

**UNIVERZITET U BEOGRADU**  
**FILOLOŠKI FAKULTET**

**Ivana M. Todorović**

**DIJAHRONIJSKA ANALIZA  
NEKIH ASPEKATA DRUGOSTI  
U ANGLOFONOJ KNJIŽEVNOSTI**

**doktorska disertacija**

**BEOGRAD, 2013.**

**UNIVERSITY OF BELGRADE  
FACULTY OF PHILOLOGY**

**Ivana M. Todorović**

**DIACHRONIC ANALYSIS  
OF CERTAIN ASPECTS OF OTHERNESS  
IN ANGLOPHONE LITERATURE**

**Doctoral Dissertation**

**BELGRADE, 2013**

## **Podaci o mentoru i članovima komisije**

**Mentor:** doktor književnih nauka, Biljana Đorić Francuski, vanredni profesor, Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet

### **Članovi komisije:**

1. doktor književnih nauka, Aleksandra Jovanović, docent, Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet
2. doktor književnih nauka, Tomislav Pavlović, docent, Univerzitet u Kragujevcu, Filološko-umetnički fakultet

**Datum odbrane:**

---

*Mojoj porodici*

Beograd, januar 2013.  
I.T.

## DIJAHRONIJSKA ANALIZA NEKIH ASPEKATA DRUGOSTI U ANGLOFONOJ KNJIŽEVNOSTI

### Rezime

Temeljeći se na pretpostavci da književnost često verno reflektuje društvenu i geopolitičku stvarnost, te tako i proces stvaranja ‘drugog’, izvesne prateće pojave tog procesa i položaj ‘drugog’ u realnim društvenim kontekstima, ova doktorska disertacija posvećena je istraživanju pojma drugosti putem interpretacije reprezentativnih dela anglofone književnosti. Iako su pojmovi drugosti i ‘drugog’ veoma zastupljeni u psihoanalitičkoj, postkolonijalnoj i savremenoj političkoj teoriji, pregled obimne literature pokazao je da je nedovoljno ispitano na koji način su inkorporirani u književnost. Doprinosa ovog rada bila bi detaljna analiza izvesnog broja književnih dela anglofonih pisaca različitih epoha, putem koje bi se ispratila dijahronijska promena statusa ‘drugog’, različitih vidova konstrukcije ‘drugog’ i praksi karakterističnih za taj proces, faktora percipiranja drugosti, kao i odnosa prema ‘drugom’ od kolonijalnih početaka do današnjice. Cilj rada je da se na osnovu takvog čitanja ovih dela proširi znanje o samom konceptu drugosti.

Ključne metode korišćene u radu su analitičko-interpretativna metoda, generalizacija i indukcija. Na osnovu prethodno sačinjene bibliografije teorijskih i književnih dela i ključnih pitanja relevantnih za temu disertacije, odabrani su književni tekstovi reprezentativni za svaki od segmenata rada, na koje su primenjeni teorijski postulati i koji se tumače u postojećim okvirima psihoanalitičke i postkolonijalne teorije. Reč je o sledećim delima: drama *Bura* Vilijama Šekspira (Shakespeare), romani *Robinzon Kruso* i *Dalje avanture Robinzona Krusoa* Danijela Defoa (Defoe), *Ujka Tomina koliba* Harijet Bičer Stou (Stowe), *Najplavlje oko* Toni Morison (Morrison), *Jedno putovanje u Indiju* E. M. Forstera (Forster), *Čarobnica iz Firence* Salmana Ruždija (Rushdie), *Zbogom za kosa* Anite Desai (Desai), *Nasleđeni gubitak* Kiran Desai (Desai), *Iščekujući varvare* i *Sramota* Dž. M. Kucija (Coetzee) i četiri pripovetke Hanifa Kurejšija (Kureishi).

Rad se, kao što je napomenuto, poziva na psihoanalitičku i postkolonijalnu teoriju. Pri tome je od centralnog značaja dihotomija ‘drugi’/‘Drugi’ koju je uveo Žak

Lakan (Lacan), a koja je naknadno primenjena na kolonijalni/postkolonijalni kontekst. Prema Lakanu, 'drugi' se formira u takozvanom Stadijumu ogledala (kada je dete staro 6-18 meseci), a javlja se u vidu lika u ogledalu koji detetu pruža zaokruženu i savršenu viziju sopstva, te postaje osnova za ego. 'Drugi' je otelovljen u roditelju ili staratelju u čijem pogledu dete postoji i koji oblikuje identitet deteta (Lacan 1977: 1–7). Za rad je daleko relevantniji postkolonijalni smisao ove opozicije. Prema postkolonijalnoj teoriji, 'drugi' se odnosi na kolonizovani subjekt, čiji identitet se poima kao različit od JA (stran i marginalizovan), dok se 'Drugi' odnosi na kolonizatora, jer njegov pogled konstruiše okvir u kome kolonizovani subjekt, poput deteta, sebe doživljava kao zavisnog i inferiornog (Ashcroft et al. 2000: 170). Takođe, od važnosti za istraživanje jesu i tri vida stvaranja 'drugog' koje je prepoznala Gajatri Spivak (Spivak 1985): (1) *svetovanje* – proglašavanje kolonizovanog prostora delom civilizacije sa ciljem da se on kontroliše, (2) *nipodaštavanje* 'drugog' putem uvreda i snishodljivog stava, (3) *sprečavanje* nepotrebnih kontakata između kolonizatora i kolonizovanih, a za kojima se, između ostalog, traga u odabranim književnim delima. Rad se povremeno poziva i na druge postkolonijalne teoretičare, od kojih su najistaknutiji Edvard Said (Said), Franc Fanon (Fanon), Žan Pol Sartr (Sartre), Ijan Buruma (Buruma), Avišai Margalit (Margalit), Piter Hjum (Hulme) i Cvetan Todorov (Todorov), ali i na, pošto to zahteva predmet istraživanja, sekundarnu građu iz drugih nauka, posebno istorije i sociologije.

Kako bi se ostvario cilj istraživanja, osnovna i pomoćne hipoteze argumentuju se u okviru četiri tematski podeljena poglavlja. Prvo poglavlje posvećeno je vidovima konstrukcije 'drugog' i odnosu prema 'drugom' u kontekstu kolonijalizma, pri čemu je akcenat na analizi diskursa kanibalizma i varvarizma, dehumanizaciji kolonijalnog 'drugog' i značaju religije i jezika kao faktora drugosti. Dela interpretirana u ovom poglavlju su *Bura*, *Robinzon Kruso*, *Dalje avanture Robinzona Krusoa* i *Iščekujući varvare*. Drugo poglavlje bavi se konceptom drugosti u okviru diskursa rasizma, a na osnovu romana *Ujka Tomina koliba*, *Najplavlje oko* i *Sramota*. Treće se fokusira na odnos prema 'drugom' u okviru diskursa orijentalizma i okcidentalizma, prateći postepeno pogoršavanje tog odnosa na relaciji Istok-Zapad i Zapad-Istok. U njemu su analizirani *Jedno putovanje u Indiju* i *Čarobnica iz Firence*. Poslednje poglavlje istražuje status migranta kao tipičnog 'drugog' u savremeno doba, odnosno nakon dekolonizacije. Posebna pažnja posvećena je pitanju da li je veći deo stereotipnih

predstava o ‘drugom’ prisutan i danas, a odgovor se traži u romanima *Zbogom za kosa* i *Nasleđeni gubitak* i pripovetkama Hanifa Kurejšija.

\*\*\*

Neki od bitnih zaključaka do kojih se u disertaciji dolazi argumentovanjem prethodno postavljenih hipoteza su:

- ideja o postojanju ‘drugog’ javlja se već sa prvim međucivilizacijskim kontaktima, ali biva učvršćena i oblikovana u doba kolonijalizma;
- postepeno pogoršavanje predstava o ‘drugom’, naročito na relaciji Zapad-Istok, posledica je ekspanzionističkih težnji zapadnih država;
- u doba ranog kolonijalizma javljaju se izvesni vidovi stvaranja ‘drugog’, između ostalog *svetovanje*, *nipodaštavanje* ‘drugog’ i *distanciranje* osvajača od osvojenih, koji u narednim epohama neprestano bivaju reprodukovani;
- *nipodaštavanje* ‘drugog’ u službi je opravdanja/održavanja kolonijalnog sistema i javlja se u dva oblika: *dehumanizacija* ‘drugog’ i *kliše* o *razvratnosti* ‘drugog’;
- stvaranje ‘drugog’ zasnovano je na binarnom načinu mišljenja;
- kategorija ‘drugi’ može se podeliti u potkategorije koje se gradiraju u odnosu na to koliko odstupaju od norme JA, ili kolektivno MI;
- ‘drugi’ ima vlastitog ‘drugog’ (a ne samo ‘Drugog’);
- ‘drugi’ je promenljiva društvena konstrukcija. Sa promenom istorijskih okolnosti, ‘Drugi’ može postati ‘drugi’ (u postkolonijalnom smislu);
- negativne predstave o ‘drugom’ menjaju se u skladu sa interesima hegemonu, pri čemu se ponekad javljaju kontradiktornosti;
- jezik, religija, rasa i odeda značajni su faktori u percipiranju drugosti;
- ljubavna ili prijateljska veza sa ‘drugim’ povlači gubitak povlašćenog statusa;
- *tamnoputa žena* je dvostruki ‘drugi’, i rasni i rodni;
- ‘drugi’ je rezultat mehanizma projekcije vlastitih neprihvatljivih osobina na drugu osobu ili zajednicu. Kako se ponekad projektuju i poželjne osobine (vrline), zaključak je da ‘drugi’, iako ređe, može biti pozitivno vrednovan;
- pripisivanje negativnih osobina ‘drugom’ može kod njega dovesti do psiholoških posledica, od kojih je najčešća poremećaj identiteta;

- 'drugi' postoji u savremenom dobu, a najčešće je otelovljen u liku migranta;
- značajan broj stereotipnih predstava o 'drugom' preživeo je do 21. veka;
- proces stvaranja 'drugog' svojstven je ljudskom rodu.

Navedenim zaključcima konačno se dokazuje osnovna hipoteza rada: na osnovu čitanja dela anglofone književnosti moguće je temeljnije i sveobuhvatnije razumeti koncept drugosti.

**Ključne reči: 'drugi', 'Drugi', stvaranje 'drugog', drugost, kolonijalizam, Orijentalizam, Okcidentalizam, rasa, migrant.**

**Naučna oblast: Društveno-humanističke nauke**

**Uža naučna oblast: Filološke nauke**

**UDK broj: 821.111 (043.3)**



## DIACHRONIC ANALYSIS OF CERTAIN ASPECTS OF OTHERNESS IN ANGLOPHONE LITERATURE

### Summary

Based on the premise that literature can provide an accurate reflection of social and geopolitical conditions, and thus also a reflection of the process of ‘othering’, its attendant practices, and the status of the ‘other’ in real social contexts, the paper inquires into the concept of otherness by analysing a representative selection of literary works written in English. Despite the frequency with which the concepts of otherness and the ‘other’ occur in psychoanalytic, postcolonial and contemporary political theories, the author of the paper has noticed that there is little extensive research about how they have been incorporated into literature. The contribution of the paper would therefore be an in-depth interpretation of a number of Anglophone works written in different epochs, which could provide an insight into diachronic changes of the status of the ‘other’, various manifestations of the process of ‘othering’ and its accompanying practices, the factors affecting the perception of the ‘other’, and the changing relationship towards the ‘other’ from colonial beginnings to date. The aim is to expand the knowledge about the concept of otherness.

The basic methods used in the research are interpretative analysis, generalisation and induction. Having compiled a comprehensive bibliography of theoretical and literary texts and pinpointed the key issues of the dissertation, the author selected representative literary works for each segment of the paper and interpreted them in the light of the existing psychoanalytic and postcolonial theories. The works in question are: William Shakespeare’s *Tempest*, Daniel Defoe’s *Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe, of York, Mariner and Farther Adventures of Robinson Crusoe*, Harriet Beecher Stowe’s *Uncle Tom’s Cabin*, Toni Morrison’s *Bluest Eye*, E. M. Forster’s *Passage to India*, Salman Rushdie’s *Enchantress of Florence*, Anita Desai’s *Bye-bye Black Bird*, Kiran Desai’s *Inheritance of Loss*, J. M. Coetzee’s *Disgrace* and *Waiting for the Barbarians*, and Hanif Kureishi’s four short stories.

As noted above, the paper draws on psychoanalytic and postcolonial theories. The dichotomy the ‘other’/the ‘Other’, introduced by Jacques Lacan and later

ado[a]pted by postcolonial theoreticians, is thereby of great importance for this research. According to Lacan, the ‘other’ is formed in the so-called “Mirror Stage” (when the child is 6 to 18 months of age) and manifested as the child’s mirror image which provides the child with a more stable and more perfect version of its self and later becomes the ego. The ‘Other’ is embodied in one of the child’s parents, and his/her gaze ensures the existence of the child and shapes the child’s identity (Lacan 1977: 1–7). The postcolonial sense of this binary is of even greater relevance for the paper. Namely, in postcolonial theory, the ‘other’ refers to the colonized subject, whose identity is somehow ‘other’ (strange, marginalized), whereas the ‘Other’ refers to the colonizer, as his/her gaze constructs the framework in which the colonized subjects, like children, perceive themselves as dependent and inferior (Ashcroft et al. 2000: 170–171). Three examples of the process of ‘othering’ highlighted by Gayatri Spivak (Spivak 1985) are also of high theoretical relevance. These are (1) *worlding* – declaring the colonized space a part of the civilized world in order to control it, (2) debasement and degradation of the ‘other’ through insults and condescension, and (3) prevention of unnecessary contacts between the colonizer and the colonized. The paper occasionally relies on other postcolonial theoreticians, the most notable being Edward Said, Frantz Fanon, Jean Paul Sartre, Ian Buruma, Avishai Margalit, Peter Hulme and Tzvetan Todorov, and, since it is required by the research topic, on the sources provided by other sciences as well, especially history and sociology.

In order to fulfill the goal of the dissertation, the author supports her basic and auxiliary hypotheses with arguments within four thematically divided chapters. The first chapter sets out to examine various forms of ‘othering’ and the relationship towards the ‘other’ in colonial contexts, focusing on the discourses of cannibalism and barbarism, dehumanization of the colonial ‘other’ and the roles of language and religion in the perception of otherness. The works analysed in this chapter are *The Tempest*, *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe, of York, Mariner*, *The Farther Adventures of Robinson Crusoe* and *Waiting for the Barbarians*. The second chapter is devoted to the concept of the ‘other’ within the discourse of racism, and concentrates on the novels *Uncle Tom’s Cabin*, *The Bluest Eye* and *Disgrace*. The third chapter inquires into the notion of otherness from the Orientalist and Occidentalist perspectives, and detects the gradual deterioration of the relationship between the East and the West. The

conclusions are drawn from the novels *A Passage to India* and *The Enchantress of Florence*. The last chapter looks into the status of the migrant as the typical ‘other’ in modern times, i.e. after decolonisation. A special attention is paid to the issue whether the majority of the previously established stereotypes about the ‘other’ are present in contemporary societies, while the answers are sought in the novels *Bye-bye Black Bird* and *The Inheritance of Loss*, and in Hanif Kureishi’s four short stories.

\*\*\*

Some of the key findings of the paper, arrived at by supporting the previously formulated hypotheses, are as follows:

- The notion of the ‘other’ emerged with the first civilizational contacts, but was shaped and consolidated in the colonial era,
- Deterioration of the attitude towards the ‘other’ (especially the Orient as the ‘other’) is to be attributed to the expansionist policies of the Western countries,
- Certain forms of ‘othering’, such as *worlding*, disparagement of the ‘other’ and distancing of the conquerors from the conquered, were instituted in the early colonial period and re-produced in the succeeding epochs,
- Debasing of the ‘other’ serves to justify/maintain the colonial system and has two manifestations: (1) dehumanisation of the ‘other’ and (2) the cliché about his/her lechery,
- Construction of the ‘other’ relies upon binary thinking,
- The ‘other’ category is hierarchical in structure, i.e. it can be divided into subcategories, the criterion being the degree of deviation from the norm (ME, or collectively, US),
- The ‘other’ possesses the ‘other’ of his/her own (and not only the ‘Other’),
- The ‘other’ is an alterable social construct. The change of historical circumstances may result in the ‘Other’’s becoming the ‘other’ (in the postcolonial sense),
- Negative representations of the ‘other’ change according to the interests of the hegemon, despite the possibility of their mutual contradictions,

- Language, religion, race and clothes are significant factors in the perception of the ‘other’,
- Marital or friendly relationship with the ‘other’ entails the loss of the privileged status,
- Coloured women are doubly victimized, being both racial and gender ‘others’,
- The ‘other’ is a consequence of the psychological projection of one’s undesirable/prohibited characteristics onto the other person or community. However, desirable traits are occasionally projected as well, which means that the ‘other’ (although rarely) can be esteemed,
- Being ascribed negative qualities, the ‘other’ may develop psychological disorders, and the most frequent among these are identity disorders,
- The ‘other’ is present in the modern age, and is typically embodied in the migrant,
- A considerable number of stereotypical representations of the ‘other’ have survived until the present times, and
- Construction of the ‘other’ is natural for humankind.

These findings assuredly confirm the basic hypothesis of the dissertation: reading the works of Anglophone literature contributes to a more profound and comprehensive understanding of the concept of otherness.

**Key words: the ‘other’, the ‘Other’, ‘othering’, otherness, colonialism, Orientalism, Occidentalism, race, migrant.**

**Scientific field: Social Sciences and Humanities**

**Narrow scientific field: Philology**

**UDC number: 821.111 (043.3)**

**Sadržaj**

1. Uvod: pojam drugosti u psihoanalitičkoj i postkolonijalnoj teoriji.....	1
2. Drugost i kolonijalizam .....	12
2. 1. <i>Bura</i> .....	16
2. 2. <i>Robinzon Kruso</i> .....	29
2. 3. <i>Iščekujući varvare</i> .....	45
3. Rasni ‘drugi’ .....	58
3. 1. <i>Ujka Tomina koliba</i> .....	64
3. 2. <i>Najplavlje oko</i> .....	87
3. 3. <i>Sramota</i> .....	102
4. Orijentalni i okcidentalni ‘drugi’ .....	108
4. 1. Orijentalni ‘drugi’ .....	109
4. 2. Okcidentalni ‘drugi’ .....	114
4. 3. <i>Čarobnica iz Firence</i> .....	119
4. 4. <i>Jedno putovanje u Indiju</i> .....	131
5. Koncept drugosti u savremenom dobu .....	144
5. 1. <i>Zbogom za kosa</i> .....	150
5. 2. <i>Nasleđeni gubitak</i> .....	163
5. 3. Pripovetke Hanifa Kurejšija .....	176
6. Zaključak .....	194
<b>Literatura .....</b>	<b>208</b>
<b>Biografija autora.....</b>	<b>219</b>
<b>Prilozi.....</b>	<b>220</b>

**UVOD: POJAM DRUGOSTI U PSIHOANALITIČKOJ I  
POSTKOLONIJALNOJ TEORIJI**

## 1. Uvod: pojam drugosti u psihoanalitičkoj i postkolonijalnoj teoriji

Polazeći od pretpostavke da književnost često verno reflektuje društvenu i geopolitičku stvarnost, te tako i proces stvaranja ‘drugog’, izvesne prateće pojave tog procesa i položaj ‘drugog’ u realnim društvenim kontekstima, za predmet ove disertacije odabrali smo istraživanje pojma drugosti u anglofonoj književnosti. Pregledom opsežne literature zapazili smo da je pojam drugosti vrlo zastupljen u psihoanalitičkoj, postkolonijalnoj i savremenoj političkoj teoriji, ali da je srazmerno malo pažnje posvećeno ispitivanju načina na koje je on inkorporiran u književnost.

