők helyzetére (családon belüli egyenlőtlenség, oktatás, prostitúció), így „újraértelmezte, új kontextusba helyezte az ügyet, a közösségek és köztisztviselők politikáira fordította le azt” (Bhabha 1995b: 114). Bhabha fő mondanivalója az efféle gyarmatosító-gyarmatosított és bevándorló-gyarmattartó találkozások leírásakor a cselekvés mint kulturális, illetve „pszichológiai gerilla-hadviselés” bemutatása (Moore-Gilbert 1997: 130). A fő diskurzus elidegenítése, beszennyezése vagy szándékos félreértelmezése egyaránt a hadviselés eszköze; bizonyos esetekben az elnyomott tudáson keresztül fejve ki nyomást, máskor előre nem látott apró változtatásokra hivatkozva zavarja össze vagy utasítja vissza a domináns hatalmat.

Efféle cselekvés azonban csak az uralkodó diskurzusból emelkedhet ki, azaz olyan helyzetből, melyben – Spivak szavaival – „nemet mondunk egy szerkezetre, amire nem mondhatunk nemet, amelyet kritizálunk, bár nincs lehetőségünk kilépni belőle” (Spivak 1990b: 228). Ebből következően elkerülhetetlen az összejátszás és cinkosság a gyarmatosító és gyarmatosított között (Spivak 1985b: 9, Spivak 1988a: 180). Nem meglepő, hogy Bhabha az alárendelt cselekvés e formáit ismétlődően „tárgyalási” formáknak nevezi (Spivak 1994: 25, 38, 185, 191). Ez egyben azt is jelenti, hogy a cselekvő nem léphet vissza a kolonizációt megelőző, preorientalista diskurzuba, hogy „autentikus” identitásához térjen vissza vagy „nosztalgiazzon elvesztett múltja felett” (Spivak 1988b: 291). A két teoretikus egyetért abban, hogy a gyarmatosító diskurzus kitörölhetetlen nyomot hagyott a kolonizált és a függetlenné vált társadalmakon (mint ahogy a kolonizáló és gyarmataikat elvesztő hatalmakon is), nem állítható helyre tehát egy olyan identitás, amely teljes mértékben mentes annak hatásaitól. Felhívják tehát a figyelmet a domináns hatalommal történő közvetlen szembenállásra: annak végeredménye gyakran fordított orientalizmus, rasszizmus, vagy egyszerűen csak egy hatalomnak egy másikkal való helyettesítése. Spivakra hivatkozva Bart Moore-Gilbert kifejti: „egy közvetlenül a vezető hatalommal szembeszálló diskurzust nagyobb eséllyel sajátít ki vagy töröl el a domináns diskurzus, mint egy »melléksodorbeli«, »vad«- vagy gerillajellegű szembeszegülést. Ezért ő is inkább a »tárgyalás« és a »kritika« olyan módjait javasolja, amelyek képesek belülről bomlasztani a rendszert” (Moore-Gilbert 1997: 85).

A diskurzus instabilitásának és „kettősségének” második (kapcsolódó) implikációja a különbségek felkutatásának és elismerésének lehetősége. A posztkolonialista

gondolkodás tárgya itt az orientalista dichotóm kategorizálás lesz (úr-rabszolga, gyarmatosító-gyarmatosított, civilizált-barbár, fehér-fekete), mely a „másikat” is mindig magában foglalja. A posztkolonializmus igyekszik védeni a heterogenitást, s kritizálja annak alábecsülését vagy egy uralkodó diskurzus általi elnyomását. Said ezt a célkitűzést a barokk zenében ismert „ellenponthoz” hasonlítja, amikor számos hangszer együttesen tart ki egy hangot, és nincs köztük domináns (Said 1993: 51). Bhabha a „harmadik tér” kifejezést alkotja meg (Bhabha 1994: 37), azt a köztés, nem összemérhető területet, amelyben a kisebbségi vagy „kiegészítő” diskurzusok síkra szállnak egyediségük védelmében. Beszél még „időeltolódásokról”, mint a különböző időbeliségek érvényessé tételéről és „más történelmek rekonstrukciójáról” (Bhabha 1995a: 87).

A különbözőség felértékelésének egyik fontos módja a marginalizáltak középpontba állítása. Bhabha fent említett, a gyarmatosítottak és migránsok cselekvési hatóköréről szóló írásában ez a középpontba állítás egy egyértelmű törekvés, de alighanem Spivak hangsúlyozza ezt a legerőteljesebben. Az Alávetettek Csoportjának (Subaltern Group) tagjaként – a csoport célja a történelem megírása „alulról” – nyilvánítja érdeklődését a „mezőgazdálkodásból élő, a szervezetlen paraszti munkaerő, az utcán és a vidéken napszamosok törzsei és közösségei” felé (Spivak 1988b: 228). De e csoportok közül leginkább a „jogfosztott nő” sorsa érdekli, akit szerinte a „legkövetkezetesebben száműznek az episztéméből” (Spivak 1990a: 102–103, lásd még Spivak 1985a, 1988b, 1993: 177-től).

Paradox módon míg Spivak a „nemmel bíró alárendelt” hangját keresi, maga ismeri be kudarcát. Talán leghíresebb szövegében (*Can the Subaltern Speak?* 1988b) írja le: a 19. századi *sati* (olyan özvegy, aki tűzhalált halt önként vagy kényszerből) *nem képes* beszélni, mivel soha nem kap rá felhatalmazást. Hangját mások közvetítik, már „korrigált” formában (gyarmati tisztviselők, patriarchális intézmények, az akadémiai értelmiség stb.): „Patriarchális rendszer és imperializmus, alanykonstruálás és tárgyformálás közt elvész maga a nő” (Spivak 1988b: 306). Spivak tehát levonja a következtetést: a posztkolonialista kritikus feladata e hallgatás és eltűnés felismerése és feljegyzése, a jogfosztott nő által felfedett különbségek értékelése, és a domináns imperialista és patriarchális diskurzus kritikája.

A FÜGGŐSÉGI ELMÉLETEK POSZTKOLONIALISTA KRITIKÁJA

Mielőtt bemutatnám a kétoldalú kritikát – a függőség posztkolonialista és a posztkolonializmus dependentista bírálatát –, említést kell tennem a köztük fekvő átfedő területről. Bizonyos értelemben ugyanis ez az átfedő rész szolgáltatja az összehasonlíthatóság alapját, miközben *megosztott* terület is, ami lehetővé teszi a kölcsönös kritikát.