Iako je pojam drugosti jedan od centralnih pojmova egzistencijalne filozofije<sup>1</sup>, u širu upotrebu ušao je zahvaljujući istraživanjima u oblasti izgradnje identiteta koja su sproveli psihoanalitičari, najpre Sigmund Frojd (Freud), Žak Lakan (Lacan) i Julija Kristeva (Kristeva). U eseju „Das Unheimliche“<sup>2</sup> (1919), Frojd pruža detaljnu semantičku analizu antonimskog para „heimliche“ i „unheimliche“, primećujući da pređašnji pridev obuhvata kako značenja suprotna značenju „unheimliche“ („koje pripada kući ili porodici“, „intimno“, „prijateljski nastrojeno“<sup>3</sup>), tako i značenja sinonimna sa njime („skriveno od tuđih pogleda“, „jezivo“, „nelagodno“<sup>4</sup>) (Freud 1919: 2–3, prevod autora rada<sup>5</sup>). Pridev „unheimliche“ smatra se pretečom pojma drugosti jer svedoči o prisustvu nepoznatog i zastrašujućeg *unutar* poznatog – „unheimliche“ predstavlja nešto što nam je u prošlosti bilo blisko, zatim potisnuto, a što, u određenim okolnostima, ponovo prelazi u domen svesnog:

Prvi korak uklonio je uznemirujuću stranost iz spoljnog sveta, gde ju je usidrio strah, da bi je locirao unutar, ali ne unutar bliskog koje se smatra sopstvenim i podesnim, već bliskog koje je potencijalno uprljano stranošću i vezano (izvan svog imaginativnog porekla) za

<sup>1</sup> V. Sartre (Sartre), *Biće i ništavilo* (1943), Levinas (Levinas), *Totalitet i beskonačnost* (1969).

<sup>2</sup> Prevod reči „unheimliche“ je sporan, te smo je ostavili u originalu.

<sup>3</sup> “belonging to the house or the family”, “intimate”, “friendly”.

<sup>4</sup> “concealed from sight”, “eerie”, “uneasy”.

<sup>5</sup> U slučaju da citiramo odlomke iz književnih ili teorijskih dela za koja ne postoji prevod na srpski jezik, prevešćemo ih sami. Originalni tekst, ukoliko je duži od jedne reči, navešćemo u zasebnoj fusnoti.

nepodesnu prošlost. *D[d]rugi je moja* („sopstvena i podesna“) *podsvest*.<sup>6</sup> (Kristeva 1991: 183, kurziv pridodat)

Frojd dodatno proširuje značenje ‘drugog’; osim podsvesti kao ‘drugog’ [das Andere], koja takvom postaje jer je otuđena u odnosu na ravan svesnog, pojam obuhvata dodatnu konotaciju – nešto ili neko ko iz te podsvesti deluje, „*drugi* kao ko, a ne samo šta“<sup>7</sup> (prema Lichtenstein 2003: 312), to jest ‘drugi’ [der Andere] kao *druga osoba*. Sopstvo projektuje na ‘drugog’ vlastite osobine, katkad poželjne, ali češće nepoželjne, stvarajući *dvojnika*, sličnog sebi a opet različitog, poput odraza u ogledalu, te je razumljivo što Vilijam Saks odnos u kojem se nalaze sopstvo i ‘drugi’ simbolički naziva „dvoranom ogledala“<sup>8</sup> (Sax 1998: 299).

Žak Lakan se nadovezuje na Frojdovo učenje. On razlikuje tri stadijuma u razvoju subjekta. U prvom stadijumu dete je *corps morcelé*, fragmentirano telo nesposobno da razlikuje JA od ‘drugog’, dok tek u drugom stadijumu (takozvani Stadijum ogledala), oko šestog meseca života, počinje proces konstituisanja sopstva. U eseju „Stadijum ogledala kao tvoritelj funkcije JA kakva nam se otkriva u psihoanalitičkom iskustvu“ [The Mirror Stage as Formative of the Function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience, 1949], Lakan opisuje novi trenutak u psihičkom razvoju deteta, koje je sad po prvi put u stanju da prepozna sopstveni lik u ogledalu i „uspostavi vezu između svog organizma i realnosti – ili, kako se još može reći, između unutrašnjeg i spoljašnjeg sveta“<sup>9</sup> (Lacan 1977: 3). U ovom periodu, dete još uvek nema kontrolu nad motorikom i emocijama, niti ume da samostalno zadovoljava svoje potrebe, te mu lik u ogledalu pruža osećaj telesne zaokruženosti i jedinstva, savršeniju i stabilniju viziju sopstva, sa kojom se dete identifikuje i koja će postati osnova za ego. Pri tome, Lakan ne misli nužno na nekakvo realno ogledalo, već naglašava pogled [the gaze] majke u kojem dete vidi svoj lik i koji inicira proces formiranja sopstva. Poslednji stadijum je Stadijum simboličkog, koji počinje kada

<sup>6</sup> “A first step was taken that removed the uncanny strangeness from the outside, where fright had anchored it, to locate it inside, not inside the familiar considered as one’s own and proper, but the familiar potentially tainted with strangeness and referred (beyond its imaginative origin) to an improper past. The other is my (‘own and proper’) unconscious.”

<sup>7</sup> “the *other* as a who, not just a what“.

<sup>8</sup> “the hall of mirrors”.

<sup>9</sup> “to establish a relation between the organism and its reality – or, as they say, between the *Innenwelt* and the *Umwelt*”.



srećna dijada majka-dete biva narušena pojavom oca. Dete uviđa da nije jedini objekt majčine želje i da je moć sada locirana u falusu – onome što majka želi, a dete nije u stanju da ispuni. Mešanje oca u odnos majke i deteta nazvano je Zakonom Oca, a ono se, prema Lakanu, dešava istovremeno sa usvajanjem jezika. Pravila koja regulišu upotrebu jezika predstavljaju metonimiju složenih pravila koja vladaju u društvu, a kojih dete, započevši proces socijalizacije, od sada mora da se pridržava (prema Ashcroft et al. 2000: 222–223).

Polazište našeg rada jeste da od psihičkog konstrukta o kome govori Lakan ‘drugi’ postaje društvena konstrukcija pomoću koje se opravdava potčinjavanje i ekonomsko iskorišćavanje pripadnika drugih nacija, rasa ili kultura. U tom smislu, za rad je važna postkolonijalna teorija, koja, oslanjajući se na Lakana, opoziciju ‘drugi’/‘Drugi’ primenjuje na društveni (kolonijalni) kontekst. Prema ovoj teoriji, ‘drugi’ (koji odgovara ‘drugom’ iz Stadijuma ogledala, neophodnom za konstituisanje sopstva) se odnosi na kolonizovanog subjekta, čiji identitet se poima kao različit od JA (stran i marginalizovan), dok se ‘Drugi’ [grande autre] (otelovljen u majci ili ocu, u čijem pogledu subjekt postoji) odnosi na kolonizatora, jer njegov pogled konstruiše okvir u kome kolonizovani subjekt, poput deteta, sebe doživljava kao zavisnog i inferiornog (Ashcroft et al. 2000: 170). ‘Drugi’ metaforički igra kako ulogu majke, pošto je matica odgovorna za razvoj kolonija (otuda fraza „matična zemlja“ [mother country]), tako i ulogu oca, posedujući moć koja odgovara psihoanalitičkom Zakonu Oca i uvodeći kolonizovani subjekt (dete) u civilizaciju (socijalizaciju)<sup>10</sup>. Pogled ‘Drugog’ opredmećuje kolonizovanog, uzrokujući kompleks niže vrednosti. Izvanredan primer opredmećivanja (iako ne u kontekstu kolonizacije) nalazimo kod Žan Pol Sartra u studiji *Razmišljanja o jevrejskom pitanju* (1946). Primorani od strane fašističkog režima da nose Davidovu zvezdu prišivenu za odeću, Jevreji su privlačili i zlonamerne i saosećajne poglede, njima jednako neprijatne:

Ali kada su izvesne dobronamerne osobe preduzele da Jevreje, koje bi srele, pozdravljaju skidanjem šešira, oni su izjavljivali da su im ti

---

<sup>10</sup> Većina postkolonijalnih teoretičara se ne pridržava doslovno lakanovske distinkcije, te za kolonizovanog subjekta koriste termin ‘Drugi’, kao generički pojam za sve ‘druge’. Ukoliko autori citirani u ovom istraživanju budu pojam ‘drugog’ koristili na pomenuti način, uputićemo čitaoca na ovu fusnotu. S obzirom na temu naše disertacije, mi ćemo strogo poštovati Lakanovu podelu.

pozdravi veoma mučni. Pod uprtim pogledima, blistavim od sažaljenja, oni su osećali kako postaju *predmeti*. Predmeti saučešća, samilosti, sve što hoćemo: ali predmeti. (Sartre 1992: 56, kurziv u originalu)

Kolonizatorov pogled dehumanizuje ‘drugog’, locirajući ga u podređenu poziciju, što mu istovremeno određuje identitet i realnost, zbog čega je na mestu Fanonova konstatacija da je „kolonizator *proizveo* i *proizvodi* i dalje kolonizovane“<sup>11</sup> (Fanon 1973: 2, kurziv u originalu). Međutim, pogled u sebi krije podrivački potencijal jer ga ‘drugi’ može uzvratiti, o čemu Sartre raspravlja u studiji *Biće i ništavilo*<sup>12</sup>. Posmatrajući nepoznatog čoveka u parku, Sartre shvata da je on, za razliku od drugih *stvari* u okruženju, za njega (subjekta/posmatrača) istovremeno predmet i čovek, to jest da taj čovek ima sposobnost da njega (subjekta/posmatrača) vidi i tako ga učini objektom *svog* pogleda (Sartre 1983: 265–268). U kolonijalnom kontekstu, ovo bi značilo da ‘drugi’ može da izvrne odnos moći, bilo mimikrijom bilo prisvajanjem kulture i/ili diskursa kolonizatora, jer na taj način primorava kolonizatora da se pogleda u ogledalo i vidi svoje pravo lice.

Stvaranje ‘drugog’ zasnovano je na binarnoj formi mišljenja. Da bi se napravila stroga razlika između MENE i ‘drugog’ (na kolektivnom planu MI/ONI), neophodno je predstaviti ove kategorije kao dijametralno suprotne. Tako se na istoj strani dihotomijskog pola sa JA nalaze pojmovi kao što su „beli“, „gospodar“, „civilizovan“, „racionalan“, „napredan“, „lep“, „ljudski“, dok se za ‘drugog’ vezuju atributi suprotnog značenja – „crni“, „sluga“, „primitivan“, „iracionalan“, „nazadan“, „ružan“, „bestijalan“ i slično. Manihejska vizija sveta ima dugu istoriju; još je Herodot (5. vek p.n.e.) opisivao Egipćane kao narod krajnje različit od Grka:

U drugim zemljama je običaj da ožalošćeni seku sebi kosu u žalosti, a u Egiptu u žalosti za smrtnikom puštaju kosu i bradu... Drugi ljudi ne žive zajedno sa svojom stokom, dok Egipćani i to čine. ... Testo mese nogama, a blato za malterisanje mese rukama (njima uzimaju i đubre) [...]. (Babić 2008: 65)

<sup>11</sup> Priređeno prema prevodu V. Frangeš: Fanon, F. (1973). *Prezreni na svijetu*, prev. V. Frangeš. Zagreb: Stvarnost.

<sup>12</sup> Sartre ne govori u kontekstu kolonijalizma, ali se njegova tvrdnja može primeniti i na taj kontekst.

Počev od otkrića Novog sveta, a naročito sa uspehom kolonijalnih poduhvata u 18. i 19. veku, binarne opozicije postaju glavni adut osvajačima da opravdaju/dokažu vlastitu dominaciju. Na njima se temelje, između ostalih, diskursi primitivizma i kanibalizma, česti načini stvaranja ‘drugog’ (Ashcroft et al. 2000: 169). ‘D[d]rugi’ se predstavlja kao divljak, primitivac ili varvarin, suprotnost civilizovanom Evropljaninu. On se, u pozitivnijoj verziji priče, zaustavio na nekom od ranijih stadijuma razvitka kroz koji su evropski narodi odavno prošli, ali je moguće civilizovati ga; u negativnijoj verziji, varvarstvo je njegovo *prirodno*, nepromenljivo stanje. Odlikuju ga ekstremna nasilnost i nemilosrdnost, obožavanje haosa, nepoznavanje stida, negiranje ljudskosti drugim narodima, a vrlo često, kao ključna odlika primitivnosti, i kanibalizam. Prema Piteru Hjumu, reč „kanibal“ preuzeta je iz španskog jezika. Prvobitno je označavala pripadnika jednog ljudožderskog naroda sa Kariba, a zatim postala generički termin za sve ljudoždere. Pri tome, prvi put je zabeležena još 1492. godine, u Kolumbovom dnevniku, dakle, pri prvim kontaktima sa autohtonim stanovništvom Amerike:

[...] ova zemlja je bila veoma prostrana i u njoj je bilo naroda koji su imali jedno oko na čelu i drugih koje su [došljaci] zvali ‘kanibali’. Ovih poslednjih su se veoma bojali [...] jer su ih ti narodi jeli i bili vrlo ratoborni.<sup>13</sup> (prema Hulme 1986: 16–17)

U eseju „Rani od Sirmura“ [The Rani of Sirmur: an Essay in Reading the Archives, 1985], autoritativnom tekstu o pojedinim vidovima „stvaranja ‘drugog’“<sup>14</sup> [othering], Gajatri Spivak (Spivak), tvorac termina, navodi tri primera ovog procesa iz indijske kolonijalne istorije. Prvi primer Spivakova naziva *svetovanjem* [worlding], a otelovljen je kroz postupke Džefrija Berča, pomoćnika guvernera u Indiji. *Svetovanje* je podvrsta stvaranja ‘drugog’; *svetovati* podrazumeva imenovati kolonizovani prostor, staviti ga na mapu poznatog sveta, učiniti ga delom civilizacije, kako bi mogao biti kontrolisan. Prećutna pretpostavka je da je prostor *prazan*, nenaseljen, što on, ironično,

<sup>13</sup> “[...] this land was very extensive and that in it were people who had one eye in the forehead and others whom they called ‘cannibals’. Of these last, they showed great fear [...] because these people ate them and because they were very warlike.”

<sup>14</sup> Pojam „othering“ preveden je na srpski jezik na različite načine: „konstrukcija ‘drugog’“, „stvaranje ‘drugog’“, „kreiranje ‘drugog’“, „drugojačenje“, „podrugovljenje“ i tome slično. U ovom radu koristimo termine „konstrukcija ‘drugog’“ i „stvaranje ‘drugog’“.

najčešće nije – činjenica koju kolonizator namerno previđa. Berč jaše indijskim brdima ponašajući se kao njihov vlasnik:

U stvari, on je zaposlen na konsolidovanju subjekta Evrope kroz primoravanje starosedeoca da katektira prostor Drugog<sup>15</sup> na svoje domaće tle. [...] On iznova svetuje *njihov sopstveni svet*, koji je daleko od puke neupisane zemlje, primoravajući *njih* da odomaće stranca kao Gospodara. (Spivak 2003: 301, kurziv u originalu)

Drugi primer svodi se na nipodaštavanje ‘drugog’ od strane kolonizatora. General Okterloni, oličenje „one vrste ličnosti koju zamišljamo u prvom nastupu antiimperijalističkog entuzijazma“ (Spivak 2003: 303), ne krije prezir prema brđanima jer „poseduju brutalnost i lukavost divljačkih vremena“, nisu hrabri niti prefinjeni (Spivak 2003: 304). Poslednji primer tiče se sprečavanja nepotrebnih kontakata između kolonizatora i starosedelaca, jer bi takvi kontakti doprineli unapređivanju sposobnosti potonjih. Spivakova citira izbačene delove pisma kontrolnog Saveta Istočnoindijske kompanije<sup>16</sup> upućenog lordu Mojri, generalnom guverneru, koji biva ukoren što je dopustio da domorodačke i engleske trupe zajedno služe. Takva praksa nije dopustiva jer „bi dovela do posrednog poboljšanja discipline vojnika domaćih sila“ (Spivak 2003: 306), što dokazuje da oni nisu *prirodno* inferiorni. Poslednji primer naročito je značajan jer potvrđuje raniju konstataciju da je ‘drugi’ društvena konstrukcija – između ‘drugog’ i kolonizatora ne postoji nepremostiva razlika u ljudskom potencijalu.

Uzroci konstrukcije ‘drugog’ mogu se grubo podeliti u dve grupacije: psihološko-iracionalni i društveno-ekonomski (Rot<sup>17</sup> 1974). U prvu grupu spada potreba ljudskog bića za ukorenjenošću, a rasvetlio ju je psihoanalitičar Erich From (Fromm). Prema Fromu, da bi se čovek osećao potpuno ostvarenim neophodno je da bude član neke zajednice, a klasifikacije i podele – JA/‘drugi’, MI/ONI – doprinose stvaranju „imaginarnih zajednica“<sup>18</sup> sličnih (nacija, rasa, verska zajednica i tako dalje) i održavaju

<sup>15</sup> V. fusnotu 10.

<sup>16</sup> Osnovana 1600. godine kao deoničarsko društvo, Istočnoindijska kompanija je kasnije upravljala Indijom, sve do sukoba sa Vladom u Matici i konačnog raspuštanja 1874. godine.