A két iskola közös területe mindenekelőtt a kritika iránti elkötelezettség. A maga módján mindkettő szembefordul a modernizációval, és kritikát állít a Nyugat liberalizmusának. Ez pedig mindkét esetben kritikai politikához vezet, melynek közös célja a liberális modernitás *status quo*-jának visszafogása. A világ egészét európai és észak-amerikai szemszögből vizsgáló liberális/modern tendenciával szemben mindkét elmélet a „perifériára” kívánja helyezni a hangsúlyt. Mivel a nyugati világ kerülni igyekszik saját múltjának vizsgálatát, mindkét iskola erős hangsúlyt helyez a koloniális és imperialista történelemre a harmadik világ és a Nyugat modernizációjának megértéséhez. Ebben az értelemben a történelem vizsgálata hegemon világrendszerek és struktúrák vizsgálataként értelmezhető, mely a függőségi elméletet és a posztkolonializmust egyaránt globális szemléletmóddal ruházza fel.

Kritikájuk azonban csak egy bizonyos mélységig közös, és legfontosabb eleme a közös ellenség megállapítása, mely nem más, mint a liberális modernitás. Ezen az egyezésen túl a két iskola jelentős különbségeket mutat. A függőségi elméletek számára a globális kapitalista fejlődés kitermelte egyenlőtlenségek, a posztkolonializmus szemében az orientalizmuson keresztül generált diszkurzív hatalom a legfontosabb probléma. Ez a feszültség – a „kapitalizmus” illetve az „ábrázolás” kiemelése között, és a *kellőképp* kritikus politikák hozzájuk rendelése miatt – lesz a vita gyújtópontja.

ORIENTALIZMUS A FÜGGŐSÉGI ELMÉLETEKBEN

Posztkolonialista nézőpontból úgy tűnhet, a függőségi iskola mellőzi a kultúra és reprezentáció szerepét. Frank nem emeli vizsgálati szempontjai közé, Cardoso és Faletto ugyan felhasználják az ideológiát (nacionalizmus, populizmus stb.) és a szociokulturális csoportokat dialektikus megközelítésük során, de ezeket struktúra felett állónak és másodlagos jelentőségűnek tekintik. A kultúra tehát a tényezők *egyike*, de csak annyiban, amennyiben összekapcsolódik a politikai gazdaságtannal – komoly súlya csak akkor van, ha segíti vagy gátolja a függő gazdaság fejlődését. Politikáik kidolgozásakor tehát egy – leginkább másodlagos fontosságú – elemnek tekintik a sok közül.¹² Nem vizsgálják sem a kultúrpolitikákat, sem az egyes kultúrákhoz kötődő politikákat, és nem veszik figyelembe a keretet, amelyet a kultúra szab tulajdon elemzésüknek. A függőségi elméle-

12 Bhabha kritikus a kultúra ezen felfogásával szemben (amit „kulturális diverzitásnak” hív), mely „a kultúrát empirikus tudás tárgyává teszi”, és így rögzített és orientalizáló szokások és hagyományok felé vezet. Ehelyett a „kulturális különbségekre” mutat rá, inkább a „kultúra kifejeződéseit” vizsgálja, annak hibrid elhelyezkedését és kitermelődését a határvonalakon (Bhabha 1994: 34).

tek képviselői (és Frank) érdektelensége a reprezentáció politikáival szemben pedig etnocentrizmushoz vezet.

A függőségi iskola nézőpontjából nem szerencsés így elhanyagolni ezt a szempontot, hiszen célja épp az, hogy az imperializmust a periféria szemszögéből vizsgálja (Blomström és Hettne 1984: 37), a posztkolonialisták szerint azonban semmi különös nincs ebben, hisz az ő érvrendszerük szerint az ellendiskurzusok gyakran megfordítják vagy állandósítják az orientalista megjelenítési módokat. Ugyanez a helyzet a függőségi elméletekben használt dichotómiákkal, a „fejlett-alulfejlett”, „centrum-periféria”, „központ-peremvidék” fogalompárokkal, melyek ugyan kísérletet tesznek rá, hogy az elsőről a másodikra helyezték a hangsúlyt, de nem teszik vizsgálat tárgyává a kettő közt fennálló hatalmi viszonyt. A centrum továbbra is megmarad központinak és dominánsnak – a Nyugat mint „magasabb szinten álló” szereplő helyzete tehát megerősítést nyer (Spivak 1985a: 247). Így nem meglepő, hogy sokak szerint egy ilyen diszkurzív hierarchia megerősíti a „periféria” állandó függésének gondolatát hozzászoktatva a gyarmatosítottakat és felszabadultakat a periferizáltsághoz (Fanon 1967; lásd még James 1997: 207).

A függőségi elmélet etnocentrizmusa történelemszemléletére is kihat. Said szavaival a függőség historicizmusa „azt jelenti, hogy az emberiséget egyesítő történelem az európai vagy egyszerűen csak a nyugati történelemben csúcsosodik ki, vagy legalábbis onnan nyílik rá a legteljesebb kilátás” (Said 1985: 22). A történelem vizsgálatát az egyenlőtlen globális kapitalista rendszer vizsgálatával azonosítva a függőségi elméletek követői elfeledkeznek róla, hogy (amint azt Marx és Lenin is tették) Európát használják általános modellként. Így nem csupán a kapitalizmus, hanem egyenesen az Európában létrejött kapitalizmus „teszteli meg a Történelmet” (Prakash 1992: 15). A harmadik világ országai tehát bukott vagy „függő” kapitalizmusok, melyeknek a kapitalista fejlődés „megkérdőjelezhetetlen normáját” kellene követniük és túlszárnyalniuk (Spivak 1985a: 260; Manzo 1991: 6; Werbner és Ranger 1996: 3; Pieterse és Parekh 1995: 2). Még Cardoso és Faletto dialektikus megközelítése sem mentes ettől a nézettől, okfejtésük szerint mindenképp el kell érni az önálló kapitalista fejlődést (mint megkerülhetetlen lépcsőfokot a szocializmus felé vezető úton).