<sup>17</sup> Rot se prevashodno bavi pitanjem rasnog ‘drugog’, te smo neke od njegovih pretpostavki generalizovali na konstrukciju drugosti uopšte.

<sup>18</sup> “imagined community”.

jasne granice između „insajdera“ i „outsajdera“ (prema Hall 1997: 258). Globalizacija savremenog doba kida duhovne korene ljudi i otuđuje ih od ovih zajednica, te se kao posledica javlja regresija na arhaična osećanja pripadnosti plemenu. Regresija sa sobom povlači javljanje rasističkih i nacionalističkih tendencija, drugim rečima – stvaranje ‘drugog’. Modelom JA/‘drugi’ detaljno se bavio kolonijalni teoretičar Franc Fanon. Izučavajući u studiji *Crna koža, bele maske* [*Black Skin, White Masks*, 1952] psihologiju starosedelaca na Martiniku, francuskoj koloniji na Karibima, Fanon je primetio da su izvorni Martinikanci prihvatili belog čoveka kao normu i da vlastitu vrednost određuju u odnosu na to koliko od te norme odstupaju. On navodi jedan upečatljiv, iako, prema njegovim rečima, „ekstreman“ [extreme], primer: tokom jednog razgovora, neimenovani Martinikanac mu se požalio da se crnci iz Gvadalupe predstavljaju kao Martinikanci, ali „laž je brzo otkrivena, jer su oni veći divljaci od nas; [...]“<sup>19</sup> (Fanon 2008: 15). Iz ove izjave moguće je izvesti dva zaključka, koja ćemo nešto kasnije uvrstiti među značajne hipoteze disertacije: prvi, da se klasifikacija ne zaustavlja na liniji MI/ONI, već se i podgrupe *unutar* kategorije ONI gradiraju, i drugi, da i ‘drugi’ ima vlastitog ‘drugog’.

Najčešći društveno-ekonomski uzrok stvaranja ‘drugog’ jeste potreba da se opravda ekonomska eksploatacija neke zajednice ljudi, zbog čega se ta grupa prikazuje kao inferiorna. Nezaobilazan primer za ovo bila bi degradacija crnaca kroz instituciju ropstva – potreba za jeftinom radnom snagom navela je stanovnike Novog sveta da izrabljuju crnačku populaciju Afrike i da to obrazlože tvrdnjom da crnci nisu ljudi, već neki prelazni oblik između čoveka i primata. Ekonomsko nadmetanje i politički konflikti takođe su česti uzroci stvaranja ‘drugog’, kao i nedovoljno poznavanje neke zajednice ljudi, jer neznanje jača sklonost ka neopravdanim generalizacijama (Rot 1974: 108–110).

Od značajnih dela koja se delimično bave istraživanjem pojma drugosti u književnosti možemo izdvojiti studiju *Stranci u nama* [*Strangers to Ourselves*, 1988] Julije Kristeve, u kojoj se, nakon interpretacije široke plejade antičkih grčkih, hrišćanskih, renesansnih i prosvetiteljskih tekstova, Frojdov pojam „unheimliche“ podiže na nivo kolektivnog, kao reakcija zajednice na prisustvo stranaca unutar državnih granica, i studiju *Kritika postkolonijalnog uma* (1999) Gajatri Čakravorti

<sup>19</sup> “the lie was rapidly discovered, because they are more savage than we are; [...]”.

Spivak, koja, iako se fokusira na koncept subalterniteta<sup>20</sup>, dotiče pojam drugosti. Doprinos našeg rada biće temeljna analiza izvesnog broja književnih dela anglofonih pisaca različitih epoha, putem koje ćemo, polazeći od premise da je književnost odražavala postojeće društvene situacije, pratiti dijahronijske promene u odnosu prema ‘drugom’ od kolonijalnih početaka do današnjice.

Cilj ovog istraživanja bio bi da se pokaže da je anglofona književnost verno reflektovala odnos prema ‘drugom’ u realnom društvenom kontekstu i promene koje je taj odnos pretrpeo sa protokom vremena, te da se iz ovakvog čitanja odabranih dela anglofone književnosti mogu izvući značajni zaključci o samom fenomenu drugosti.

Polazimo od hipoteze da je, iako je ideja o ‘drugom’ postojala u nekim oblicima još od prvih kontakata između pripadnika različitih civilizacija, ona dobila na značaju sa počecima kolonijalnih osvajanja, kao i da je anglofona književnost od tog perioda do danas pratila stvaranje i učvršćivanje stereotipa prema ‘drugom’, njegovu čestu dehumanizaciju i nipodaštavanje, ali katkad i pozitivno vrednovanje.

Naša osnovna hipoteza proizlazi iz prethodne – odražavajući odnos prema ‘drugom’ u realnom svetu, književnost omogućava produbljivanje znanja o konceptu drugosti. Na osnovu ove, izveli smo još nekoliko značajnih hipoteza. Prvo, da se fenomen drugosti zasniva na binarnosti, to jest opoziciji JA/‘drugi’, odnosno (kolektivno) MI/ONI. Drugo, da klasifikacija ide i dalje od pomenute matrice, te da i ‘drugi’ može da ima vlastitog ‘drugog’. Treće, da sopstvo projektuje svoje osobine na ‘drugog’, najčešće nepoželjne ali ponekad i poželjne, iz čega izvodimo i četvrtu hipotezu, da ‘drugi’, iako ređe, može da bude pozitivno vrednovan. Peta hipoteza odnosi se na stav da je ‘drugi’ društvena konstrukcija, što ćemo pokušati da dokažemo primerima gde je ‘drugi’ poprimao različita značenja sa promenom društveno-istorijskih okolnosti. Šesta hipoteza u bliskoj je vezi sa prethodnom, a tiče se ubeđenja da je omalovažavanje ‘drugog’ bilo u službi opravdanja kolonijalnih osvajanja, odnosno ekonomskog iskorišćavanja kada je reč o savremenom dobu. Prema sedmoj hipotezi, tamnopute žene su dvostruki ‘drugi’, i rasni i rodni. Osmo hipoteza glasi da su jezik, religija, rasa i odeća značajni faktori u percipiranju drugosti. Deveta hipoteza odnosiće

---

<sup>20</sup> Osnovno značenje reči „subaltern“ je „potčinjen“, „niži po rang“, te se koristi za označavanje bilo koje vrste potčinjenosti/inferiornosti, bila to potčinjenost u pogledu klase, kaste, starosnog doba i/ili roda. Pojam obuhvata sve one društvene grupe koje su izložene hegemoniji vladajućih klasa, kao što su seljaci, obični radnici, siromašni, urbani subproletarijat i drugi (Ashcroft et al. 2000: 215–216).

se na tvrdnju da sa promenom društveno-političke situacije ‘Drugi’ može da postane ‘drugi’ (u postkolonijalnom smislu koji smo ranije opisali), i konačno, naša poslednja hipoteza jeste da je ideja o ‘drugom’ prisutna i u dobu u kome živimo, što će pokazati brojni primeri iz savremene književnosti.

Rad će obuhvatati uvod, četiri glavna poglavlja i zaključak. Četiri glavna poglavlja imaće za cilj da potkrepe hipoteze od kojih rad polazi. Prvo poglavlje proučavaće odnos prema ‘drugom’ u kontekstu kolonijalizma. Bavićemo se analizom diskursa o primitivizmu i varvarizmu kolonizovanih naroda, dehumanizacijom kolonijalnog ‘drugog’ i značajem religije i jezika u konstruisanju drugosti. Primere ćemo pronalaziti u četiri alegorijska dela o kolonijalnom iskustvu: drami *Bura* [*The Tempest*, 1610/1611] Vilijama Šekspira (Shakespeare), prvom i drugom delu trilogije *Robinzon Kruso*<sup>21</sup> [*The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe, of York, Mariner* 1719; *The Farther Adventures of Robinson Crusoe*, 1719] Danijela Defoa (Defoe) i *Iščekujući varvare* [*Waiting for the Barbarians*, 1980] Džona Maksvela Kucija (Coetzee).

Drugo poglavlje izučavaće koncept drugosti iz perspektive diskursa rasizma. Posvetićemo pažnju paternalističkom stavu prema rasnom ‘drugom’, razlozima za vršenje torture nad njime i ukazati na posledice promene paradigme, to jest na nova (savremena) značenja termina „beli“ i „crni“. Takođe, ovo poglavlje istraživaće položaj tamnoputih žena. Romani koje ćemo interpretirati su *Ujka Tomina koliba*<sup>22</sup> [*Uncle Tom's Cabin*, 1852] romansijerke Harijet Bičer Stou (Stowe), *Najplavlje oko* [*The Bluest Eye*, 1970] Toni Morison i *Sramota* [*Disgrace*, 1999], još jedan roman iz pera DŽ. M. Kucija.

U trećem poglavlju istraživaćemo fenomen drugosti u okviru diskursa orijentalizma i okcidentalizma. Ukazaćemo na uslovljenost procesa stvaranja ‘drugog’ društveno-političkim kontekstom, a na osnovu postepenog pogoršavanja odnosa Zapada prema Istoku/Istoka prema Zapadu. Krenućemo od premise da se taj odnos u oba slučaja kretao u istom smeru – od pozitivnog vrednovanja do nipodaštavanja. Dokaze ćemo

<sup>21</sup> Iako je roman čitan u prevodu Vladete Popovića, koji ime protagoniste transkribuje kao ‘Robinson’, opredelili smo se za oblik ‘Robinzon’ pošto je daleko češći u srpskom jeziku.

<sup>22</sup> Roman *Ujka Tomina koliba* preveden je na srpski u vidu prilagođene verzije za decu, i to pod naslovom *Čiča Tomina koliba*. Stoga, citati iz ovog romana dati su u našem prevodu, a za naslov *Ujka Tomina koliba* odlučili smo se jer nam deluje prigodnije od postojećeg.

bazirati na primerima iz romana *Čarobnica iz Firence* [*The Enchantress of Florence*, 2008] Salmana Ruždija (Rushdie) i *Jedno putovanje u Indiju* [*A Passage to India*, 1924] Edvarda Morgana Forstera (Forster).

Četvrto poglavlje baviće se pozicijom ‘drugog’ u savremenom dobu, ili preciznije, stavovima prema migrantu kao tipičnom ‘drugom’ nakon dekolonizacije. Naročitu pažnju posvetićemo pitanju da li je većina predrasuda prema ‘drugom’ prisutna u dobu u kome živimo, a dela u kojima ćemo tragati za argumentima su romani *Zbogom za kosa* [*Bye-bye Black Bird*, 1968] Anite Desai (Desai) i *Nasleđeni gubitak* [*The Inheritance of Loss*, 2006] Kiran Desai (Desai), kao i četiri pripovetke književnika, dramaturga i režisera Hanifa Kurejšija (Kureishi).

U istraživanju ćemo primeniti analitičko-interpretativni metod, generalizaciju i indukciju. Na osnovu detaljne bibliografije teorijskih i književnih dela koju smo sačinili, izvući ćemo ključna pitanja relevantna za temu istraživanja i napraviti korpus reprezentativnih dela za svaki od navedenih segmenata rada, a zatim primeniti teorijske postulate na respektivne segmente i tumačiti odabrana dela u postojećim okvirima psihoanalitičke i postkolonijalne teorije. Konačno, metodama generalizacije i indukcije na osnovu pojedinačnih i konkretnih primera izvešćemo opšte zaključke. Teoretičari na koje ćemo se najviše pozivati su Žak Lakan, Julija Kristeva, Karl Jaspers (Jaspers), Žan Pol Sartr, Gajatri Čakravorti Spivak, Edvard Said (Said), Ijan Buruma (Buruma) i Avišai Margalit (Margalit), Franc Fanon, Piter Hjum, Cvetan Todorov (Todorov), Robert Jang (Young) i Gordana Đerić. Kada to bude potrebno, korišćićemo i sekundarnu građu iz drugih nauka, naročito istorije i sociologije, s obzirom na temu disertacije i polazište da je anglofona književnost verno prikazivala položaj ‘drugog’ u realnim društveno-istorijskim kontekstima.



## **DRUGOST I KOLONIJALIZAM**

## 2. Drugost i kolonijalizam

*Oksfordski rečnik engleskog jezika* (OED) definiše koloniju na sledeći način:

Naseobina u novoj zemlji ... grupa ljudi koja se nastani na novom lokalitetu, stvarajući zajednicu koja je potčinjena ili povezana sa maticom; zajednica stvorena na ovaj način koja se sastoji od prvih doseljenika i njihovih potomaka i naslednika, dokle god se održava veza sa matičnom zemljom.<sup>23</sup> (Loomba 1998: 1)

Ova definicija, kako Anija Lumba primećuje, a što smo već nagovestili pri određivanju pojma *svetovanje*, u potpunosti izostavlja postojanje starosedelaca, to jest ljudi koji su na tom „novom lokalitetu“ živeli *pre* dolaska kolonizatora (Loomba 1998: 1). Sličan propust javlja se i pri definisanju kolonije u srpskom jeziku. U *Leksikonu stranih reči i izraza*, Milan Vujaklija navodi da je prvo značenje ove reči „naseobina, naselje; naselja u nekoj stranoj, naročito prekomorskoj zemlji, koja osniva jedna strana država radi ekonomske koristi“ (Vujaklija 1991: 423). S obzirom na činjenicu da spominje ekonomsku stranu kolonijalizma, Vujaklijino određenje je nešto potpunije, ali ni on ne naglašava da kolonija nastaje *osvajanjem* i *potčinjavanjem* domaćeg stanovništva od strane pridošlica. Njegova druga definicija mnogo je preciznija i bliža stvarnosti: „[...] područje koje je prigrabila neka od razvijenijih država i koja njen finansijski kapital monopolski eksploatiše kao sferu izvoza kapitala, izvore sirovina i prodajno tržište“ (Vujaklija 1991: 423). Uz to, treba pridodati Vujaklijinom određenju, težnja za ovladavanjem novim, najčešće udaljenim predelima, konstanta je u istoriji ljudske civilizacije – kolonije su posedovali, između ostalih, Feničani, Grci, Rimljani, a kasnije i većina evropskih nacija. Istorija postojanja kolonijalnog ‘drugog’, stoga, seže daleko u prošlost.

Kolonijalni poduhvati mogu se klasifikovati u dve grupe: prekapitalistički i kapitalistički (Loomba 1998: 4). U prve bismo mogli ubrojati feničanske trgovačke kolonije, grčke kolonije širom Mediterana, osvajačke pohode Rimljana, širenje

<sup>23</sup> “a settlement in a new country ... a body of people who settle in a new locality, forming a community subject to or connected with their parent state; the community so formed, consisting of the original settlers and their descendants and successors, as long as the connection with the parent state is kept up.”

otomanskog carstva i mnoge druge. Smatra se da se kapitalizam rađa u 15. veku (Pirec 1988: 32). Njegovo rodno tle su Sredozemlje i Baltik, to jest urbanizovani trgovački gradovi u kojima se koncentrisao kapital. Na prelasku iz 15. u 16. vek, zahvaljujući razvoju navigacione tehnologije, evropske države započele su put oko sveta i stvorile prva naselja na drugim kontinentima. U tome su prednjačile Španija i Portugalija, ali su postepeno bile prinuđene da primat prepuste Engleskoj i Francuskoj. Kolonije su eksploatisane tako što su dragocenosti i sirovi materijali transportovani u matične zemlje, a kada je, zbog sve većih zahteva kolonizatora, ponestalo radne snage, naročito na plantažama na Karibima i u Brazilu, počela je i trgovina robovima (Pirec 1988: 32–33). Sve ovo doprinelo je nezapamćenom gomilanju kapitala u zemljama Evrope, te je ispravan Lumbin zaključak da je kolonijalizam „babica koja je pomogla rađanje evropskog kapitalizma“<sup>24</sup> (Loomba 1998: 4).

Kolonijalizam je dosegao svoj maksimum krajem 19. i početkom 20. veka. Razlozi zbog kojih je, nakon dva veka postepenog jenjavanja, entuzijazam za kolonijalna osvajanja u ovom periodu obnovljen višestruki su. Većina teoretičara ih klasifikuje u tri velike grupe: ekonomski, politički i psihološki (Boahen<sup>25</sup> 1990: 10). Ključni teoretičar ekonomske teorije „novog imperijalizma“<sup>26</sup>, kako se inače naziva ovaj period, jeste istoričar Džon Etkinson Hobson (Hobson). Prema Hobsonu, zbog viška kapitala, ubrzane industrijalizacije i privrednog rasta sredinom 19. veka javila se potreba za novim tržištima i izvorima sirovih materijala. Drugim rečima, Evropa je tragala za novim načinima pomoću kojih bi nastavila da se bogati. Politička objašnjenja kolonizacije sežu od tvrdnji da su vlade evropskih država želele da na ovaj način skrenu pažnju sa internih problema do ideje da je kolonijalizam bio pitanje nacionalnog prestiža, to jest neka vrsta *izopačenog* nacionalizma (prema Boahen 1990: 10–12). Tako je, na primer, Francuska, nakon poraza od Nemačke, želela da povrati nacionalni ponos pokoravanjem neevropskih naroda. Godine 1841. francuski politikolog Aleksis de Tokvil (de Tocqueville) napisao je da će „naš [francuski] uticaj u opštim svetskim poslovima biti znatno uvećan“ (prema Todorov 1994: 190) ukoliko Francuska umnoži broj kolonijalnih poseda i obrnuto, da bi napuštanje kolonija bio siguran znak opadanja

---

<sup>24</sup> “the midwife that assisted at the birth of European capitalism”.

<sup>25</sup> Boahen se konkretno bavi kolonizacijom Afrike, te je četvrta, afrička dimenzija, ovde izostavljena jer se odnosi samo na kolonizaciju ovog kontinenta.

<sup>26</sup> Period od 1880. godine do Prvog svetskog rata.

imperijalne moći ove zemlje. Psihološke teorije kojima se objašnjava kolonijalizam temelje se na pretpostavci o inferiornosti kolonijalnog ‘drugog’. U jednoj od njih, socijalnom darvinizmu, teorija evolucije primenjena je na odnose među ljudima, te pokoravanje „nazadnih“ rasa od strane evropskih naroda („superiorne“ rase) treba shvatiti kao „neizbežni proces prirodne selekcije“<sup>27</sup> (Boahen 1990: 11). Izvesni teoretičari, kao što je na primer Manoni (Mannoni), potkrepljuju ovo stanovište tvrdnjama da nisu svi narodi podložni kolonizaciji, već samo oni koji za njom imaju potrebu: „Gotovo svuda gde su Evropljani osnovali kolonije [...] može se reći da su bili očekivani, pa i željeni, u podsvesti svojih podanika. Svuda su ih legende najavljivale kao strance koji dolaze sa mora i *sa sobom donose blagostanje*“ (prema Fanon 1977: 45, kurziv pridodat). Blagostanje „zaostalih“ naroda upravo je cilj takozvane „civilizatorske misije“ – kombinacije hrišćanskog prozelitizma i zapadnog humanizma – a ostvaruje se upoznavanjem kolonizovanog ‘drugog’ sa modernom tehnologijom, Hristom i jezikom kolonizatora. Zbog svega navedenog, ne čudi što je Homi Baba (Bhabha), jedan od vodećih postkolonijalnih teoretičara, rekao da je „istorija kolonijalizma istorija Zapada“<sup>28</sup> (prema Rutherford 1990: 218). „Bog, zlato i slava“ održavali su kolonijalnog ‘drugog’ u postojanju.