A fő probléma, mely mentén a posztkolonialista kritikák születtek, a domináns történelmi narratívák (legyenek azok dialektikusak vagy sem) hajlama a különbözőségek sembevételére, beolvasztására vagy megváltoztatására: „a világszintű felhalmozás elméletei [...] beolvasztó és homogenizáló történelemsémán alapulnak, mely asszimilálja az eltérő fejlődéseket, történelmeket, kultúrákat és népeket” (Said 1985:22; lásd még Prakash 1990, 1992: 8, 13; Werbner és Ranger 1996: 4). Bár maga Spivak sem ritkán alkalmaz marxi vagy osztályalapú elemzést (erről később még bővebben szólok), különösen fontosnak tartja megállapítani, hogy a totalizáló gazdasági narratívák mennyire érzéketlenek

maradnak olyan gazdaságon kívüli kérdésekre, mint a társadalmi nem (*gender*) vagy faj (Spivak 1985a: 263-tól, 265-től). Épp ezért foglalkozik ő és Bhabha oly elkötelezetten az alárendelt és marginalizált helyzetű féllal: céljuk értéket adni a fenti különbségeknek, vagy – Bhabha szavaival – segíteni „történelmi és etikai küzdelmüket a *jelentéshez való jogért*” (Bhabha 1995a: 51 – kiemelés az eredetiben). A posztkolonialisták ebben az értelemben „képzavaros” kísérletet tesznek „az értékkódolás eszközének elmozdítására és birtokbavételére” (Spivak 1990b: 228), így a különbözőség nem kerül alávetett helyzetbe, míg a Nyugat relativizálódik, provincializálódik és etnocentrizmusa megszűnik (Chakrabarty 1992). Bhabha felfogása az „időeltolódásokról” és összemérhetetlen időbeli dimenziókról – mint már szó volt róla – tagadja a modernitás lineáris és teleologikus időértelmezését, és bemutatja mennyire mesterséges az: „a *megkésetttség* célja a kultúrával és modernizációval kapcsolatos egyes prioritások és mítoszok kritikája” (Bhabha 1995a: 58, 87). Stuart Hall ezt így foglalja össze:

„A Modernitás retrospektív újrafogalmazása, a »globalizáció« töredezett formáinak kerekei közt történő újraértelmezése a poszt-koloniális periodizáció leglényegesebb eleme. Ebből a szempontból a »poszt-koloniális« törés nem más, mint egy hatalmas történelmi narratíva kritikus félbeszakítása, s akár a liberális történetírás vagy a weberiánus történelmi szociológia, akár mint a nyugati marxizmus hagyományai esetében, ez a narratíva a globális dimenziót olyan alárendelt jelleggel ruházta fel, amelynek köszönhetően a történelem egésze csupán Európán belülről értelmezhető” (Hall 1996: 250).

Frank újabban változtatni látszik álláspontján ebben a kérdésben, bár érdekes módon nem jelöli meg ennek okaként az etnocentrizmus posztkolonialista és posztmodern kritikáit. Újabb írásaiban, melyek fő kérdése immár a „világrendszer” elemzése, a következőképp érvel: a globális (gazdasági) rendszer jó 5000 éve létezik, és Európa ennek az időnek csupán töredékben állt a fejlődés gyújtópontjában. Mi több, kijelenti, hogy „globális szinten valójában nem Európa, hanem Ázsia játszotta a főszerepet a kora újkori történelemben” (Frank 1998: xv; lásd még xxv, 1-től; Frank és Gills 1993: 3-tól; Frank 1977). Posztkolonialista nézőpontból változatlan azonban elfogultsága a gazdasági kérdéseket és a „totális narratívákat” illetően.

ALÁVETETTSÉG ÉS CSELEKVÉS

Amint már szó volt róla, Spivak és Bhabha olvasatában a politika az uralkodó diskurzból emelkedik ki. A cselekvés és alávetettség ebben az értelemben szoros kapcsolatban állnak: a cselekvési lehetőségek mértéke és típusa a hatalom mértékéhez és típusá-

hoz kötött. Ez az érv lehetővé teszi a függőségi elméletek hatalom- és politikafelfogásának kritikai vizsgálatát.

A függőségi elméletek és a posztkolonializmus egyaránt hatalomelrendeződéseket vizsgál, az előbbi a kapitalizmusét és imperializmusét, az utóbbi a koloniális diskurzusban és orientalizmusban rejlő hatalmat helyezi a középpontba. Mindkettő egyetért azonban abban, hogy ez a hatalom mindent áthat. Frank és Said a kapitalizmus, illetve az orientalizmus mindent átfogó jellegét hangsúlyozza. És bár fenntartásokat fogalmaznak meg Said orientalizmuselemzésével szemben, Spivak és Bhabha lényegében egyetértenek vele. A mindennapi gyarmatosító-gyarmatosított találkozásokat elemző írásaik – melyeket Bhabha (Foucault nyomán) a „[gyarmati] hatalom mikrotechnikáinak” hív – tulajdonképp a gyarmati diskurzus áthatottságát demonstrálja. Ezért is figyelmeztet Spivak (noha ragaszkodik az alávetett vizsgálatához), hogy annak túloldalán gyarmati cselekvők vannak, és „nem csupán nagy nevek, hanem jelentéktelen kisemberek és döntéshozók is” (Spivak 1985a: 254).

A hatalmat mindent átítatónak, ugyanakkor mégis töredezettnek tartó posztkolonialista teoretikusoktól eltérően Frank a hatalmat homogenizálónak és totalizálónak írja le. Szerinte – mint már volt róla szó – Latin-Amerika abban a pillanatban épült be a nemzetközi munkamegosztásba, amikor kolonizálták. Sőt a kapitalizmus „teljes mértékben áthatja” és „teljes mértékben integrálja” a perifériát (Frank 1967: xi-xii).¹³ Nem meglepő tehát, hogy nem tart reálisnak semmiféle imperializmussal szembeni ellenállási lehetőséget (legalábbis gyarmati uralom alatt semmiképp), és a perifériát „alulfejlettségre ítélnék” gondolja. Szerinte a mindent átható, semmit nem kímélő hatalom eltörlésének egyetlen módja egy hasonlóan totalizáló és monopolisztikus, erőszakos forradalom. Posztkolonialista nézőpontból ez az okfejtés problémás. Egyfelől egy totális hatalom hasonlóra csemlése a dominancia és erőszak folytatását kockáztatja. Másrészt a Franknak is elsődleges fontosságú perifériát egy ilyen okfejtés megfosztja a hatalomtól: a harmadik világot a kapitalista világjátékban passzív szemlélőként ábrázolja, akinek sem képessége, sem akarata nincsen az ellenállásra.