Odnos kolonizatora i kolonizovanog ‘drugog’ česta je tema autora anglofone književnosti. U ovoj disertaciji fokusiraćemo se na četiri reprezentativna primera iz različitih perioda evropskih kolonijalnih osvajanja: dramu *Bura* Vilijama Šekspira i romane *Robinzon Kruso* i *Dalje avanture Robinzona Krusoa* Danijela Defoa i *Iščekujući varvare* Dž. M. Kucija.

---

<sup>27</sup> “the inevitable process of natural selection”.

<sup>28</sup> “the colonial moment is the history of the West”.

## 2. 1. *Bura*

Za razliku od većine Šekspirovih drama, izvori *Bure* nisu sa sigurnošću utvrđeni. Verovatnim izvorima smatraju se esej „O kanibalima“ (1580) Mišela de Montinja (de Montaigne) i takozvani *Bermudski pamfleti*, spisi o čudesnom preživljavanju posade i putnika broda „Sea Venture“ na jednom od Bermudskih ostrva 1609. godine (Hulme 1986: 91). U skladu sa tim, *Bura* počinje brodolomom neimenovanog broda u blizini „nenastanjeno[g], gotovo nepristupačno[g]“ (*Bura* II. I.) ostrva:

*Ariel*: Kraljev brod miruje u pristaništu sad  
Dubokom zalivu, gde si me ti jednom  
U ponoć prizv'o da donesem rose  
Sa večno burnih Bermuda. (*Bura* I. II.)

Uprkos prvom utisku brodolomaca, ostrvo nije pusto – tu žive Miranda i otac joj Prospero, milanski vojvoda svrgnut s vlasti. Oni, međutim, nisu domoroci; njihov rob, Kaliban, otkriva kako su stekli poziciju gospodara na ostrvu:

*Kaliban*: [...] Ovo je ostrvo  
Moje, po mojoj majci Sikoraksi;  
Ti mi ga uzimaš. Kad si prvi put  
Došao, ti si milovao mene  
I postupao sa mnom vrlo lepo;  
[...] Tad sam te voleo  
I pokazao ti šta ostrvo ima:  
Izvore slatke vode, slane lokve,  
I pustare, i plodno zemljište;  
O proklet da sam što uradih to!  
Neka te skole čini Sikorakse,  
Žabe, tvrdokrilci i miševi slepi!  
Jer ja sam tvoje podaništvo sve,  
A pre sam bio vlastiti kralj,  
I držiš me u tvrdoj steni toj

Kao u svinjcu, i zabranjuješ mi  
 Da ostali deo ostrva pogledam. (*Bura* I. II.)

Kalibanova rekapitulacija proteklih događaja, osim što pobija Manonijevu konstataciju da su kolonizovani narodi željno iščekivali dolazak „dobročinitelja“, u suštini je rezime procesa stvaranja kolonijalnog ‘drugog’. Samo u ovom govoru prisutni su svi vidovi tog procesa koje je navela Spivakova. Pre svega, prisvajajući ostrvo od autohtone vladarke i težeći da ga učini „civilizovanim“, Prospero vrši *svetovanje*, te poput Džefrija Berča hoda ostrvom u vidu gospodara. Kalibana, svog podanika, naziva najpogrdnijim imenima koja je u stanju da smisli, slično Okterloniju; Kaliban, tako, biva oslovljen kao „otrovni rob, koga đavo rodi“, „veštičino štene“, „gad“ (*Bura* I. II.). Prospero ga, takođe, drži na distanci od sebe i kćerke, u nehumanim uslovima, jasno mu stavljajući do znanja da je u poziciji podređenog.

Kaliban, međutim, odbija da bude pokoran. Njegova verzija prošlosti i sadašnjosti podriva Prosperov narativ o dobročinstvu i civilizovanju. Poput Prospera, Kaliban želi da bude „kolonijalni istoričar“<sup>29</sup> (Hulme 1986: 125), ali subalterni glas ‘drugog’ vrlo sporo pobija oficijelnu verziju istorije, za šta su dokaz ranija „čitanja“ Prosperovog lika. Sve do druge polovine 20. veka kritičari su mahom naglašavali njegove kvalitete, posebno sposobnost da oprostí nedela bratu i napuljskom kralju, a previdali koliko je nasilan i sklon manipulisanju. Tek u skorijoj istoriji na videlo izlaze i Prosperove mane, a on i Kaliban bivaju viđeni „kao arhetipi kolonizatora i kolonizovanog“<sup>30</sup> (Hulme 1986: 125).

Da bi opravdao nehumanost prema Kalibanu, Prospero pribegava klišetiranom stavu o seksualnoj nezasićenosti ‘drugog’:

*Prospero*: Najlažljiviji robe, osetljiv si  
 Samo na bič, a ne na ljubaznost!  
 Postupao sam sa tobom čovečno,  
 Nečoveče, ja sam te smestio  
 U svoju vlastitu pećinu, dok nisi  
 Pokušao da mi obeščastiš kćer. (*Bura* I. II.)

<sup>29</sup> “colonial historian”.

<sup>30</sup> “as archetypes of the colonizer and the colonized”.

Ovaj kliše razložio je Fanon, po kome se su ovde na snazi „podsvesne neurotične tendencije“<sup>31</sup> (Fanon 2008: 80) koje putem mehanizma projekcije svode ‘drugog’<sup>32</sup> na nivo genitalija – ‘drugom’ se pripisuju vlastite zabranjene želje. Prisustvo kolonizovanih subjekata u društvu kćerki, supruga i majki kolonizatora budi u potonjima mešavinu straha i besa, jer umišljaju da kolonizovani subjekti „samo čekaju priliku da zaskoče bele žene“<sup>33</sup> (Fanon 2008: 80). Pripisivanje razvratnosti kolonizovanim narodima postaće ustaljena praksa u konstrukciji ‘drugog’, a kako je Šekspir među prvima uočio ovu sklonost kolonizatora, Fanon ju je nazvao upravo po junaku *Bure*, „Prosperov kompleks“<sup>34</sup> (Fanon 2008: 80). Britanska imperija reagovala je na strah od pohotnosti ‘drugog’ razdvajanjem osvajača od osvojenih (setimo se pisma kontrolnog Saveta Istočnoindijske kompanije ili podele pojedinih indijskih metropola na „bele gradove“ i „crne gradove“), kao i zabranom seksualnih kontakata među njima – isto čini Prospero, na individualnoj ravni.

Da li je Kaliban zaista pokušao da siluje Mirandu nije lako utvrditi. Njegov odgovor na Prosperove optužbe:

*Kaliban*: Ohoho! Kamo da se to desilo!  
Ti si me sprečio, inače bi ovo  
Ostrvo bilo puno Kalibana. (*Bura* I. II)

može se tumačiti kao inačenje, jer Kaliban radi sve da izbací svog neprijatelja iz takta. U skladu sa tom interpretacijom je i Kalibanova, čini se, iskrena pohvala Mirande pred Stefanom:

*Kaliban*: [...] Ali iznad svega znaj  
Da ima lepu kćer, za koju sam  
Govori da je nenadmašna.  
Ja nikad ne videh ženu osim nje  
I moje majke Sikorakse. Ali,

<sup>31</sup> “unconscious neurotic tendencies”.

<sup>32</sup> Fanon se konkretno bavi psihologijom crnog čoveka, ali smatramo da se njegovi zaključci mogu generalizovati na sve nebelce, jer se slični stereotipi javljaju i prema drugim obojenim rasama.

<sup>33</sup> “[the niggers] are just waiting for the chance to jump on white women”.

<sup>34</sup> “the Prospero complex”.

Ona je toliko iznad Sikorakse  
 Koliko najveće iznad najmanjega.  
 [...]  
 Da, gospodaru; ona će ti, znaj,  
 Krasiti postelju, i *dobar ti porod*  
*Roditi.* (*Bura* III. II, kurziv pridodat)

U ovom „porodu“ leži suština Prosperovog problema sa Kalibanom. Kalibanova i Mirandina deca bila bi mešanci, hibridi, čije bi postojanje izbrisalo razliku između gospodara i sluge, kolonizatora i kolonizovanog, i dovelo u pitanje autoritet kolonizatora. Podrivačka moć hibrida krije se u samoj definiciji pojma: „Hibridnost [...] postaje treći pojam koji u suštini nikada ne može biti treći jer, kao monstruoza inverzija, nakazna perverzija svojih predaka, briše razliku među njima“<sup>35</sup> (Young 1995: 22). Brisanje razlike u odnosu na Kalibana zgražava Prospera jer bi se time poljuljala njegova pozicija moći – ako razlika između kolonizatora i ‘drugog’ nije *prirodno* data, kako da i dalje insistira na njoj? S druge strane, Kaliban teži da bude što bliži belom gospodaru, što bi mu veza sa belom ženom metaforički omogućila. Mehanizam ponovo opisuje Fanon:

Voleći me, ona dokazuje da sam vredan ljubavi belog čoveka. Voljen sam kao belac.  
 Ja sam belac.  
 [...] Kada moje nemirne šake miluju te bele grudi, one prisvajaju belu civilizaciju i dostojanstvo i čine ih mojim.<sup>36</sup> (Fanon 2008: 45)

Kalibanov pokušaj da bude sa Mirandom, bilo da je u pitanju pokušaj silovanja ili sasvim legitimno udvaranje<sup>37</sup>, verovatno je bio inspirisan željom da, brišući razliku između sebe i Prospera, povrati svoj pređašnji položaj gospodara (‘Drugog’).

<sup>35</sup> “Hybridity [...] becomes a third term which can never in fact be third because, as a monstrous inversion, a miscreated perversion of its progenitors, it exhausts the differences between them.”

<sup>36</sup> “By loving me she proves that I am worthy of white love. I am loved like a white man.

I am a white man.

[...] When my restless hands caress those white breasts, they grasp white civilization and dignity and make them mine.”

<sup>37</sup> Za ovakvu analizu v. Hulme 1986.



Da bi učvrstio poziciju hegemonu, Prospero se predstavlja kao edukator čiji je zadatak da civilizuje Kalibana, uprkos tome što, zbog Kalibanovog navodno urođenog primitivizma, svi njegovi napori ostaju bez ploda:

*Miranda*<sup>38</sup>: Gnusni robe, sposobni za zlo,  
 Ti ne primaš pečat nikakve dobrote.  
 Ja te sažaljevah, i trudih se da te  
 Naučim govoru; svakog sam časa  
 Učila te nečem. Kada ti, divljače,  
 Još nisi umeo da misliš, govoriš,  
 Nego si mumlao k'o beslovesna zver,  
 Željama sam tvojim dala izraz, reč.  
 Ali *tvoj gadni soj*, i kada uči,  
 Ima nešto zbog čega dobra bića  
 Ne mogu tvoje društvo podnositi. (*Bura* I. II, kurziv pridodat)

Mirandin govor opisuje kako se sprovodi ranije pomenuta civilizatorska misija, koja se, možemo zaključiti iz impliciranog, temelji na mimikriji. Prema Babi, mimikrija ima za cilj da kolonizovanog pretvori u civilizovano biće. To je „želja za reformisanim, prepoznatljivim Drugim<sup>39</sup>, kao subjektom jedne razlike koja je skoro ista, ali ne sasvim“ (Baba 2004: 161). Dodatak „ali ne sasvim“ ključ je za razumevanje civilizatorske misije – Kaliban (‘drugi’) nikad ne može uistinu postati Prospero (‘Drugi’); razlika među njima nije premostiva.

Učenje autohtonog stanovništva jeziku osvajača obavezan je deo takozvanog „pedagoškog“ imperijalizma. Kaliban odbacuje nametnuti jezik jer podsvesno zna da ga sam jezik porobljava, primoravajući ga da misli u okviru istih konceptualnih kategorija kao kolonizator. Problem usvajanja jezika tuđinca, verujemo, najuspešnije je u anglofonoj književnosti opisao modernistički pisac Džejms Džojns (Joyce), u romanu *Portret umetnika u mladosti*. Stiven Dedalus, Džojsov protagonista, kaže ovim povodom<sup>40</sup>:

<sup>38</sup> U nekim izdanjima ove reči se pripisuju Prosperu.

<sup>39</sup> V. fusnotu 10.

<sup>40</sup> Stiven Dedalus je Irac koji engleski jezik smatra nametnutim od strane kolonizatora.

Jezik kojim govorimo bio je njegov pre nego što je postao moj. Kako različito zvuče reči *dom*, *Hristos*, *pivo*, *gospodar* s njegovih usana i s mojih! Ja ne mogu da izgovorim ili napišem te reči bez duhovnog nemira. Njegov jezik, tako poznat i tako stran, uvek će za mene biti jedan naučeni govor. Ja nisam sastavio ni primio njegove reči. Moj glas se kloni njih. Moja duša besni u senci njegovog jezika. (Džojs 1999: 238)

Za Stivena, odnosno Kalibana, engleski (italijanski) će uvek biti nametnuti jezik, uzurpator. Stoga, Kaliban na tuđem jeziku jedino kune – on neće biti sužanj „govora vašeg“ (*Bura* I. II.). Interesantno, Kalibanove kletve provociraju Prospera da uzvрати istom merom, čime se „elokventni gospodar učtivog jezika svodi na grube registre drugog“<sup>41</sup> (Brown 1994: 61). Drama nudi mnogobrojne ilustracije. Na primer, na Kalibanovu kletvu, „Crvena kuga ubila vas sve / Što ste me govoru vašem naučili!“ (*Bura* I. II.), Prospero odgovara pretnjama:

*Prospero*: Veštičino štene, odlazi!  
 [...] Ali ako  
 Ne izvršiš što ti naređujem,  
 Il' izvršiš loše, mučiću te  
 Grčevima starca, ispuniti  
 Tvoje kosti bolom, pa ćeš urlikati  
 Da sve zveri drhte od tvoga jauka. (*Bura* I. II.)

Razmena teških reči obelodanjuje da između ‘drugog’ i ‘Drugog’ *ne postoji* realna razlika u civilizovanosti.

Naredni Prosperov korak u procesu stvaranja ‘drugog’ jeste da Kalibana predstavi kao nedovoljno ljudskog. Negiranje Kalibanove ljudskosti vrši se, pre svega, eksplicitno, upotrebom jezika zoologije: Kaliban je „veštičino štene“, „beslovesna zver“, „kornjača“ (*Bura* I. II.), ali i implicitno, između redova. Miranda, tako, u drugoj

<sup>41</sup> “reducing the eloquent master of civil language to the raucous registers of the other”.

sceni prvog čina kaže da je Ferdinand treći čovek kojeg je videla u životu (posle Prospera i Kalibana), dok u trećem činu, ponovo se obraćajući Ferdinandu, Kalibana isključuje iz predstavnika ljudskog roda:

*Miranda*: Niti sam videla ikoga koga bih  
Nazvati mogla čovekom, do tebe,  
Dobri prijatelju, i mog dragog oca. (*Bura* III. I.)

Prikazivanje kolonizovanog subjekta kao „još-ne-ljudskog Drugog<sup>42</sup>“ (Spivak 2003: 180) karakteristično je za imperijalistički diskurs. Prema Spivakovoj, granica ljudsko/životinjsko namerno se ostavlja nejasnom, kako bi se opravdala civilizatorska misija. Kantov kategorički imperativ, „postupaj tako da čoveštvo u svojoj ličnosti kao i u ličnosti svakog drugog čoveka uvek upotrebljavaš u isto vreme kao svrhu, a nikada samo kao sredstvo“ imperijalizam svodi na sledeću formulu: „pretvori divljaka u čoveka tako da može biti tretiran kao svrha sam po sebi“ (Spivak 2003: 182). Međutim, ono što dalje sledi je da se ‘drugi’, dok se proces njegove humanizacije ne privede kraju, *može* tretirati isključivo kao sredstvo. Prosperovo objašnjenje zašto u stvari trpi Kalibana to potvrđuje:

*Prospero*: Al’ dok je to što je, moramo s njim.  
On loži vatru, donosi nam drva,  
I korisno služi. (*Bura* I. II, kurziv pridodat)

Kaliban se predstavlja kao „još-ne-ljudski ‘drugi’“ da bi ga kolonizator mogao eksploatisati.

Portret Kalibana kao polu-životinje polu-čoveka je gotovo prototipski:

*Trinkulo*: Šta je ovo? Čovek  
*Ili riba?* Mrtav ili živ? Riba - miriše na ribu; neki vrlo  
star riblji miris, kao od ne baš najsvežijeg suvog baka-  
lara. Čudna riba! [...]

---

<sup>42</sup> V. fusnotu 10.

[...] Ima noge kao čovek, a peraja su mu kao ruke! Vere mi, topao je! Napuštam svoje mišljenje: ovo nije riba, već ostrvljanin koga je nedavno udario grom. (*Bura* II. II, kurziv pridodat)

Neki elementi ovog opisa, kao što je, recimo, pitanje da li je ‘drugi’ zver ili ljudsko biće, postaće opšte mesto u anglofonoj književnosti. Upečatljiva je sličnost Trinkulove deskripcije Kalibana sa deskripcijom Berte Mejsn, kreolke Jamajčanke, od strane Džejn Ejr, junakinje Šarlote Bronte:

U dubokom mraku, na drugom kraju sobe, neko biće trčkalo je tamo-tamo. *Da li je to bilo ljudsko biće ili životinja teško bi se moglo reći*: mumlalo je na sve nas, grebalo je pod i režalo kao kakva *neobična* zver. Međutim, na sebi je imalo odelo i veliku crnu prosedu kosu, oštru kao griva, koja joj je prikrivala glavu i lice. (Bronte 1973: 342, kurziv pridodat)

Zajedničko za oba opisa jeste da se javljaju pri prvom susretu junaka sa likom ‘drugog’, uključuju iščuđavanje pred njegovim izgledom, kao i pitanje da li je uopšte reč o čoveku odnosno ženi. Ponavlja se čak i pridev „strange“ („čudan“ ili „neobičan“), što podržava polazište Spivakove da je granica čovek/životinja „prihvatljivo *neodređena*“ (Spivak 2003: 180, kurziv pridodat). Konačno, iz oba portreta da se zaključiti da ‘drugi’ jeste ljudsko biće – Trinkulo to izričito kaže, dok Džejn samo implicira (Berta nosi odeću i kosa joj sedi). S obzirom na to da je *Džejn Ejr* objavljena 1847. godine, gotovo dva i po veka nakon *Bure*, upečatljiva je istrajnost praksi koje prate proces stvaranja ‘drugog’.