Megjegyzést érdemel, hogy Frank „a nyertes mindent visz” felfogása rokon Saidéval (legalábbis ez utóbbi *Orientalizmusában*). Said ugyan jelentősen eltér Franktól,

13 A Laclau–Frank-vita több irányból is megvilágítja Frank hatalomszemléletének totalizáló jellegét. Laclau (1986) azt állítja, hogy Frank kapitalizmus-elemzése nem veszi figyelembe kellőképp a „termelési módot”. Ezért Latin-Amerikát (hibásan) olyan entitásként írja le, melynek egyetlen termelési módja lehetséges (a kapitalista), és így kijelenti, hogy az soha nem is volt feudális (Frank 1967: 115). Laclau szemében ez az elgondolás hibás, hiányzik belőle, hogy minden gazdaságban lehetségesek kevert vagy párhuzamos termelési módok, bár abban egyetért Frankkal, hogy e módok nem duálisak és szorosan összefonódnak.

amennyiben soha nem támogatja az erőszakot vagy „forradalmat”, a kései írásaiban (mint szó esett már róla) csatlakozik Spivak és Bhabha érveihez az imperialista és orientalista hatalom áthatóságát és hibriditását illetően.

Frank elképzelésével szemben Cardoso és Faletto strukturalista – emellett dialektikus és differenciált – hatalomfogalma osztozik a posztkolonializmusával: mindkettő diszkurzívnak és töredezettnak találja azt. Mint ahogy Bhabha és Spivak szemében a cselekvés a diszkurzív alávetettségéből (és azzal szemben) alakul ki, Cardoso és Faletto számára a politika a kapitalista keretből származik: a fejlődés csak a függés ellenére következhet be. A különbség köztük mégis jelentős: míg a cselekvés mindig lehetséges (a diskurzus örökké hibrid természetéből adódóan), addig a politika (Franknál is) csak a gyarmatrendszer alóli politikai függetlenség elnyerésekor válik lehetségessé.

A posztkolonializmus nézőpontjából a függőségi elmélet számos problémás feltevést alkalmaz. A függőségi iskola cselekvője vagy változás-alanya csupán azután tűnik fel, hogy a gyarmatosító lemondott a hatalom gyakorlásáról. A posztkolonialista kritikus itt közbeszól: Bhabha és Spivak nem csupán kritizálják az efféle orientalizáló és cselekvőképességtől megfosztó felfogást, hanem azt is bemutatják, hogy a gyarmati diskurzus alárendelt feleket kitermelő volta hogyan mutatkozik meg épp ezen alárendelt alanyok felforgató ellenállásában. Ráadásul – Frankkel szemben – a felforgató cselekedetek tanúbizonyságul szolgálnak arra is, hogy a gyarmatokat miért nem sikerült soha „igazán” gyarmatosítani, vagy a gyarmatosítás miért nem volt soha teljesen „hatékony”. Ezek a tettek azt mutatják, hogy a harmadik világ politikájának nem kell a „hivatalos” gyarmatosítás végéig várnia (lásd James 1997: 219).

A másik feltevés szerint cselekvés csupán a nemzetállam határai között lehetséges. Kate Manzo szemében ez annak jele, hogy a függőségi iskola megragadt egy „olyan modernista diskurzusban, mely a tizenkilencedik századi liberális filozófiát tekinti megalapozásának, [és] amely az egyes nemzetállamokat a harmadik világban a fejlődés legfőbb alanyainak tekinti” (Manzo 1991: 6). Bhabha egyetlen alkalommal kritizálja nyíltan a dependenciaskolát:

Amint Randall és Theobald rámutatnak, „Laclau végeredményben abban a különös helyzetben találja magát, hogy egyetért Frankkal a fejlődés alulfejlettséget generáló voltáról, ám úgy gondolja, hogy a kizsákmányolás inkább két termelési mód között van, s nem egyetlen kapitalista termelési módon belül” (Randall-Theobald 1985: 134). Mindazonáltal az „indiai termelési mód” vitájában Banaji és Alavi kerültek szembe Laclauval, mellette pedig (bár nem teljes mértékben) Frankkal. Szerintük Laclau-nak nem lehet egyszerre mindkét szempontból igaza. A feudális mód nem lehet egyszerre összefonódva a kapitalista rendszerrel és párhuzamos is vele: vagy párhuzamosan léteznek és szembekeverülnek egymással, vagy a feudális termelési mód az imperializmust szolgálná – ez az, amit Frank elsősorban vitat (Blomström és Hettne 1994: 129–130; Alavi 1975).

„A posztkolonializmus eltávolodik az alulfejlettség szociológiájának függőségelméleti hagyományaitól. Elemzési keretében megkísérli revideálni azokat a nacionalista vagy »nativista« elképzeléseket, amelyek a harmadik és első világok kapcsolatát dichotóm ellentétként állapítják meg. A posztkolonialista nézőpont ellenáll a holisztikus társadalmi magyarázatok kísértésének, s az efféle, gyakran egymással ellentétes politikai szférák közti komplexebb kulturális és politikai határok elismerését próbálja kikényszeríteni [...] A kulturális értékek e hibrid területéről – a transznacionális mint áttételi területéről – kísérel meg a posztkolonialista értelmiségi történelmi és irodalmi tervek kidolgozni” (Bhabha 1995a: 49).

Bhabha egyfelől nem fogadja el a politikai cselekvő azonosítását a nemzetállammal. Mint már szó volt róla, Spivakhoz hasonlóan az állam és osztály „nagypolitikájáról” az elnyomott hétköznapi és „marginális” jelentőségű cselekedeteire teszi át a hangsúlyt. Másfelől már a „nemzet” mint fogalom is gyanakvást ébreszt benne, legalábbis abban az esetben, ha az egységes és osztatlan alanyt jelöl. A homogénnek és „tisztának” vagy „autentikusnak” tartott nemzeti identitás helyett köztes, hasadt és ambivalens identitás mellett érvel, és „a homogén, horizontális és üres nemzeti narratíva” helyett a „népek kettős, szétválasztó időbeliségét” javasolja (Bhabha 1994: 145–149). Különösen érdekes számára az a mód, ahogy a nemzeti kultúrák megteremtődnek „a jogfosztott kisebbségek nézőpontjából” (uo.: 6) nem csupán a harmadik világban, hanem Nyugaton is (bevándorlók, menekültek, az egykori gyarmatokról beáramló diaszpóra által). Ez a megteremtés nyilvánvalóvá teszi számára a nemzetállam mesterséges és differenciált jellegét, tovább bonyolítja eközben a periféria és központ „kulturális és politikai határvonalait”.