Jedan od razloga što kritičari dugo nisu dovodili u pitanje tumačenje Kalibana kao polu-zveri je njegova brutalnost, jer Kaliban *jeste* nasilan. On kuje opaku zaveru protiv Prospera i raduje se krvoproliću. Uputstvo koje daje Stefanu je surovo:

*Kaliban*: [...] i tad možeš mu prosuti  
Mozak, al’ prvo knjige mu oduzmi.  
Kladom mu razbij lobanju, il’ kocem  
Probodi ga, ili grkljan mu preseci

Nožem. (*Bura* III. II.)

Kaliban je pun gneva i gorčine, ali ova osećanja nisu potpuno bezrazložna, pošto se Prospero pokazao jednako nasilan. Na primer, kazna koja sledi njegovim neprijateljima, on veruje, po brutalnosti odgovara težini planiranog zločina:

*Prospero*: Naredite da im muče zglobove

Bolnim trzajima, stežu im mišiće

Grčevima staračkim, i nek' ih

Ištipaju, pa nek se šarene

Više no panteri ili leopardi. (*Bura* IV. I.)

Prosperova surovost, pri tome, nije usmerena samo na Kalibana, već i na poslušne sluge, kao što je duh Arijel. Za razliku od Kalibana, Arijel bespogovorno izvršava Prosperova naređenja i obraća mu se ponizno, rečima „veliki gospodaru“, „dični starešino“ (*Bura* I. II.). Štaviše, samo u jednom dijalogu u prvom činu, kada prvi put srećemo ovog duha, on devet puta oslovljava Prospera rečju „gospodar.“ Uprkos tome, na najmanji znak nepokornosti, kao kada Arijel traži obećanu slobodu, Prospero pribegava kalibanskom načinu izražavanja. Uvrede kojima obasipa Arijela za nijansu su blaže od onih upućenih Kalibanu: „Gle nametljivca!“, „nevaljalče“, „tupavče“ (*Bura* I. II.), ali su pretnje iste težine:

*Prospero*: Budeš li roptao, rascepiću hrast

I uklještiti te u čvornovatu

Utrobu njegovu, dok ne odjaučeš

Dvanaest zima. (*Bura* I. II. )

U suštini, Prospero preti da će zatočiti Arijela na isti način kao Kalibanova majka Sikoraks, Prosperov omraženi ‘drugi’, „prokleta veštica“ (*Bura* I. II.). Ironično, Prospero insistira na njenoj okrutnosti, ne uviđajući koliko joj je sličan. I sama izgnanik,

Sikoraks je prisvojila ostrvo (koje možda nije bilo nenaseljeno<sup>43</sup>) mnogo pre Prospera, postajući tako njegov „prvi kolonizator“<sup>44</sup> (Skura 2004: 822). Ona je zatvorila Arijela u drvo jelu jer je odbio poslušnost, a Prospero je spreman da učini isto i manjim povodom. Želela je da bude neprikosnovena gospodarica, čemu Prospero takođe teži (njegova posesivnost otkriva se kroz učestalu upotrebu prisvojnog prideva za prvo lice jednine, „moj revnosni duše“, „Arijelu moj“ (*Bura* I. II.)). Arijel je nekada služio Sikoraks, ali i sada on je ništa drugo do rob, te će, kako su brojni kritičari primetili, otići od Prospera bez pozdrava. Sikoraks se otpočetak bavila crnom magijom, dok Prosperova magija biva uprljana na kraju četvrtog čina, kada na Kalibana i njegove saučesnike napuđava duhove preobražene u lovačke pse. Ova scena ne može se prevideti u tumačenju Prosperovog lika, jer aludira na gonjenje Indijanaca psima od strane Španaca, što je, prema Hjumu, već u Šekspirovo doba smatrano vrhuncem okrutnosti (Hulme 1986: 133–134).

Opisom Kalibanove ljubavi prema prirodi, kojom se barem u manjoj meri iskupljuje ovaj lik, Šekspir odbija da slika ‘drugog’ potpuno crnim. Kaliban je srastao sa ostrvom, što postaje nepobitno nakon što se jednom prilikom obrati Stefanu u drugom činu:

*Kaliban: Molim te da te odvedem gde rastu  
Divljake. Mojim dugim noktima  
Iskopaću ti gomoljika; pa ću  
Da ti pokažem i krejino gnezdo,  
I naučiću te da hvataš u zamku  
Majmunčad hitru; odvešću te plodnom  
Leskoviku, a ponekad ću ti sneti  
Sa stene male galebe. (Bura II. II.)*

Verovatno je ova strana Kalibanove ličnosti bila osnova kritičarima za pretpostavku da je lik građen po uzoru na Montenjeve „kanibale“. U eseju „O kanibalima“, ovaj Šekspirov savremenik iznenađujuće je naklonjen američkim domorocima. „[N]ema

<sup>43</sup> Nemoguće je utvrditi Arijelovo poreklo: da li je na ostrvo došao sa Sikoraks ili je istinski domorodac? (V. Skura 2004).

<sup>44</sup> “the first colonizer”.

ničeg varvarskog niti divljačkog u tom narodu, [...]“<sup>45</sup> (Montaigne 1958: 152), piše Montenj. Oni žive u harmoniji sa prirodom, deluju hrabri, izdržljivi i neskloni lažima ili lukavstvu. Upravo će im kontakt sa belim čovekom označiti propast jer će ih beli čovek iskvariti. Zaista, drama ne nudi uvid u Kalibanov karakter pre Prosperovog dolaska na ostrvo. Čak mu je i ime dvosmisleno: uglavnom ga tumače kao anagram reči „kanibal“ (Skura 2004: 823). Međutim, Kaliban nije ljudožder – on se hrani voćem, bobicama i ribom, i, poput Montenjevih „divljaka“, živi u savršenoj simbiozi sa prirodom. Nazvavši Kalibana ovim imenom, Šekspir podriva Prosperovo stereotipno viđenje ‘drugog’ kao neizostavno izopačenog i beskrupuloznog.

Veličajući kroz Kalibana, poput Montenja, takozvanog „prirodnog čoveka“, Šekspir je omogućio da se *Bura* interpretira i kao kritika engleskog društva. Jednakosti i slobodi koji vladaju u prirodi on je suprotstavio rasizam u začetku. Sebastijan, tako, prekoreva svog brata, napuljskog kralja Alonza, što je udao kćer u Afriku umesto u „našu Evropu“ (*Bura* II. I.), pokazujući još tad snishodljiv stav prema onome što će u budućnosti postati rasni ‘drugi’. Takođe, kroz Trinkulov susret sa Kalibanom otkrivamo sklonost engleske nacije ka egzoticizmu, na kome može dobro da se zaradi:

*Trinkulo*: Čudna riba! Da sam sad u Engleskoj, kao što sam jednom bio, pa da samo naslikam tu ribu, nijedna praznična budala ne bi prošla a da mi ne da srebrnjak. Tamo bi ovo čudovište stvorilo čoveka od nekog: svaka čudna životinja tamo napravi nekoga čovekom. Tamo neće dati nijednu paru da pomognu sakatom prosjaku, a daće deset da vide mrtvog Indijanca. (*Bura* II. II.)

Ovim pasusom autor ukazuje na eroziju vrednosti u svojoj zemlji, jer njegovi sunarodnici pretpostavljaju samilost i darežljivost atrakciji (što bi Kaliban zapravo bio). Kroz Goncala, koji je, pored Ferdinanda, jedini lik bez mrlje, smatramo da progovara sam Šekspir, slikajući idealno društvo po svojoj meri:

*Goncalo*: U državi bih uredio sve

---

<sup>45</sup> “there is nothing barbarous and savage in that nation [...]”.

Na način suprotan uobičajenom:  
 Ne bih dopustio trgovinu, vlast;  
 Za nauku se ne bi znalo tu;  
 Ne bi bilo bogatih, sirotih,  
 Ni kakve službe, niti ugovora,  
 [...]  
 Suverenosti neke ne bi bilo –  
 [...]  
 Ne bi bilo tu  
 Izdajstva, prevare, mača, koplja, noža,  
 Puške ni ratne sprave. Priroda bi  
 Sama od sebe bujno i obilno  
 Davala ploda za nevin narod moj. (*Bura* II. I.)

Šekspir veliča ono što će u prosvetiteljstvu biti nazvano „prirodnim stanjem“, od kog se englesko društvo veoma udaljilo. Ovaj odlomak naročito otkriva snažan uticaj Montenja. U svom eseju, „prirodno stanje“ u kom žive varvari Montenja naziva *srećnim*, a ono se podudara sa Goncalovom imaginarnom državom. Kod varvara nema „nauke“, „ugovora“, „dividendi“, „vlasništva“, „laži“ niti „prevare“ (Montaigne 1958: 153). Ne postoje, kao ni kod Šekspirovog junaka, nejednakosti u bogatstvu, jer vidimo da se varvari čude finoj odeći i imućnosti jednih naspram siromaštva i gladi drugih pridošlica. Julija Kristeva okarakterisala je Montenja kao „prvog antirasistu“ i „prvog antikolonijalistu“<sup>46</sup> (Kristeva 1991: 122), kako ga je, čini se, i Šekspir shvatio, te je od njega svesrdno pozajmljivao (u Goncalovom govoru čak su preuzete i konkretne reči<sup>47</sup>). Važna razlika između dvojice autora leži u činjenici da se kod Montenja ne čuje glas ‘drugog’, što u *Buri* nije slučaj. Subalterni glas uspešno podriva verziju istine kolonizatora, pokazujući da je fraza „vrli novi svet“ (*Bura* V. I.) – svet nejednakih odnosa moći, dominacije, potčinjavanja i eksploatacije – ironična opaska od strane dramaturga.

<sup>46</sup> “the first antiracist”, “the first anticolonialist”.

<sup>47</sup> I Šekspir i Montenja koriste sledeće reči: „traffic“, „letters“, „riches“, „poverty“, „use of service“, „contract“, „succession“, „the golden age“, te je gotovo nemoguće da se radi o slučajnosti.



Odnos kolonizatora i kolonizovanog ‘drugog’ do samog kraja *Bure* ostaje ambivalentan. Prosperovu izjavu: „a tog stvora mraka priznajem za svog“ (*Bura* V. I.), možemo protumačiti na barem dva načina. Kao što piše Meredith En Skura, moguće je da Prospero ponovo prisvaja Kalibana, to jest da ga jednostavno naziva svojim vlasništvom (Skura 2004: 822). Ipak, u svetlu oproštaja i pokajanja koji prethode ovoj izjavi, verovatnije je da Prospero, barem na trenutak, saoseća sa Kalibanom, prepoznajući da je projektovao mračnu stranu vlastitog sopstva na njega. Kao što smo napomenuli u uvodu, psihoanalitičari tvrde da je sopstvo podeljeno, to jest da ‘drugi’ živi u nama, a ne izvan nas. U studiji *Stranci u nama*, Julija Kristeva zapisuje: „Kada bežimo od stranca ili se borimo sa njim, borimo se sa našim podsvesnim – sa ‘nepodesnim’ aspektom našeg nedostižnog ‘sopstvenog i podesnog’“<sup>48</sup> (Kristeva 1991: 191). Prospero, čini se, počinje da razume nesvesne mehanizme stvaranja ‘drugog’ – ‘drugi’ je odraz JA u ogledalu, nosilac naših vlastitih nepodesnih/nepoželjnih osobina.

U ovom poglavlju potkrepljivali smo stanovište da je *Bura*, između ostalog, odraz pojedinih praksi u procesu konstrukcije ‘drugog’. S obzirom na to da se radi o samim počecima kolonijalnih osvajanja, to jest prvim kontaktima kolonizatora sa ‘drugim’, ove prakse tek dobijaju obrise. U narednom poglavlju pratićemo na koji način su se razvile i učvrstile nakon otprilike pola veka, u romanima Danijela Defoa *Robinzon Kruso* i *Dalje avanture Robinzona Krusoa*.

---

<sup>48</sup> “And when we flee from or struggle against the foreigner, we are fighting our unconscious – that ‘improper’ facet of our impossible ‘own and proper’.”

## 2. 2. *Robinzon Kruso*

Za razliku od Šekspirove *Bure*, u kojoj se vreme dešavanja radnje može samo posredno zaključiti, Defo *Robinzonu Krusou* daje jasan vremenski okvir. Prvi deo obuhvata period od blizu četrdeset godina, od 1. septembra 1651. godine, kada protagonista prvi put napušta Englesku, do 11. juna 1687, kada se u nju vraća, a nastavak nešto više od deset godina, od početka 1694. godine do 10. januara 1705, kada se Krusoove pustolovine privode kraju. Ukupno, narativ o ovom junaku pokriva celu drugu polovinu 17. i sam početak 18. veka, što se podudara sa ranim etapama kolonijalnih osvajanja. U tom smislu, *Robinzon Kruso* „rezimira evropsku ‘istoriju otkrića’“<sup>49</sup> (Hulme 1986: 185), to jest prva putovanja do zapadnoafričke obale, kontakt sa tamošnjim domorocima, prelazak Atlantskog okeana, rad na plantažama u Južnoj Americi i Karipskim ostrvima. *Dalje avanture Robinzona Krusoa* nastavljaju u istom maniru, osim što su načinile zaokret prema Istoku, te pripovedaju o (uglavnom neprijateljskim) susretima protagoniste sa Kinezima, Tatarima, Rusima i drugim azijskim narodima.

Kruso se upisuje među svetske putnike, ali on nije pionir, jer je istorija evropskih putovanja širom zemaljske kugle počela mnogo ranije. Naime, smatra se da su povoljni uslovi za otkrivanje novih svetova ostvareni u ranoj renesansi, zahvaljujući unapređenju navigacione tehnologije i kartografije, ali i relativno stabilnoj situaciji na Bliskom i Dalekom Istoku za vreme *Pax Mongolica*<sup>50</sup>. Isprva, cilj istraživanja bio je isključivo ekonomske prirode (profit), dok se nešto kasnije javljaju naučnici-istraživači i hrišćanski misionari, usredsređeni na prikupljanje geografskih i bioloških podataka o novootkrivenim teritorijama, odnosno širenje hrišćanske vere među neznabošcima. Naučnici i misionari težili su da se distanciraju od eksploatatora, ali, ironično, sva znanja koja su oni prikupili potpomogla su ekonomsko izrabljivanje i vojno osvajanje domorodačkih naroda (Ashcroft et al. 2000: 95–97). Naravno, sva ova istraživanja bila su u svojoj suštini evrocentrična, i to dvostruko; s jedne strane, „novi“ narodi i prostori ocenjivani su u odnosu na evropsku normu, a sa druge, oni nisu ni bili „novi“ – autohtono stanovništvo međusobno se poznavalo (ratovalo, trgovalo) i znalo je za

<sup>49</sup> “recapitulate the European ‘history of discovery’”.

<sup>50</sup> Ovim imenom se naziva period stabilne vladavine Mongola u 13. i 14. veku, čije carstvo je obuhvatalo široko područje od Jugoistočne Azije do Istočne Evrope.

postojanje teritorija koje su Evropljani „otkrivali“. Tako će, pokazaćemo, Kruso sebe proglasiti gospodarem pustog „Ostrva očajanja“ (Defo 2002: 83), iako su ga američki Indijanci posećivali mnogo pre njegovog dolaska.

Engleski kolonizatori, čiji je predstavnik Kruso, nisu pripadali prvoj generaciji osvajača. Pioniri u kolonijalnim poduhvatima bili su Portugalci i Španci, što je u romanu reflektovano kroz prisustvo brojnih likova ovih nacionalnosti. Englezi ulaze u imperijalističku trku početkom 17. veka, s ciljem da osnuju ono što će naknadno dobiti ime „prvo carstvo“ ili „merkantilno carstvo“<sup>51</sup> (Fhlathuin 2007: 22). Pored kolonija u Severnoj Americi, „merkantilno carstvo“ obuhvatalo je i pojedina ostrva u Karibima, kao što su Barbados i Nevis, a nakon pobeđe nad Špancima, i Jamajka i Trinidad. U blizini ovog poslednjeg smešteno je Krusoovo ostrvo. Životnu priču svog junaka Defo je ispreplitao sa kolonijalnom istorijom s kraja 17. veka: „Ceo svet je u pokretu, što bi smo mi bili zaludni?“<sup>52</sup> (Defoe 2000: 154) krilatica je romana, zbog čega je s pravom nazvan „komentarom na geopolitičku stvarnost“<sup>53</sup> svoga doba (Flynn 2000: 15).

Kritičari uglavnom interpretiraju *Robinzona Krusoa* kao neki vid „imperijalističke propagande“<sup>54</sup> (Downie 1983: 74): junak romana je mladić srednjeg staleža koji se otisnuo na more, ostvario veliku zaradu osnivajući plantaže u Južnoj Americi, formirao koloniju na pustom ostrvu, trgovao sa mnogobrojnim narodima širom planete. On je rešenje za posustalu englesku privredu; ako želi da parira Portugaliji i Španiji po bogatstvu, Engleska mora da proširi svoje tržište na udaljene predele, rečju, da postane imperijalna sila. U tom smislu, kao što je uočio Edvard Said, roman jeste implicitno propagirao imperijalizam:

Ne kažem da je roman<sup>55</sup> (ili kultura u širem smislu) „prouzrokovao“ imperijalizam, već da su imperijalizam i roman, kao kulturni artefakt društva, nezamislivi jedan bez drugog. [...] Imperijalizam i roman osnažili su jedan drugog, tako da je, po mom mišljenju, gotovo nemoguće tumačiti roman a da se na neki način ne pozabavimo imperijalizmom, i obrnuto. (Said 2002: 150–151)

<sup>51</sup> “the first empire”, “the mercantile empire”.

<sup>52</sup> “The whole world is in motion; why should we be idle?”

<sup>53</sup> “a commentary on geopolitical realities”.

<sup>54</sup> “imperialist propaganda”.

<sup>55</sup> Said govori o romanu uopšte, a ne konkretno o *Robinzonu Krusou*.