Ezen rész lezárásához röviden összegezném a függőségi elméletek imént bemutatott posztkolonialista kritikáját. Amellett, hogy a két tábor komoly közös alappal is rendelkezik, és van hasonlóság Frank és Said elképzelései, illetve Cardoso és Faletto, valamint Spivak és Bhabha gondolatai közt, megpróbáltam bemutatni a függőségi iskola gyenge pontjait a posztkolonializmus egyébként előnyös helyzetéből. A posztkolonialisták szemében az egyébként modernitással szembefordulásra és kritikaiságra hajlamos függőségi iskola – ironikus módon – nem fordul eléggé szembe a modernitással és nem kellőképp kritikai, mivel nem szakít tulajdon modernista múltjával. Manzo szerint „a legradikálisabban kritikus diskurzus is igen könnyen öltheti magára azt a formát, logikát és implicit feltevérendszerét, amit éppenséggel megkérdőjelezni szándékozik, mivel nem képes elszakadni attól az örökségtől, amelyből eszközeit – történetét és nyelvezetét – merítette, noha elpusztítani kívánja ezt az örökséget” (Manzo 1991: 8). A függőségi iskola nincs tehát tudatában saját orientalizmusának, tulajdon céljai ellenére a Nyugaton kívüli világot egy eurocentrikus és teleologikus történelemszemléletbe foglalja bele, a köztük lévő különbségekkel érdemben nem foglalkozik, és nem ismeri el a harmadik világ

cselekvőképességét. Ha mégis megengedi az önálló cselekvés képességét, a képesség birtokosaként a nemzetállamot jelöli meg. S még ebben az esetben sem veszi észre, hogy nacionalista és etatista hajlamai hogyan nyomják el vagy teszik semlegessé a heterogenitást és az alárendelt csoportokat.

A POSZTKOLONIALIZMUS DEPENDENTISTA KRITIKÁJA

Ideje megvizsgálni a posztkolonializmus gyengeségeit és vakfoltjait, a függőségi iskola látószögéből. Ezt két elgondolás mentén teszem meg: az egyik a kapitalizmus helyzete a posztkolonializmusban, a másik a posztkolonializmus politikájának és történetírásának széleskörűsége.

A KAPITALIZMUS HELYZETE

A függőségi elmélet felől nézve a posztkolonializmus nem méri fel kellőképp a kapitalizmus szerepét, ami komoly politikai problémákhoz vezet. Ez a bírálóat Saidra és Bhabhára nem ugyanúgy vonatkozik, mint Spivakra. Az előbbiek elemzéseikben nem tulajdonítottak jelentőséget a kapitalizmusnak. Egyes írásaiknak már a címe érezteti a kulturális érvek iránti elfogultságot a gazdasági megfontolásokkal szemben (pl. *Kultúra és imperializmus*, *A kultúra helye*). Said – mint már szó esett róla – írásaiban egyértelművé teszi, hogy érdeklődése elsősorban a diskurzus és a reprezentáció politikái körül forog. Bhabha ugyan tesz néha utalást a „nemzetközi tőkére” és a „nemzetközi munkamegosztásra” (Bhabha 1994: 241, 6), mindazonáltal szemiotikai és következtetési hibákat ejt. Ez olyan mondatokban érhető tetten, mint: „a nép felkelése és mobilizációja *gyakran* rendkívül felforgató és transzgresszív, amennyiben ellentétes *kulturális* gyakorlaton keresztül jön létre” (uo.: 20, kiemelés tőlem, lásd még Parry 1996: 8–9, 1987).

A probléma ott van, hogy a gazdasági egyenlőtlenség – mely a dependentisták számára központi fogalom – hamar feloldozást nyer a politikák effajta jelelméleti megközelítése esetén. Mintha a gyarmatosító és gyarmatosított közti interakciókra vagy „tárgyalásokra” kizárólag eltérő társadalmi-gazdasági háttérük lenne hatással. Amint Moore-Gilbert rámutat, Bhabha „feltételezi, hogy az utánzó, ambivalens, hatékony gazdaságok minden gyarmatosított számára egyformán működnek, a társadalmi hierarchiában elfoglalt helyüktől függetlenül” (Moore-Gilbert 1997: 168, lásd még 110; Ahmad 1997: 370; O’Hanlon és Washbrook 1992). A gyarmatosított fél státusza a kapitalista gazdaságban tükröződik-e tárgyalási pozícióján és képviselésén, vagy azon, hogy mennyire hatékonyan képes

tárgyalni és képviselteni magát egy másik gyarmatosított egyénhez képest? Bhabha nem ad választ erre a kérdésre. Ahogy feljebb is láthattuk, ragaszkodik ahhoz a tételhez, hogy az ellentétes kulturális gyakorlatok „gyakran rendkívül felforgatók és transzgresszívek” (elsősorban az „anyagi” gyakorlatokhoz köthetők), de nem tesz hozzá politikai vagy gazdasági elemzést, hogy állítását alátámassza.

Ebben az értelemben lényeges, hogy Bhabha (vagy akár Spivak és Said) nem foglalkozik az elnyomottak vagy bevándorlók tőkés tranzakcióival vagy gazdasági jellegű ellenállásával (pl. a gyarmati adók elmaradásával, a földesurak elleni lázadásokkal, az embertelen munkakörülményekkel szembeni akciókkal stb.). Ragaszkodik a képviselt posztstrukturalista politikájához, a cselekvést így a „posztmaterialista”, szimbolikus területre sorolja – a kereszténység elidegenedéséhez, a nyugati orientalizmus és gyarmati sztereotípiák felforgató hatásához. Így aztán kritikusok sora vádolja őt és a többi posztkolonialista szerzőt olyan alapvető materiális kérdések figyelmen kívül hagyásával politikájukban, mint az elosztás vagy a szegénység (Sylvester 1999: 703; Pieterse és Prakesh 1995: 13; Sunder Rajan 1997: 615). Míg az előbbiekből az a következtetés adódik, hogy a társadalmi küzdelmek jelentős részének a „szimbolizáció” miatt kellene történnie, a kritikusok arra is figyelmeztetnek, hogy a mai társadalmi mozgalmak célja a fejlődés (azaz jobb egészségügyi ellátás, tisztább környezet, munka stb.) (Storey 2000: 42). A posztkolonialisták hajlama a gazdasági kérdések elhanyagolására tehát a harmadik világ nagyon is jelentős „materialista”-jellegű cselekvési képességének szem elől tévesztéséhez vezet.