Imperijalistički poriv jeste snažna sila koja upravlja Defoovim junakom, ali je ne treba smatrati jedinom. S obzirom na to da je izrazito materijalistički nastrojen, naročito u prvom delu trilogije, on mahom zaslužuje da bude okarakterisan kao *homo economicus* (Watt 1969). Ipak, njegove veze sa porodicom ili državom nisu, kako mu se najčešće zamera, toliko slabe. Ijan Vot, na primer, primećuje da „rođenje troje dece i ženina smrt obuhvataju samo prvi deo jedne rečenice koja se završava planovima za novo putovanje“<sup>56</sup> (Watt 1969: 44), što je samo delimično tačno. U *Daljim avanturama Robinzona Krusoa* protagonista detaljno opisuje porodični život, a suprugu naziva „centrom svih mojih poduhvata“<sup>57</sup> (Defoe 2000: 7). Kruso je *srećno* oženjen i zbog molbi žene dugo odoleva „lutalačkoj žudnji“<sup>58</sup> (Defoe 2000: 6). Dirljivi dijalozi između dvoje supružnika, nazivi od milošte kojima je Kruso oslovljava, kao i utučenost po njenoj smrti svedoče da porodica i ljubav ipak zauzimaju značajno mesto u Krusoovom životu. Razlog što je taj segment života junaka zapostavljen u prvom delu praktične je prirode – autor ga je ostavio za naredni roman, što je, uostalom, i eksplicitno rečeno (Defoe 2002: 228). Ljubav prema engleskoj naciji, s druge strane, deluje manje izražena. Kruso provodi najveći deo svog života van Engleske i sklapa prijateljstva sa ljudima različitih nacionalnosti, ali, pokazaćemo, o svakom čoveku, zemlji i situaciji sudi po engleskim aršinima, te će i na pustom ostrvu pokušati da re-kreira Englesku.

Dokaze da profit nije, kako veruju pojedini kritičari, Krusoova „jedina vokacija“<sup>59</sup> (Watt 1969: 43) možemo pronaći u oba romana:

Da sam polovinu te razboritosti pokazao kad se ticalo moje lične koristi i da sam prosudio šta da uradim a šta ne, neizvesno da ne bih napustio tako napredno preduzeće [plantažu u Braziliji] – ostavio ga da pođem na more, da se izložim svima opasnostima koje obično očekuju čoveka na njemu [...]. (Defoe 2002: 51)

Nego, šta bi mi značila ova dobit? Već sam bio dovoljno bogat i nisam imao nelagodne želje da zaradim još novca; stoga profit od putovanja

<sup>56</sup> “the birth of three children, and his wife’s death [, however,] comprise only the early part of a sentence, which ends with plans for a future voyage”.

<sup>57</sup> “the centre of all my enterprises”.

<sup>58</sup> “wandering fancy”.

<sup>59</sup> “only vocation”.

nije bio snažna sila koja me je vukla daljim poduhvatima.<sup>60</sup> (Defoe 2000: 155)

Ono što Krusoa nagoni da, poput Kolridžovog starog mornara, neprestano luta nije isključivo sticanje materijalnog bogatstva već i „nespokojna strast“<sup>61</sup> (Defoe 2000: 155) za novim avanturama. Džejms Dauni tu činjenicu ponovo tumači iz ekonomske perspektive – roman predstavlja neku vrstu negativne reklame za avanturistički duh vremena. „Avantura nije pravi put [za bogaćenje]“<sup>62</sup> (Downie 1983: 77), naročito ako se uzme u obzir da Krusooova kolonija na ostrvu naposljetku propada. Ipak, piščeva namera verovatno nije bila samo da kritikuje avanturizam, radoznalost i egzoticizam svoga doba, nego da pokaže i posledice istih: doprinevši upoznavanju ‘drugog’, oni su podstakli želju da se ‘drugi’ kolonizuje.

Značajan faktor percipiranja drugosti koji u *Buri* nije prisutan, dok u Defoovim romanima igra važnu ulogu, jeste religija. Kao prva ključna dihotomija u *Robinzonu Krusou* ističe se dihotomija hrišćanin/Mavarin. Već za vreme prvog putovanja do afričke obale, nakon što su mu brod zaposeli gusari, protagonista dospeva u ropstvo kod Mavarina Ismaila. To je iz nekoliko razloga bitan događaj. Pre svega, svedoči o izvesnim istorijskim činjenicama na koje Evropljani nisu ponosni: prvo, da su stanovnici Evrope ponekad bili, što je gotovo zaboravljen fenomen, ne samo robovlasnici već i robovi, i drugo, da je islam u ovom periodu bio podjednako moćan kao hrišćanstvo. Takođe, saznajemo da ropstvo krajem 17. veka još uvek nije bilo utemeljeno na rasi, kao što će kasnije biti slučaj; u ovo doba pripadnik svake rase mogao je postati rob. Ipak, kao što Roksen Viler primećuje, u Krusooovom slučaju ropstvo je prikazano kao „privremena promena statusa“<sup>63</sup> (Wheeler 1995: 829), za razliku od američkih Indijanaca i Afrikanaca koji se Evropljanima čine prirodno predodređenim da budu robovi. Jedan Defoov savremenik primetio je ovu nelogičnost: „Da li on [Evropljanin

<sup>60</sup> “I say, what was this gain to me? I was rich enough already, nor had I any uneasy desires about getting more money; therefore the profit of the voyage to me was of no great force for the prompting me forward to further undertakings.”

<sup>61</sup> “a restless desire”.

<sup>62</sup> “Adventure was not the right way.”

<sup>63</sup> “a temporary change of status”.

zatočen od strane Afrikanaca] onda postaje divljak? Ako je odgovor odričan, zašto bi *Afrikanac* [...] pretrpeo veću promenu nego jedan od nas?“<sup>64</sup> (prema Wheeler 1995: 829)

Pored gospodara Ismaila, Kruso je došao u kontakt sa još jednim Mavarinom, mladim Ksurijem, svojim sapatnikom u ropstvu. Zatočeni, Kruso i Ksuri bili su ravnopravni, ali odmah po oslobođenju, Kruso, zbog razlike u veri, doživljava Ksurija kao ‘drugog’, pretpostavljajući, naravno, vlastitu superiornost. Ksurijev status roba nije se promenio, već naposljetku biva sveden na nivo artikla u transakciji između dvojice hrišćana. Istina, Kruso nije rad da se rastane od Ksurija: „Ponudi mi takođe 60 španskih dolara za mog dečka Ksurija, no njih ne htjedoh primiti; [...] zato što nisam hteo prodati u ropstvo dečka koji mi je tako verno pomagao da dođem do slobode“ (Defo 2002: 43). Kada mu, pak, portugalski kapetan obeća da će Ksurija osloboditi nakon 10 godina *ako primi hrišćanstvo*, Kruso prihvata, jer, smatrajući sopstvenu religiju superiornijom u odnosu na islam, nalazi da će Ksuriju učiniti uslugu.

Druga značajna opozicija u romanu jeste opozicija Evropljanin/divljak. Pobegavši iz ropstva, Kruso i Ksuri stižu do „istinski divljačke obale [Gvineja]“ (Defo 2002: 32), za čije stanovnike Kruso, ponavljajući retoriku o „još-ne-ljudskom ‘drugom’“, kaže da su nemilosrdniji od divljih zveri (Defo 2002: 33). Za razliku od Mavara, koji su, s obzirom na to da manje odstupaju od evropskih normi, prihvatljiviji ‘drugi’, crnačka populacija koja naseljava južnije delove Afrike otelovljenje je divljaštva. U tom smislu, roman odražava podelu na belu i crnu Afriku, koja se, prema Fanonu, zasniva na latentnom rasizmu:

Tvrdi se da bela Afrika [severno od Sahare] ima stogodišnju kulturnu tradiciju, da pripada mediteranskoj zoni, da je produžetak Evrope, da je učesnik grčkolatinske kulture. Na crnu Afriku gleda se kao na neko inertno, brutalno, necivilizovano ... divlje područje.<sup>65</sup> (Fanon 1973: 92)

Stroga linija razgraničenja između Mavara i crnaca potvrđuje dve hipoteze o konceptu drugosti koje smo ranije naveli, a one glase da se podgrupe unutar kategorije ‘drugi’

<sup>64</sup> “Doth he [the European] thereupon become a Brute? If not, why should an *African* [...] suffer a greater alteration than one of us?”

<sup>65</sup> Priređeno prema prevodu V. Frangeš: Fanon, F. (1973). *Prezreni na svijetu*, prev. V. Frangeš. Zagreb: Stvarnost.

gradiraju u zavisnosti od stepena u kom odstupaju od NAS, kao i da ‘drugi’ ima vlastitog ‘drugog’ – Ksuri se, na primer, crnaca plaši u istoj meri kao Kruso: „[...] jadni dečko umalo ne presvisnu od straha i zamoli me da ne izlazimo na obalu dok ne svane“ (Defo 2002: 33). Ipak, mišljenja smo da ovo razgraničenje još uvek nije bilo zasnovano isključivo na rasnoj osnovi, jer je rasa u sedamnaestom veku bila tek „koncept u nastajanju“<sup>66</sup> (Wheeler 1995: 821). Kruso samo uzgred spominje fizički izgled afričkih starosedelaca: „Mogli smo zapaziti da su sasvim crni i potpuno goli“ (Defo 2002: 38), dok ideju o crnačkoj inferiornosti temelji najpre na njihovom navodnom kanibalizmu. Tome svedoči upečatljiva reakcija junaka na prizor ljudskih ostataka nakon jednog ljudožderskog pira na ostrvu:

Sav moj strah beše zatrpan mislima o nečovečnoj, paklenoj svireposti i užasnoj izopačenosti ljudske prirode, o kojoj sam često slušao, ali koju nikad nisam video tako izbliza. Ukratko, odvratim lice od strašnog prizora i taman htediti da se onesvestim, kad počnem povraćati; [...].  
(Defo 2002: 185)

Identična je i reakcija trojice Engleza na kanibalizam u *Daljim avanturama Robinzona Krusoa*: „[...] priznali su mi da je pomisao da budu proždriani kao govedina ili ovčetina [...] bila toliko užasna da im je stvarala mučninu u želucu, [...]“<sup>67</sup> (Defoe 2000: 46). Ironično, u oba slučaja strah od „kanibala“ pokazao se potpuno neosnovanim. Krusou, na primer, oni pomažu snabdevajući ga hranom i vodom, pa ih on zbog gostoprimstva naziva „svojim prijateljima crncima“ (Defo 2002: 41), što je još jedna potvrda da u ovo vreme ideja o rasnom ‘drugom’ nije bila jasno oformljena u svesti belih ljudi.

Značajna propratna epizoda Krusoovog susreta sa Afrikancima jeste ubistvo divlje zveri puškom, jer svedoči o reakciji starosedelačkog stanovništva na evropsku tehnologiju: „Nemoguće je opisati zaprepašćenost ovih jasnih ljudi kada čuše pucanj moje puške; neki umalo što ne pomreše od straha i popadoše kao mrtvi na zemlju“ (Defo 2002: 40). Prema istoričaru Boahenu, tehnološka superiornost Evropljana nad afričkim

<sup>66</sup> “[race as an] emergent [...] concept”.

<sup>67</sup> “[...] they professed to me that the thoughts of being eaten up like beef and mutton [...] had something in it so horrible that it nauseated their very stomachs, [...]”.

(ali i drugim civilizacijama) predstavljala je „najpresudniji faktor“<sup>68</sup> koji je omogućio kolonizaciju gotovo cele planete (Boahen 1990: 22). Defoovi romani pružaju mnogostruke ilustracije za to. Kruso je, na primer, siguran da, čak i u slučaju da bude brojno nadjačan, ima psihološku prednost u odnosu na Indijance, jer „oni koje ne ubijemo uplašiće se naših pušaka“ (Defo 2002: 255). Slično tome, u nastavku, Krusoovi „podanici“ zaustavili su invaziju urođenika na ostrvo ne zahvaljujući pravičnoj bici ili borbenosti već pometnji koju je među neprijateljima izazvala upotreba modernog oružja (Defoe 2000: 71).

Nakon avantura u Africi, Kruso stiže u Braziliju, gde postaje posednik plantaže. Proizvodio je velike količine duvana i šećerne trske koje je mahom izvezio u maticu, odakle je, s druge strane, uvezio robu za kojom je postojala tražnja među starosedeocima. Jedino u čemu je oskudevao bila je radna snaga, što je, ranije smo pomenuli, generalno bio problem kolonizatora ovog doba. Na nagovor drugih plantažera, Kruso je pristao da ovaj problem reši kupovinom crnaca iz Gvineje, ne setivši se da ih je jednom prilikom nazvao „prijateljima“. U seriji eseja od 1709. do 1713. godine, Defo se postavio kao apologeta trgovine robovima, nazvavši je „najkorisnijom i najisplativijom trgovinom“<sup>69</sup> (Ellis 1969: 6) za englesku naciju. Defo je čak posedovao deonice u Kraljevskoj afričkoj kompaniji<sup>70</sup> [The Royal African Company], koja je od 1660. do 1698. godine imala monopol u ovom polju, te ne čudi što se i njegov protagonista upustio u ovu delatnost bez griže savesti.

Došavši na „Ostrvo očajanja“, Robinzon Kruso je svakim svojim činom pravdao činjenicu da ga smatraju prototipom imperijaliste i kolonizatora, „ekonomskim pioniriom“<sup>71</sup> (Flynn 2000: 13). Kroz Krusoa, autor je postavio šablon ponašanja koji će se reprodukovati i u budućnosti. Korak po korak, Kruso je osvajao sve veći deo ostrva, re-kreirajući englesku državu na ničijoj zemlji. Po ugledu na aristokratiju kod kuće, Kruso je izgradio zamak i letnjikovac; pripitomio je koze, spravio grnčariju i alatke, zasadio žitarice koje uspevaju u Engleskoj: „[...] kad posle dužeg vremena vidim deset klasova savršeno zelenog ječma, iste vrste kao evropski, čak kao engleski“ (Defo 2002:

<sup>68</sup> “the most decisive factor”.

<sup>69</sup> “the most Useful and most Profitable Trade”.

<sup>70</sup> Kompaniju je 1660. godine osnovao Džejms II. Posedovala je monopol nad trgovinom robovima za Englesku. Prestala je da uvozi robove 1731. godine, nakon čega je trgovala slonovačom i zlatom. Konačno je rasformirana 1752. godine.

<sup>71</sup> “economic pioneer”.



92). Što je prisvajao veći deo ostrva, Kruso je, slično Prosperu, postajao sve posesivniji. Prisvojni pridev za prvo lice u vezi sa ostrvom i njegovim žiteljima on koristi i učestalije od Prospera, čak i nakon povratka u civilizaciju: „moj Divljak“, „moje ostrvo“, „moji ljudi tamo“, „moj Španac“<sup>72</sup> (Defo 2002: 226; Defoe 2000: 7, 9, 40), što je kulminiralo samoproглаšavanjem za jedinog i nesumnjivog vlasnika ostrva:

Spustim se malo padinom ljupke doline, posmatrajući je sa nekom vrstom prikrivenog zadovoljstva (mada pomešanog sa tužnim osećanjima) – pri pomisli da je sve to moje, da sam car i gospodar sve ove zemlje zauvek i da na nju imam prava svojine; kad bih mogao dobiti tapiju, mogao bih zemlju ostaviti kome u nasleđe, sasvim onako kao kakav gospodar plemićkog imanja u Engleskoj. (Defo 2002: 118)

Citirani odlomak savršeno ilustruje fenomen koji je Gajatri Spivak nazvala „teritorijalnim imperijalizmom“ (Spivak 2003: 257); sa dolaskom Petka a kasnije i drugih „podanika“, Kruso započinje ostvarivanje „sna o imperiji“<sup>73</sup> (Probyn 1987: 33).

Odnos Krusoa prema Petku predstavlja odnos kolonizatora prema ‘drugom’, iako ne u potpunosti tipičan. Uzrok netipičnosti nalazi se u tome što Petkova pozicija u Krusoovom životu nije na prvi pogled precizno određena: šta je Petko, sluga ili prijatelj? Uprkos Krusoovoj izjavi da je „odista počeo da ga voli[m]“ (Defo 2002: 236) i rečima hvale (Petko je „siroto, pošteno stvorenje“, „pobožan hrišćanin“, „zahvalan prijatelj“ (Defo 2002: 248)), Petkova uloga je, čini nam se, preovlađujuće uloga sluge. Tome u prilog možemo navesti nekoliko argumenata. Pre svega, značajan je Krusoov san neposredno pred Petkov dolazak. San, prema Frojdu „kraljevski put u nesvesno“, otkriva da Kruso podsvesno želi ne prijatelja već pomoćnika za izbavljenje sa ostrva (Defo 2002: 220–221). Tu su, takođe, Krusoova maštanja u intervalima između dolazaka Indijanaca, koja se tiču posedovanja sad više ne sluga, već *robova*: „[...] zamišljao sam da sam u stanju vladati jednim, pa čak i dvojicom ili trojicom divljaka, kad bih ih imao, tako da budu sasvim moji robovi [...]“ (Defo 2002: 222). Naposletku, neborivi dokaz za naš stav nalazimo u opisu Petkove smrti u *Daljim avanturama Robinzona Krusoa*. Nakon Petkove pogibije od ruke brazilskih starosedelaca, ophrvan tugom Kruso kaže:

<sup>72</sup> “my island”, “my people there”, “my Spaniard”.

<sup>73</sup> “a dream of Empire”.

„Moram se oprostiti od njega. Siroti poštenu Petko! [...] Tako se završio život najzahvalnijeg, najvernijeg, najpoštenijeg i najbrižnijeg *sluge* koji je ikad postojao“<sup>74</sup> (Defoe 2000: 132, kurziv pridodat). Opisavši Petka na ovaj način prilikom konačnog rastanka, Kruso više ne ostavlja mesta za sumnju: Petko je *najpre* sluga, pa tek onda prijatelj.

Prethodni pasus otvara nam logično pitanje: zašto je Petko u toj meri prihvatljiv za Krusoa da ga smatra gotovo prijateljem? Roksen Viler piše s tim u vezi da Kruso doživljava Petka kao neku vrstu „*izuzetnog* divljaka“<sup>75</sup> (Wheeler 1995: 845), što nije daleko od istine, naročito ako se uzme u obzir Petkov fizički izgled:

Izraz lica beše mu dobar, *ne divljačan* i natmuren; mužanski pa ipak *mek kao u Evropljanina*, naročito kad se smeši. Kosa mu duga i crna, *ne kovrdžava kao vuna*; čelo veoma visoko i široko, sa mnogo živosti i svetlucavom oštrinom u očima. Boja kože ne sasvim crna, ali veoma mrka; i to *ne onako gadno*, žuto, odvratno mrka, kao u Brazilaca ili Virginjana i drugih američkih urođenika; nego svetlosmeđa kao maslina, veoma prijatna za oko, iako se teško može opisati. Lice okruglo i puno, nos mali, *ne spljošten kao kod crnaca*; [...]. (Defoe 2002: 227–228, kurziv pridodat)

Naročit značaj ovog citata u tome je što ilustruje postepeno jačanje svesti Evropljana o postojanju rasnih odlika – Kruso sada detaljno opisuje oblik Petkovog lica, kosu i ten, što su, pokazaćemo nešto kasnije, ključni faktori za određivanje rasne pripadnosti. Prema Vintropu Džordanu, u 17. veku došlo je do promene terminologije kojom se kolonizator distancirao od ‘drugog’: „Od prevashodno najučestalijeg termina *hrišćanin*, sredinom veka načinjen je naglašen okret ka terminima *Englez* ili *slobodan*. Posle otprilike 1680, uzevši kolonije u globalu, pojavio se novi termin – *beli*.“<sup>76</sup> (prema Wheeler 1995: 839), što Krusoova zapažanja o Petku nedvosmisleno potvrđuju.

<sup>74</sup> “Poor honest Friday! [...] So ended the life of the most grateful, faithful, honest, and most affectionate servant that ever man had.”

<sup>75</sup> “*exceptional savage*”.

<sup>76</sup> “From the initially most common term *Christian*, at mid century there was a marked drift toward *English* and *free*. After about 1680, taking the colonies as a whole, a new term appeared – *white*.”

Iako Petko nije belac, Kruso nastoji da ga prikaže kao „izuzetnog“, to jest što manje udaljenog od evropskih normi. Sa tom namerom na umu, Kruso se, poput Prospera i Mirande, upušta u civilizovanje svog divljaka. Najpre, on podvrgava Petka procesu učenja jezika kolonizatora, jer poznavanje jezika osvajača redukuje drugost, što Fanon objašnjava činjenicom da „čovek koji poseduje jezik takođe poseduje i svet izražen i impliciran tim jezikom“<sup>77</sup> (Fanon 2008: 9). Istovremeno, Petko biva preobraćen u hrišćanina, a zatim i primoran da promeni ishranu, nauči da koristi oružje, obavlja razne poslove i oblači se slično Krusou – rečju, da postane kopija ‘Drugog’. Upravo odavde nedoumica čitaoca o prijatelju/sluzi: što je Petko bliži originalu, Kruso ga manje doživljava kao ‘drugog’ a više kao prijatelja, ali se njih dvojica u Krusoovoj podsvesti nikada ne mogu potpuno izjednačiti, jer se začkoljica „ali ne sasvim“<sup>78</sup> isti ne može prevazići, te Petkova pozicija i dalje ostaje prevashodno podređena.

Krusoov trud, za razliku od Prosperovog, dao je zadovoljavajuće rezultate. Petko je sušta suprotnost Kalibanu; odlikuju ga smernost, odanost i poslušnost gospodar, što ga, prema Spivakovoj, čini „prototipom uspešnog“<sup>79</sup> kolonijalnog subjekta“ (Spivak 2003: 253). Petko nije ni kao Arijel, jer ne pomišlja na otpor. Štaviše, on smatra da je kultura kolonizatora *superiornija*, te bi, prema vlastitim rečima, i sam širio hrišćanstvo među svojim narodom, ako mu se ikad vrati (Defo 2002: 248–249). Petkovo ponašanje i postupci nisu ostavili Krusou drugu mogućnost nego da, suprotno Prosperu, ‘drugom’ prizna ljudskost:

To mi je često pružalo prilike da uočim, i to sa divljenjem, kako je Bog dao i divljacima iste sposobnosti i isti razum, ista osećanja uopšte i ista osećanja ljubavnosti i odanosti napose, iste strasti i ogorčenosti na nepravde, isto osećanje zahvalnosti, iskrenosti, vernosti i sklonosti za dobročinstva kao i nama; [...]. (Defo 2002: 231)

Priznavanje ljudskosti ‘drugom’ nalazimo i u *Daljim avanturama Robinzona Krusoa*, u sceni u kojoj Petko nakon desetak godina razdvojenosti trči ocu u zagrljaj, obasipajući

<sup>77</sup> “A man who has a language consequently possesses the world expressed and implied by that language.”

<sup>78</sup> V. stranicu 20.

<sup>79</sup> Mi bismo pre rekli *uspelog*.

ga poljupcima. Ganut, Kruso pomišlja da bi bilo poželjno da hrišćani u tom pogledu podražavaju „divljake“: „Ukratko, da postoji takva pažnja hrišćanske dece prema svojim roditeljima na *našoj* strani sveta, mogli bismo doći u iskušenje da kažemo da gotovo nema potrebe za petom zapovešću“<sup>80</sup> <sup>81</sup> (Defoe 2000: 28, kurziv pridodat). Ipak, iako je u stanju da bude objektivan u oceni kulturnih praksi ‘drugog’, Kruso nikada ne prestaje da razmišlja izvan kategorija MI/ONI. Ironično je što će sam romanopisac, verovatno nenamerno, izložiti manihejsku sliku sveta subverziji, i to kroz opis fizičkog izgleda svog junaka. Slično Petku, nakon par decenija na ostrvu ni Kruso ne nalikuje Evropljaninu. Naprotiv, po brkovima koje je pustio liči na Turčina, pa bi, da se takav pojavi u Engleskoj, izazvao zgražavanje (Defo 2002: 171). U odeći koju mu kapetan poklanja nakon toliko vremena oseća se neprijatno i nezgrapno, baš kao i Petko kada ga je prvi put obukao (Defo 2002: 171, 304). Štaviše, jednom prilikom Kruso primećuje da više liči na divljaka *od samog divljaka*: „Odmah pođem, onako strašan kako sam izgledao, a moj Petko podaleko za mnom, strašan kao i ja u pogledu naoružanosti, ali ne tako avetinjskog izgleda kao ja“ (Defo 2002: 282). S jedne strane, dakle, imamo „evropeiziranog divljaka“, a s druge „Evropejca varvarskog izgleda“<sup>82</sup> (Wheeler 1995: 846), te je, s obzirom na značaj koji kolonijalizam pridaje fizičkom izgledu, na mestu postaviti važno pitanje vezano za koncept drugosti: ima li zaista razlike između NAS i ‘drugih’ ili je sve stvar okolnosti i trenutka?

Značajan aspekt romana na koji se do sada nismo osvrtni, a ključan je za analizu odnosa prema ‘drugom’, čine hrišćanstvo i misionarski rad. Kritičari se mahom slažu da *Robinzon Kruso* ima strukturu „duhovne autobiografije“<sup>83</sup> (Sim 2008: 23), sa junakom koji duhovno sazreva, nakon što je prošao uobičajene stadijume buntovništva, kazne i pokajanja. Kruso je „puritanski Svako“<sup>84</sup> (Egan 1973: 451), koji, prešavši put od grešnosti do ispravnosti, ima novi status Božjeg izabranika. U mladosti, kada se suprotstavio očevom autoritetu, on nije bio pobožan, već je živio kao „beslovesno živinče po načelima prirode“ (Defo 2002: 103). Tek nakon četiri godine usamljeničkog života na ostrvu, na ivici smrti i bez igde ikoga da mu pomogne, Kruso je shvatio da su

<sup>80</sup> “In short, if the same filial affection was to be found in Christians to their parents in our part of the world, one would be tempted to say there would hardly have been any need of the fifth commandment.”

<sup>81</sup> Peta Božja zapovest glasi: *Poštuj oca svojega i mater svoju da ti dobro bude i da dugo požiiviš na zemlji.*

<sup>82</sup> “a Europeanized savage”, “a barbaric-looking European”.

<sup>83</sup> “spiritual autobiography”.

<sup>84</sup> “puritan Everyman”.

nesreće koje su ga zadesile Božja kazna za neposlušnost prema ocu i stupio na put konverzije. Postao je puritanac za primer, redovno se molio i čitao Bibliju. Čitanje Biblije igraće značajnu ulogu kako za Krusovo duhovno spasenje, tako i za njegov odnos sa „divljacima“, jer će mu ono pružiti osnov za prozelitizam. U Novom zavetu mogu se pronaći brojni primeri poziva da se širi hrišćanstvo. Posebno je ilustrativna epizoda koja se (iako u nešto izmenjenom obliku) javlja i u Jevanđelju po Mateju i Jevanđelju po Marku. Po Mateju, jedna Hananejka moli Hrista da joj oslobodi kćer od demona, a on joj kaže: „Nije dobro uzeti hleb od dece i bacati psima“ (Matej 15: 26), ali uverivši se da je njena vera iskrena, Hristos joj ipak pomaže. Sličnu priču pripoveda i Marko, s tim što Hrista za pomoć moli Arapkinja, „neznaboškinja.“ Hristos joj upućuje isti komentar kao i Hananejki, ali vrlo je važan njen odgovor: „Da, Gospode, ali i psi ispod trpeze jedu od mrva detinjih“ (Marko 7: 28). Hristos shvata da, ako želi da ostane veran vrhovnoj zapovesti „ljubi bližnjeg svog“, mora da joj pomogne, jer čak i „psi“ zaslužuju spasenje. Prema Timotiju Blekburnu, u romanu se mogu naći aluzije upravo na ovu epizodu, jer se Petko kao pas prostire pred Krusoom i stavlja njegovu nogu na svoju glavu, dok jednom prilikom sebe eksplicitno naziva „ružnim psom“<sup>85</sup> (Blackburn 1985: 362–363). Shvativši sebe kao Božjeg izabranika, Kruso veruje da ima moralnu obavezu da iskoreni neznabožje i na taj način spasi „divljake“.

S tim u vezi, možemo reći da se kao treća značajna dihotomija u romanu javlja dihotomija hrišćanin/nehrišćanin. Kada, na primer, Kruso u prvom delu trilogije upita Španca kome je spasao život ko je, Španac na latinskom odgovara: „*hrišćanin*“ (Defo 2002: 260, kurziv pridodat), a *Dalje avanture Robinzona Krusoa* u tolikoj meri bave se preobraćanjem da su navele jednog čitaoca na opasku da je Kruso prerastao u neku vrstu „hrišćanskog religioznog fanatika“<sup>86</sup>. Javlja se, takođe, lik katoličkog misionara, koji prekoreva Krusoa što je dopustio žiteljima kolonije na ostrvu da žive bezbožnički. Kako crkva ne dozvoljava preljubništvo, misionar najpre insistira da stanovnici legalno stupe u brak sa paganama koje su dobili na poklon od kanibala. Takođe, prema njegovom verovanju, to što paganke nisu prevedene u hrišćanstvo predstavlja „neopravdiv

<sup>85</sup> „ugly dog”.

<sup>86</sup> „a Christian religious fanatic”. Komentar se može pronaći na sledećoj internet adresi:

<[http://www.goodreads.com/book/show/849788.The\\_Farther\\_Adventures\\_of\\_Robinson\\_Crusoe](http://www.goodreads.com/book/show/849788.The_Farther_Adventures_of_Robinson_Crusoe)>

previd<sup>87</sup> (Defoe 2000: 96) s Krusoove strane. U istom razgovoru, on hvali misionarski rad katoličke crkve, čime Defo opravdava zvanje komentatora svog vremena:

Deviza je, gospodine, koja je već prihvaćena ili bi trebalo da bude prihvaćena od strane svih hrišćana, kojoj god crkvi ili tobožnjoj crkvi pripadali, da hrišćansko učenje mora da se propagira na sve moguće načine i u svakoj prilici. Na osnovu ovog principa naša crkva šalje misionare u Persiju, Indiju i Kinu; a naše sveštenstvo, čak i ono višeg reda, voljno odlazi na najriskantnija putovanja i u najopasnije krajeve među ubice i varvare, da ih pouči o istinskom Bogu i prevede pod okrilje hrišćanske vere.<sup>88</sup> (Defoe 2000: 97)

Kruso pokorno prima kritiku – sloboda verskog opredeljenja nije moguća u kolonizaciji. Ironično, hrišćanstvo su često širili ljudi ne baš visokih moralnih standarda. U *Daljim avanturama Robinzona Krusoa* primer za to je Englez Vil Etkins, nitkov i lenjivac. Sa još dvojicom sunarodnika, Etkins je želeo da postane poglavar kolonije, tražio rentu od drugih žitelja, spalio im kuće i teško ranio vlastitog slugu Indijanaca koji nije razumeo njegove naredbe. Autor, međutim, rehabilituje ovaj lik; Etkins se na kraju kaje zbog svojih zlodela. Verovatno je i kod Etkinsa Defo pratio isti šablon greha, pokajanja i konverzije kao u slučaju protagoniste, mada, mora se priznati, mnogo manje uverljivo. U svakom slučaju, Etkins pokušava da „spase“ dušu svoje supruge (paganke) učeći je o otkrovenju. Prisutne su paralele sa Petkovim preobraćanjem. Slično Petku, Etkinsonova žena postavlja logična pitanja na koja Etkins nema odgovor, ali još bitnije, oboje nude verziju društvenih praksi Indijanaca koje odstupaju od stereotipnih. Petko tvrdi da karipski narodi ne jedu ljude nasumice, već samo neprijateljske zarobljenike, dok ona otkriva da, suprotno verovanju Evropljana, Indijanci ne praktikuju sklapanje incestoidnih brakova (Defo 2002: 247; Defoe 2000: 111). Etkins će biti podjednako uspešan kao Kruso, pa će se Indijanka krstiti i postati „Meri“ [Mary] (Defoe 2000: 117).

<sup>87</sup> “unaccountable neglect”.

<sup>88</sup> “It is a maxim, sir, that is or ought to be received among all Christians, of what church or pretended church soever, that the Christian knowledge ought to be propagated by all possible means and on all possible occasions. It is on this principle that our Church sends missionaries into Persia, India, and China; and that our clergy, even of the superior sort, willingly engage in the most hazardous voyages, and the most dangerous residence amongst murderers and barbarians, to teach them the knowledge of the true God, and to bring them over to embrace the Christian faith.”

Autor joj nikada ne pominje pravo ime jer, kao što je navedeno u uvodu rada, identitet ‘drugog’ biva oblikovan od strane ‘Drugog’.

Dok se razlike između Evropljana i „divljaka“ održavaju rigidnim, to ne važi za međusobne kontakte između predstavnika evropskih naroda. Osim sličnog stila odevanja, upotrebe vatrenog oružja i prekomorskih brodova, Evropljane povezuju i čine relativno ravnopravnim hrišćanska religija i boja kože. Katolički misionar, tako, u dugoj uvertiri pomenutog dijaloga sa Defoovim protagonistom, u kome ukazuje na manjkavosti Krusoove kolonije u verskom pogledu, otvoreno kaže da, uprkos razmiricama između katolika i protestanata u Evropi, u ovom konkretnom slučaju – dakle, u kolonijalnom kontekstu – oni moraju da delaju ujedinjeno (Defoe 2000: 93–94). Na ovaj način, insistiranjem na sličnosti kolonizatora različitih nacionalnosti, *Robinzon Kruso* podvlači važnost njihovog jedinstva u odnosu na kolonijalnog ‘drugog’. S druge strane, u skladu sa napomenom da je u 17. veku rasa bila „koncept u nastajanju“, boja kože, kao jedna od krucijalnih rasnih karakteristika, postaje sve značajnija. U tom pogledu ilustrativne su epizode sa dolascima kanibala na Krusoovo ostrvo. U tim prilikama, razmišljajući o posetiocima, Kruso osciluje između dva ekstrema: ponekad iz gneva želi da „zakolje[m] dvadeset-trideset ljudoždera“ (Defo 2002: 189), a zatim se, bolje promislivši, odluči za „politiku nemešanja“<sup>89</sup> (Hulme 1986: 199). Kanibali mu nisu konkretno učinili ništa nažao, te bi se u slučaju da prolije krv po surovosti izjednačio sa Špancima na Novom kontinentu:

Time bih opravdao divljačko postupanje Španaca u Americi, gde su uništili milione urođenika, koji, iako behu idolopoklonici i divljaci i imadahu krvave i divljačke obrede u svojim običajima, kao što je žrtvovanje ljudskog tela idolima, ipak su, u odnosu na Špance, bili sasvim nevini. O tome istrebljenju urođenika govori se u ovom času sa krajnjim gnušanjem čak i u samoj Španiji i u svima drugim hrišćanskim zemljama, samo kao o pokolju i krvožednoj svireposti, *koja se ne može opravdati ni pred Bogom ni pred ljudima*. (Defo 2002: 191, kurziv pridodat)

<sup>89</sup> “policy of non-intervention”.

Medoks (Maddox) primećuje da su Španci postavljeni kao neka vrsta „tampon zone“<sup>90</sup> (prema Hulme 1986: 200) između protagoniste i kanibala, ali će pokolj koji će on uskoro napraviti posvedočiti da su posredi samo „šuplje pretenzije [kolonizatora] ka ‘civilizovanom’ ponašanju“<sup>91</sup> (Hulme 1986: 195). Videvši da je jedan od zarobljenika ljudoždera *belac*, Kruso više nije u stanju da se suzdržava: „‘Onda pali’, velim ja, ‘*u ime Boga!*’“ (Defoe 2002: 259, kurziv pridodat) Kako je žrtva „jedan od NAS“, masakr nad kolonijalnim ‘drugim’ je, uprkos onome što je ranije rekao, za Krusoa opravdan. Njegovo (zlo)delo ima paralelu u *Daljim avanturama Robinzona Krusoa*. Epizoda je smeštena na Madagaskar i predstavlja klasičan susret kolonizatora i rasnog ‘drugog’. Suprotno Krusoovim predrasudama, Madagaskarci su se u početku odnosili prema Evropljanima „veoma ljubazno“<sup>92</sup> (Defoe 2000: 137). Proglašeno je primirje i trgovina se odvijala bez problema sve dok jedan od članova posade Krusoovog broda nije napastvovao urođenicu, na šta su njeni sunarodnici odgovorili vatrom. Evropljani su spremili odmazdu, pri čemu je, po Krusoovom priznanju, njihov glavni cilj bila pljačka (Defoe 2000: 142). Videvši, međutim, da su urođenici ubili belca napasnika, spalili su čitavo jedno selo i pobili oko sto pedeset duša, uključujući žene i decu (Defoe 2000: 149), iz čega možemo zaključiti da, što je koncept rase postajao značajniji u odnosu ‘drugi’/‘Drugi’ (ne zaboravimo da se nastavak odvija na prelasku u 18. vek), to je i broj žrtava eksponencijalno rastao.