Míg Spivakra is jellemző a fenti hiányosságok némelyike, meg kell jegyeznünk, hogy komoly figyelmet fordít a tőke szerepére. Alkalmaz osztályelemzést, gyakran idézi Marxot, Gramscit, Althussert. De a komoly probléma a dependentisták mint általában vett marxista elemzők szemében nem az, hogy a kapitalizmus szerintük is valamiféle szereppel bír; sokkal inkább a neki tulajdonított viszonylagos súly. Számukra a tőke alapvető vagy lételméleti jelentőségű. Ez mutatkozik meg Frank korábban kiemelt állításában egy egységes kapitalista világrendszerrel, egy olyan elképzeléssel, melyet Cardoso és Faletto is támogatnak: „tőkefogalom nélkül nem lehetséges egy kapitalista rendszer működését megmagyarázni, [...] a történelem csak akkor válik megérthetővé, ha az értelmezések elég erős kategóriákat állítanak fel egy a rendszer szerkezetét a maga globalításában támogató, illetve támadó alapvető összefüggések tisztázásához” (Cardoso és Faletto 1979: xiii). A posztkolonializmus ezzel ellentétben episztemológiai kérdésként kezeli a kapitalizmust. Aijaz Ahmad úgy írja ezt le, mint „az az irodalmi-kritikai szokás, amely a történelmet különféle narratívák versenyeként értelmezi, így még az imperializmust magát sem a kapitalista termelési mód univerzalizálásával határozzák meg, hanem e termelési mód *narratívájával*” (uo.: 376 – kiemelés az eredetiben). Ezért – magyarázza Ahmad – a posztkolonialisták a marxizmust „elsősorban mint olvasási módszert tekintik, [...] így csupán egy elemmé

[redukálják] a szövegelemző olvasás elemei között”. Tehát nem a marxizmus mint olyan, hanem „az olvasás [válík] a politika megfelelő formájává” (Ahmad 1992: 4–5, 3 – kiemelés az eredetiben; lásd még Dirlik 1994: 335; O’Hanlon és Washbrook 1992). A csapda pedig ebben rejlik, állítja Hall, hogy feltételezik, ha egy narratívát elolvasnak és dekonstruálnak episztemológiai és elméleti szempontból, „azt egyben *politikai* szempontból is eltörlik” (Hall 1996: 249, kiemelés az eredetiben).

Spivak többnyire megerősíteni látszik Ahmad fenti jellemzését, bár nem minden esetben ennyire egyértelmű a dolog. Írásaiban célzásokat tesz a „valódira” – ilyen mindaz, ami független az értelmezésektől és jelrendszerektől –, s így a nemzetközi munkamegosztás tűnik felelősnek az alany-konstruálásért (Moore-Gilbert 1997: 100–103). Példát nyújthat erre a következő mondat: „a női test marad tehát a legfelsőbb fórum egy olyan rendszerben, melynek legfőbb szabályozója továbbra is a kölcsön: az uzsorástőke egymásra épülő rétegei a nemzeti ipari és nemzetközi globális tőke” (Spivak 1993: 82, lásd még: 1999: 315). De többnyire a „tényeket” is „diszkurzív konstrukciónak” tartja (Spivak 1988a: 242), a terelési módot pedig egyfajta „narratívának” (pl. Spivak 1985a: 258, 1990a: 101, 162).

A kapitalizmus ilyen episztemológiai megközelítése nem meglepő ismerve a poszt-kolonialisták esszencializmusellenességét. Ahogy a posztkolonialista történetíró, Gyan Prakash írja, a cél nem a kapitalizmus „eldobható fikciójá” alakítása, ehelyett az iskola fel kívánja hívni a figyelmet a veszélyre: „a kapitalizmust központi témának megtenni oda vezethet, hogy homogenizáljuk az azon belüli heterogén történelmeket” (Prakash 1992: 176). Ebből is adódnak természetesen megkérdőjelezhető következtetések. Fontos és értékes alapállítás lehet az, hogy nincs végső alap, de megkerüli azt a szempontot, hogy egyes magyarázatok vagy narratívák mégis jobbak vagy meggyőzőbbek másoknál. Mialatt Spivak kísérletet tesz rá, hogy értéket adjon az összemérhetetlenségnek, nem teremt módot a különböző episztemológiák közti átjárásra, vagy – Cardoso és Faletto korábban használt szavaival – nem teremt „elég erős kategóriákat” ahhoz, hogy meghatározza, melyek a fontosabb reprezentációk. Például a kapitalista globalizáció és a nemzetközi cégek jelenlegi, egyre intenzívebb terjeszkedése ellenére sem ad Spivak útmutatást arra nézve, hogyan mérhetnénk fel a probléma nagyságrendjét, vagy hogyan értékeljük a lehetséges politikai reakciókat. Nincsenek eszközei, hogy ítélkezzen a bevándorlást ellenző neofasiszták és a bevándorlók és menekültek igényei és narratívái közt.¹⁴ Melyikük igényei élvezzenek prioritást, és hogyan állapítsuk meg a sorrendjüket? Az ő (és posztkolonialista társai) ragaszkodása a különbségek eltörlésének, ellenőrzésének vagy megítélésének elkerüléséhez komoly politikai fejtöréshez vezet a leghétköznapiabb problémák esetén is.

14 Az ilyen hézagokat Spivak néha annak tulajdonítja, hogy ő „barkács”, azt használja fel, „ami a keze ügyébe akad” (Spivak 1988b: 281; Spivak 1990a: 55), mintha az ítélkezést, vagy a politikai és episztemológiai kérdésekben való véleményalkotást a véletlenre vagy a szeszélyekre lehetne hagyni.

A POSZTKOLONIALIZMUS POLITIKÁJÁNAK ÉS TÖRTÉNETÍRÁSÁNAK SZÉLESKÖRŰSÉGE

A posztkolonializmus – amint azt Bhabha már megállapította – ellenáll a „holisztikus társadalmi magyarázatok” kreálásának, helyettük a heterogenitás és ambivalencia tiszteltetésére összpontosít. Kronologikus vagy dialektikus történelemszemlélet helyett például nem folyamatos történelmi narratívák alkalmazását ajánlja. Különösen Bhabha és Spivak koncentrálnak elszigetelt történelmi eseményekre és cselekvőkre, visszautasítva bármiféle „meta”-történetírást használatát (Saidra ez nem jellemző). A dependentisták számára igen fontos probléma ez: a történelem így ugyanis összefüggéstelen narratívák halmozává válik. Ezzel kapcsolatban írja Ahmad Bhabháról: „írásai különösen jól mutatják, amint ez a hermeneutika az egész világot kisajátítja nyersanyagául, és közben figyelmen kívül hagyja a történelem során kialakult különbségeket. A történelmi idő maga is elmosódik a végtelen heterogenitások üres játékában” (Ahmad 1997: 370; lásd még Parry 1996: 11). A függőségi elmélet strukturális-történelmi perspektívájának előnye, hogy lehetővé teszi a nagyobb mintázatok és trendek felismerését, ezáltal megengedi a jelen és a múlt összevetését is, és így a múltban elkövetett hibákból képes tanulni, hogy jövőjét megváltoztassa. A posztkolonialista „rétegzett” történelemszemlélet nagyon megnehezíti az ilyen összevetéseket, ha nem teszi épp lehetetlenné őket.

Hasonló probléma merül fel a posztkoloniális cselekvéssel és politikával kapcsolatban. A helyi diskurzusok és tevékenységek hangsúlyozása a szélesebb körű hatások és befolyásoló tényezők vizsgálatának elhanyagolásához vezet (Gross 1996: 245; lásd még Dirlik 1994: 345; Hall 1997). Bár a globális megfontolások a kulturális hegemonia és az orientalizmus posztkoloniális elemzése során központi fontosságúak, nem válik világossá, hogy hogyan is hatnak a posztkoloniális intervenciók a globális hatalomra. Tulajdonképpen nem könnyű elképzelni, hogyan is befolyásolhatná a gyarmati cselekvés mikroszintű politikája – vagy mikroszintű cselekvői – a makropolitikákat. Ezen a posztkolonializmus gyanakvása és a nemzetállam dekonstruálása sem segít. Megvannak ugyan a maga határai, az állam néha mégis óriási szerepet kell, hogy vállaljon. Amint a dependentisták állítják, a nemzetközi tőke terjedése kikényszeríti egy félig önálló állam megteremtését a függőség és birodalmi kötelékek minimalizálása érdekében. A posztkoloniális cselekvés nemzet alatti és középpont nélküli jellege ellenben könnyen a nagyvállalati hatalom martalékául eshet, így nemhogy szabályozná, vagy elterelné a vállalati propagandát, hanem éppen segíti azt.

Lezárásképpen hadd hívjam fel rá a figyelmet, hogyan emeli ki a függőségi elméletek felőli megközelítés a posztkolonialisták által feltett kérdések határait. Míg a posztkolonializmus erős hangsúlyt fektet a kultúra és képviselői kérdéseire, elhanyagol lényeges anyagi kérdéseket (mint például szegénység, egészségügy stb.). Amennyiben

mégis foglalkozik anyagi vagy kapitalista ügyekkel, azokat inkább episztemológiai megközelítésben vizsgálja, és távol tartja magát a különféle narratívák megítélésétől (legyenek azok gazdaságiak, társadalmiak, kulturálisak vagy környezetiek). Végül – noha globális-lokális kérdéseket vizsgál, gyakran egyoldalú marad: jó magyarázatot ad arra, hogyan reprodukálódik lokális szinten a globális hatalom, de a politikák vizsgálatakor a lokális cselekvést nem köti össze a globális következményekkel.

KÖVETKEZTETÉS

Bár mindkét bemutatott oldal kritikusan közelít a nyugati liberális modernitáshoz, kritikák különböznek, s így mindkettő az *elégtelen* kritikaiság vádjával illeti a másikat. A függőségi iskola rámutat a posztkolonializmus gyenge elemzésére és politikájára, és a kapitalista modernitás teremtette társadalmi-gazdasági egyenlőtlenségek és egyenletlenségek hiányos vizsgálatára. A posztkolonializmus a dependentisták szemére veti az önreflexió hiányát, s ennek következményét: egy abszolutizáló, etnocentrikus és a szociokulturális és politikai különbségek elhanyagolására hajlamos elemzési keret átvételét. Ez a kölcsönös kritika mindkét oldal erősségeit és korlátait igyekszik megmutatni. Ami az egyik fél számára nagy jelentőséggel bír, a másik szemében gyakran problematikus. Vitájuk következképp számos feszültséget előhív a harmadik világ politikáinak elemei közül, legyen az materializmus és kultúra, az állam és az elnyomott rétegek, központosított és decentralizált cselekvés, helyi, nemzeti és globális intervenciók, általános, különös és heterogén, teleologikus történetírás és össze nem függő történeti narratívák, strukturálás és hibriditás, átláthatóság és összehasonlíthatatlanság, dualizmus és kétértelműség közötti vita.

A fentebb bemutatott vita emellett segíthet új színben bemutatni a függőségi elméleteket. Bár sokak szerint ez az iskola elavult, a posztkolonializmussal párbeszédbe vonva visszakapja relevanciáját és korszerűségét. Bár jóval szélesebb körű elemzést igényel, megítéléseik a kapitalizmus harmadik világra gyakorolt történelmi és globális hatásairól nagyon is alkalmasak a globalizáció jelenlegi kutatásának előmozdítására. Emellett materialista ellensúlyt jelenthetnek a posztkolonialista eredetű diskurzus- és képviselőelemzések számára, melyek a harmadik világ és különböző globális kérdések tanulmányozásának népszerű módjai napjainkban. Végül a függőségi elméletek etatista és „holisztikus” – bár nem minden szemrehányás nélkül való – perspektívája intő jel lehet a posztkolonializmus középpont nélküli és – úgyszólván – „globalizáció alulról” megközelítése számára.

Fordította: Kasnyik Márton

A fordítást az eredetivel egybevetette: Jelinek Csaba

HIVATKOZOTT IRODALOM

- Ahmad, Aijaz (1992): *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. Verso.
- Ahmad, Aijaz (1997): Postcolonial theory and the 'post-' condition. In: *Socialist Register*, Vol. 33.: 353–381.
- Alavi, Hamza (1975): India and the colonial mode of production. In: *Socialist Register*, Vol. 12.: 160–185.
- Bhabha, Homi K. (1994): *The Location of Culture*. Routledge.
- Bhabha, Homi K. (1995a): Freedom's basis in the indeterminate; Discussion. In: *The Identity in Question*. Szerk.: Rajchman, John. Routledge: 47–61; 85–90.
- Bhabha, Homi K. (1995b): Translator translated. (Interview with cultural theorist Homi Bhabha) by W.J.T. Mitchell. In: *Artforum*, Vol. 33., No. 7.: 80–119.
- Blomström, Magnus – Hettne, Björn (1984): *Development Theory in Transition. The Dependency Debate and Beyond*. Zed.
- Cardoso, Fernando H. (1972): Dependent capitalist development in Latin America. In: *New Left Review*, No. 74.: 83–95.
- Cardoso, Fernando. H. (1973): Associated-dependent development: theoretical and practical implications. In: *Authoritarian Brazil: Origins, Policies, and Future*. Szerk: Stepan, Alfred. Yale University Press: 142–176.
- Cardoso, Fernando. H. – Faletto, Enzo (1979): *Dependency and Development in Latin America*. University of California Press.
- Chakrabarty, Dipesh (1992): Postcoloniality and the artifice of history: who speaks for 'Indian' pasts? In: *Representations*, No. 37.: 1–26.
- Dirlik, Arif (1994): The postcolonial aura: Third World criticism in the age of global capitalism. In: *Critical Inquiry*, Vol. 20., No. 2.: 328–356.
- Evans, Peter (1979): *Dependent Development: The Alliance of Multinational, State, and Local Capital in Brazil*. Princeton University Press.
- Fanon, Frantz (1967): *Black Skin, White Masks*. Grove Press.
- Foster-Carter, Aidan (1973): Neomarxist approaches to development and underdevelopment. In: *Journal of Contemporary Asia*, Vol. 3., No. 1.: 7–33.
- Frank, André G. (1967): *Capitalism and Underdevelopment in Latin America*. Monthly Review Press.
- Frank, André G. (1969): *Latin America: Underdevelopment or Revolution*. Monthly Review Press.
- Frank, André G. (1972): *Lumpenbourgeoisie – Lumpenddevelopment*. Monthly Review Press.
- [Magyarul (1984): Lumpenburzsoázia, lumpenfejlődés. In: *Fejlődés-tanulmányok*. 6. kötet. AJTK, MTA: 335–355.]

- Frank, André G. (1977): Dependence is dead, long live dependence and class struggle: an answer to critics. In: *World Development*, Vol. 5., No. 4.: 355–370.
- Frank, André G. – Gills, Barry K. (szerk.) (1993): *The World System: Five Hundred Years or Five Thousand?* Routledge.
- Frank, André G. (1998): *ReOrient*. University of California Press.
- Furtado, Celso (1970): *Economic Development of Latin America*. Cambridge University Press.
- Gandhi, Leela (1998): *Postcolonial Theory: A Critical Introduction*. Allen and Unwin.
- Gross, Jasper (1996): Postcolonialism: subverting whose empire? In: *Third World Quarterly*, Vol. 17., No. 2.: 239–250.
- Hall, Stuart (1996): When was 'the post-colonial'? Thinking at the limit. In: *The Post-Colonial Question*. Szerk.: Chambers, Iain – Curti, Lidia. Routledge: 242–260.
- Hall, Stuart (1997): The local and the global: globalization and ethnicity. In: *Culture, Globalization and the World-System*. Szerk.: King, Anthony D. University of Minnesota Press: 19–39.
- James, Paul (1997): Postdependency? The Third World in an era of globalism and late-capitalism. In: *Alternatives*, Vol. 22., No. 2.: 205–226.
- Laclau, Ernesto (1986): Feudalism and capitalism in Latin America. In: *Promise of Development: Theories of Change in Latin America*. Szerk.: Klarén, Peter F. – Bossert, Thomas J. Westview.
- Manzo, Kate (1991): Modernist discourse and the crisis of development theory. In: *Studies in Comparative International Development*, Vol. 26., No. 2.: 3–36.
- Miyoshi, Masao (1993): A borderless world? From colonialism to transnationalism and the decline of the nation-state. In: *Critical Inquiry*, Vol. 19., No. 4.: 726–751.
- Moore-Gilbert, Bart (1997): *Postcolonial Theory*. Verso.
- O'Hanlon, Rosalind. – Washbrook, David (1992): After orientalism: culture, criticism, and politics in the Third World. In: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 34., No. 1.: 141–167.
- Parry, Benita (1987): Problems in current theories of colonial discourse. In: *Oxford Literary Review*, Vol. 9., No. 1–2.: 27–58.
- Parry, Benita (1996): Sign of our times. In: *Third Text*, Vol. 28., No. 9.: 5–24.
- Pieterse, Jan Nederween. – Parekh, Bhikhu. (szerk.) (1995): *The Decolonization of the Imagination: Culture, Knowledge and Power*. Zed.
- Prakash, Gyan (1990): Writing post-orientalist histories of the Third World: perspectives from Indian historiography. In: *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 32., No. 2.: 383–408.
- Prakash, Gyan (1992): Postcolonial criticism and Indian historiography. In: *Social Text*, No. 31–32.: 8–19.

- Randall, Vicky – Theobald, Robin (1985): *Political Change and Underdevelopment*. Macmillan.
- Said, Edward (1985): Orientalism reconsidered. In: *Europe and Its Others*. Szerk.: Barker, Francis et al. University of Essex: 14–27.
- Said, Edward (1993): *Culture and Imperialism*. Vintage.
- Said, Edward ([1978] 1995): *Orientalism*. Penguin. [Magyarul (2000): *Orientalizmus*. Európa Könyvkiadó.]
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1985a): The Rani of Sirmur: an essay in the reading of archives. In: *History and Theory*, Vol. 24., No. 3.: 247–272.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1985b): Strategies of vigilance: an interview with Gayatri Chakravorty Spivak. In: *Block*, No. 10.: 5–9.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1988): *In Other Worlds*. Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990a): *The Post-Colonial Critic*. Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990b): Poststructuralism, marginality, postcoloniality and value. In: *Literary Theory Today*. Szerk.: Collier Peter – Greyer-Ryan, Helga. Polity Press: 219–244.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1993): *Outside in the Teaching Machine*. Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1996): *The Spivak Reader*. Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999): *A Critique of Postcolonial Reason*. Harvard University Press.
- Storey, Andy (2000): Romanticism and Pontius Pilate politics. In: *Development*, Vol. 43., No. 4.: 40–46.
- Sunder Rajan, Rajeswari (1997): The Third World academic in other places; or the postcolonial intellectual revisited. In: *Critical Inquiry*, Vol. 23., No. 3.: 610–618.
- Sylvester, Christine (1999): Development studies and postcolonial studies: disparate tales of the 'Third World'. In: *Third World Quarterly*, Vol. 20., No. 4.: 703–721.
- Werbner, Richard – Ranger, Terence (szerk.) (1996): *Postcolonial Identities in Africa*. Zed.
- Young, Robert (1990): *White Mythologies: Writing History and the West*. Routledge.