Džejms Džojls opisao je roman *Robinzon Kruso* kao „proročanstvo o imperiji“<sup>93</sup> (prema Ellis 1969: 15): „Ko god pročita ovu jednostavnu, dirljivu knjigu u svetlu istorije koja je usledila, ne može a da ne padne pod njene proročke čini“<sup>94</sup> (Ellis 1969: 15). Gotovo svi elementi kolonijalne istorije – teritorijalni imperijalizam, posesivnost i etnocentrizam kolonizatora, robovanje predrasudama, prozelitizam, genocid nad kolonijalnim ‘drugim’ – mogu se pronaći u Defoovim romanima koje smo na ovom mestu analizirali. Time smo potvrdili hipotezu da je geopolitička stvarnost našla svoj odraz u književnosti, što ćemo pokušati da učinimo i u narednom poglavlju, kroz

<sup>90</sup> “buffer zone”.

<sup>91</sup> “the hollow pretensions to ‘civilized’ behavior”.

<sup>92</sup> “very civilly”.

<sup>93</sup> “a prophecy of empire”.

<sup>94</sup> “Whoever rereads this simple, moving book in the light of subsequent history cannot help but fall under its prophetic spell.”



interpretaciju romana *Iščekujući varvare* Dž. M. Kucija, sa tom razlikom što će se u centru našeg interesovanja naći pitanje etičnosti kolonizatora.

### 2. 3. *Iščekujući varvare*

„*Ne postoji nijedan dokument o civilizaciji koji nije u isto vreme i dokument o varvarstvu.*“ (Benjamin)

Varvarstvo i civilizacija čine ključnu dihotomiju postkolonijalne teorije. Njihov odnos, kako je to još Herodot uočio, može se shvatiti kao odnos lika i odraza u ogledalu, te varvarstvo predstavlja izvornu sliku civilizacije, njenu suprotnost (prema Babić 2008: 65). Dihotomija je ustanovljena u antici, a kovanje reči „varvarin“ pripisuje se Homeru, koji je tako nazivao žitelje Male Azije koji su se borili na strani Grčke. Pretpostavlja se da reč ima onomatopejsko poreklo (imitirala je nerazumljiv govor stranaca), što znači da, barem u periodu nastanka, nije podrazumevala biološki već *lingvistički* identitet. Konotaciju divljaštva i okrutnosti dobila je mnogo kasnije, sa prodiranjem germanskih plemena na teritoriju rimskog carstva (Kristeva 1991: 51).

Iako su grčki polisi međusobno neprestano ratovali, nikada se nije dovođila u pitanje činjenica da je reč o jednom narodu. Štaviše, smatralo se da su Heleni nosioci civilizacije, dok su svi ostali narodi varvari (ogromne razlike među „varvarima“ su zanemarivane). Koje su, konkretno, karakteristike varvarskog ‘drugog’? Zaokruženu listu nije moguće pružiti, te ćemo navesti samo najupečatljivije odlike. Varvari, pre svega, ne znaju za stid, pa se, kako tvrdi Herodot, sparuju javno poput životinja (prema Todorov 2010: 32). Ne poštuju nikakve zabrane u odnosu sa srodnicima, zbog čega često počine incest (supruga Vila Etkinsa u *Daljim avanturama Robinzona Krusoa* pokazala je da je ovo u najvećem broju slučajeva zabluda). Robuju tiraniji u neuređenom društvu, ratuju divlje i nasilno, ne gledajući neprijatelje kao ljudska bića, već ih ponekad jedu kao životinje. Rečju, suprotno civilizaciji, varvarstvo je „na strani haosa“ (Todorov 2010: 32, 31–33).

U 18. veku, Zapadna Evropa izgradila je identitet preuzimajući estetske i etičke kriterijume stare Grčke, *maštom* kolonizujući klasičnu baštinu. Proglasila se naslednicom antičke civilizacije, insistirajući da se formiranjem kolonija na Mediteranu i Crnom moru grčka kultura proširila, a kasnije i prenela, na unutrašnjost kontinenta (Babić 2008: 37). Kreirala je manihejsku sliku sveta, predstavljajući se kao civilizacijski centar, dok je sve ostalo margina naseljena varvarima. Pri tome, u prvoj polovini veka,

zahvaljujući prosvetiteljskoj veri u humanost, mogu se pronaći primeri pozitivnog stava prema takozvanim „primitivnim“ narodima. Žan Žak Ruso, recimo, konstruisao je ideju o „plemenitom divljaku“<sup>95</sup>, koji živi moralno, nevino i kao „jednak među jednakima“ (prema Mos 2005: 33). Zbog učestalih kontakata sa varvarima, pak, idealizaciju je smenio neprijateljski stav, a kolonizacija je podstakla pojavu ideje o superiornosti Evropljana. „Varvarin“ sada postaje generički pojam kojim se označavaju svi ‘drugi’ i koji potpomaže izgradnju identiteta civilizovanog subjekta (civilizovan subjekt = onaj koji nije varvarin). Ispitivačko oko postkolonijalnih teoretičara, međutim, primetilo je određene nedoslednosti – s obzirom na izvesne krajnje „varvarske“ prakse takozvanih civilizatora, ostaje nejasno: ko je varvarin, a ko civilizator?

U romanu *Iščekujući varvare*, Dž. M. Kuci bavi se upravo ovom tematikom. Njegov protagonist, neimenovani sudija, uočio je fluidnost granica između ova dva koncepta. Zbliživši se sa varvarkom i došavši u konflikt sa okrutnim zvaničnicima Carevine, sudija je zaključio da se u svakom civilizatoru krije varvarin. Da li se kod glavnog lika u romanu rađa krivica zbog nepravdi nanetih varvarima, i šire, može li civilizator biti moralan u kontekstu kolonizacije, to su pitanja na koja će ovo poglavlje pokušati da odgovori.

Vreme i mesto radnje romana *Iščekujući varvare* nisu određeni. Radnja je smeštena u koloniju nepoznate Carevine, tačnije jedan omanji grad kojim upravlja sudija, ujedno i pripovedač romana. Iako je moguće povući izvesne paralele sa Južnoafričkom Republikom<sup>96</sup>, domovinom autora, to verovatno nije bila njegova prvobitna zamisao, s obzirom na činjenicu da svesno izostavlja određeni član ispred imena Carevine [Empire] (Head 1997: 72). Na ovaj način, otvara se mogućnost da se roman tumači kao alegorija kolonijalizma uopšte.

Na početku romana, protagonist opisuje sebe kao sitnog činovnika koji želi da gradom upravlja mirno, bez trzavica ili upotrebe sile. On nije heroj, niti to teži da bude:

Ja sam provincijski načelnik, odgovorni činovnik u službi Carevine,  
odslužujem svoje dane na ovoj lenjoj granici i čekam penziju. Skupljam

<sup>95</sup> “noble savage”.

<sup>96</sup> V. Urquhart, T. (2006). Truth, Reconciliation and the Restoration of the State: Coetzee’s *Waiting for the Barbarians*. *Twentieth-Century Literature* 52 (1): 1–21.

desetke i poreze, upravljam opštinskom zemljom, staram se da garnizon bude snabdeven, nadzirem mlađe oficire koji su jedini oficiri što ih ovde imamo, pazim na trgovinu, predsedavam sudom dvaput sedmično. U preostalo vreme posmatram sunce kako izlazi i zalazi, jedem i spavam i zadovoljan sam. (Kuci 2004: 14)

Dešavanja u koloniji, međutim, neće se odvijati u skladu sa sudijinim željama. Nakon glasina o „nemirima među varvarima“ (Kuci 2004: 14), u posetu stiže pukovnik Džol iz Državne bezbednosti, te pozicija spokoja i lenje uljuljkanosti postepeno prerasta u poziciju sumnje, nesigurnosti i krivice. Sudijin odnos i prema Carevini i prema varvarima je ambivalentan – on ne pripada u potpunosti ni jednima ni drugima. U koloniji, sudija je autsajder, „Okcident ubačen *unutar* Orijenta“<sup>97</sup> (Poyner 2009: 55), ali ne sasvim, jer saraduje i koegzistira sa varvarima i fizički i mentalno je udaljen od Carevine. Već u prvom dijalogu sa Džolom, sudija manifestuje model ponašanja kog će se pridržavati u budućnosti – prećutkivanje. „Ne razgovaramo o tome zašto je došao“ (Kuci 2004: 7), tek usput primećuje sudija, što je uvek rećitije od reči. Gordana Đerić, etnolog i antropolog, tvrdi da se prećutkivanje najčešće javlja „iz straha, budući da se kos[i] sa ideološkom korektnošću određenog perioda“ (Đerić 2008: 66), a ovde se upravo o tome radi: sudija odlaže suočavanje sa Džolom jer intuitivno zna da se Carevina, otelovljena u ovom strogom službeniku, ne može slagati sa njegovim upravljačkim praksama.

Prva neregularnost koju Džol uočava je to da sudija nema prostor za zatvorenike – pretvorio ga je u žitnicu. U razgovoru s varvarima, zatim, sudija izražava zabrinutost za njihovo fizičko zdravlje, a Džol se drži na distanci, te sudija zaključuje: „Pred zatvorenicima, izgleda, treba održavati izvesnu fasadu“ (Kuci 2004: 9). Da bi opravdao saosećanje prema varvarima, sudija se poziva na dotadašnja iskustva sa njima:

Slučajnost: da je sve bilo u redu, ne bismo vam mogli pokazati nikakve varvare. Ta nazovi razbojništva nisu bogzna šta. Ukradu pokoju ovcu, ili odvoje tovarno grlo od transporta. Ponekad im uzvratimo istom

<sup>97</sup> “the Occident [is] inserted *within* the Orient”.

merom. Uglavnom su to ubogi pripadnici plemenskog naroda koji sa sopstvenim majušnim stadima žive uz reku. (Kuci 2004: 10)

Uprkos svemu, Džol izlaže varvare torturi, zbog čega sudija pribegava još jednoj metodi kojoj je sklon, poricanju. „Vrištanje za koje su ljudi kasnije tvrdili da se čulo *ja uopšte ne čujem*“ (Kuci 2004: 10, kurziv pridodat), tvrdi on. Međutim, svakako nesvesno, ovom izjavom otkriva dve stvari. Prvo, on *prećutkuje* da se o datim mučenjima morao raspitivati kod svojih sugrađana, i drugo, odabir sadašnjeg vremena umesto prošlog, „ja uopšte ne čujem“ umesto „ja uopšte nisam čuo“, svedoči o dubini utiska koji je ovaj slučaj ostavio na njega – on sve i dalje akutno oseća. Tako, čak i ako krici bola nisu dosegli do njegovih ušiju, što ovakva formulacija čini malo verovatnim, sudija ih reprodukuje i čuje u svom umu.

Iako se trudi da „gleda svoja posla“ (Kuci 2004: 10), griža savesti sudiji ne dozvoljava da to učini. On ispituje Džola u vezi sa praksom torture. Konkretno, sudiju zanima kako Džol prepoznaje da li ispitanik govori istinu i uočava da islednik, u tom smislu, ima veliku odgovornost. Opet prećutno, sudija prebacuje Džolu što je nasilnim metodama ispitivanja uprljao ruke, ističući time vlastitu moralnu superiornost. Džol mu odgovara da postoji „izvestan ton [...] u glasu čoveka koji govori istinu“, a do njega se dolazi „pritiskom“ (Kuci 2004: 11). Celokupan jezik varvara Džol svodi na taj jedan ton, ton istine, odnosno ton bola, što Dominik Hed naziva primerom „lingvističkog imperijalizma“<sup>98</sup> (Head 1997: 82). Mnogo kasnije u romanu, i sam izložen torturi, sudija će ispuštati slične krike, koje će kolonizatori ismevati kao „varvarski jezik“ (Kuci 2004: 131). Pošto je doveo u pitanje moralnu poziciju kolonijalizma, sudija će biti izjednačen sa neprijateljem, sa varvarskim ‘drugim’. Piščeva ironija, međutim, krije se u činjenici da jezik varvara nije samo jezik bola, potlačenih, već, prema samom Džolu, i *jezik istine* (Head 1997: 82).

Da imperijalizam koristi jezik u svrhe opravdanja sopstvenog postojanja, ali i prikrivanja manje prihvatljivih ili nedozvoljenih praksi, opšte je mesto postkolonijalne teorije. Kuci to majstorski prenosi u književnost. Izveštaj koji Džol podnosi sudiji, kao upravitelju, protkan je lingvističkim pokušajima da se prikrije odgovornost:

<sup>98</sup> “linguistic imperialism”.

Tokom ispitivanja, protivrečnosti u zatvorenikovom svedočenju postale su očigledne. Suočen sa tim protivrečnostima, zatvorenik se razjario i napao islednika. Došlo je do gušanja tokom kog je zatvorenik iz sve snage udario u zid. Napori da se zatvorenik vrati u život bili su neuspešni. (Kuci 2004: 12)

Po sistemskoj funkcionalnoj lingvistici Freda Halideja (Halliday), gramatika nekog jezika može biti oblikovana njegovim sociološkim funkcijama. Analitičari diskursa uočili su mnoge mehanizme korišćene u te svrhe, uključujući i upotrebu pasivne konstrukcije, kojoj pribegava Džol u izveštaju. Pasivna konstrukcija „utiče na utisak o tome ko je akter a ko žrtva u određenom uzajamnom delovanju“ ili potpuno izostavlja aktera, subjekt, te se čini da se nešto događa „samo od sebe“ (Kolsto 2008: 28–29). Ova funkcija pasivnog oblika savršeno odgovara Džolu: izveštaj je sastavljen tako da granica između mučitelja i žrtve nije jasna (ili pak teži da Džola prikaže kao žrtvu), kao i da prikrije Džolov doprinos smrti varvarina.

Ispitivanje varvara sprovedeno je iz predostrožnosti. Sudija zapaža da gradom kruže priče da se varvari grupišu, učestalije krađu stoku, pa čak i pucaju na zvaničnike Carevine. Širenje nepotvrđenih glasina jedna je od osnovnih strategija kolonijalizma, a cilj joj je „izumevanje neprijatelja“ (Jusić 2008: 58). Ako ‘drugi’ ne postoji, potrebno ga je izmisliti, jer polarizacija na NAS i NJIH doprinosi kompaktnosti, a na duže staze, i opstanku kolonijalnog društva. Sudija je dovoljno pronicljiv da shvati kako ovaj mehanizam funkcioniše:

Od tih nemira ja lično nisam video ništa. Onako, za sebe, zapazio sam da svako pokolenje jedanput, neizostavno, stiže nalet histerije zbog varvara. Nema žene koja živi uz granicu a da nije sanjala tamnu varvarsku ruku kako se pomalja ispod postelje i grabi je za gležanj, ni muškarca koji sebe nije plašio slikom varvara koji terevenče u njegovom domu lomeći tanjire, paleći zavese, siljući mu kćeri. Svi su ti snovi posledica prekomerne dokonosti. Pokažite mi varvarsku vojsku pa ću poverovati. (Kuci 2004: 14)

Kuci na ovom mestu prodire u domen nesvesnog kolonizatora, uočavajući da on ima ambivalentan odnos prema varvarskom ‘drugom’, koji ga istovremeno i plaši i privlači. Pri tom, jasno je da se Kuci oslanja na zapažanja koja je Franc Fanon izneo u studiji *Crna koža, bele maske*. Prema Fanonu, sam kontakt sa osobom tamne kože dovoljan je da belca učini anksioznim. Belac veruje da je kod tamnopotog čoveka sve „na nivou genitalija“<sup>99</sup> (Fanon 2008: 122) i da je on seksualno nezasićen i perverz. Ovo je rezultat delovanja ega, zaključuje Fanon, koji brani sam sebe: „U suštini, zar nije ovaj *strah* od silovanja sam po sebi poziv na silovanje?“<sup>100</sup> (Fanon 2008: 120) Kuci je ovu ideju obukao u literarno ruho. Kao što je Džejn Pajner primetila, izbor glagola „sanjati“ nije slučajna i pruža dvostruku interpretaciju: strah od varvara prouzrokuje košmarne snove o silovanju, ali, takođe, te žene „sanjaju“, „žude za“ seksualnim kontaktom sa varvarima (Poyner 2009: 55).

Sudija se prema varvarima ponaša paternalistički. U poseti mučenom dečaku, on shvata da nije ništa „bolji od majke koja teši dete između dva očeva nastupa jarosti“ (Kuci 2004: 12). Dečak je prema njemu jednako nepoverljiv kao prema Džolu, jer im je cilj isti, samo se metode razlikuju. Dok Džol koristi grub jezik fizičkog zlostavljanja, sudija je slatkorečiv, a obojica su otelovljenje jedne iste Carevine: „Nije mi promaklo da ispitivač može nositi dve maske [...]“ (Kuci 2004: 13). Sada prvi put sudija upoređuje sebe sa Džolom, te postaje svestan vlastitog licemerja – tačno je da Džol vrši torturu, ali on mu pruža gostoprimstvo i ne mrda prstom da ga spreči. Ova realizacija postepeno će izazvati moralnu krivicu u sudiji – on „nije želeo da bude[m] uvučen u ovo“ (Kuci 2004: 13).

Kao što smo ranije zapazili, sudija gaji ambivalentna osećanja kako prema varvarstvu tako i prema civilizaciji. On sažaljeva zatočene varvare, ali ih se istovremeno i gnuša. Zarobljene ribare naziva „divljacima“, a njihove navike „prostodušnim“ i „besramnim“ (Kuci 2004: 24). Što varvari duže borave u gradu, to su im građani manje naklonjeni: naposljetku se varvarima hrana baca „kao da su doista životinje“ (Kuci 2004: 24). Slične opaske sudija će napraviti u nekoliko navrata; dok varvari jedu, stanovnici grada ih gledaju „kao da su neke retke životinje“, dok ih, nešto kasnije, „kao stoku“ sateruju u ugao dvorišta (Kuci 2004: 24, 30). Obraćajući se mladoj varvarki, koju je doveo u svoju kuću, sudija će izjaviti: „Ljudi će pričati da u svojim odajama držim dve

<sup>99</sup> “on the genital level”.

<sup>100</sup> “Basically, does this *fear* of rape not itself cry out for rape?”

divlje životinje, lisicu i devojku“ (Kuci 2004: 40). Jezik zoologije, poput onog u *Buri*, otkriva da je i sudija usvojio predrasude o inferiornosti ‘drugih’, te da ih, tipično za imperijalističku ideologiju, dehumanizuje. Proces moralnog sazrevanja protagoniste tek je u početnom stadijumu, te je on još uvek daleko od onog stepena humanosti koji će ga krajem romana navesti da uzvikne: „Pogledajte ove *ljude!*“ (Kuci 2004: 116, kurziv pridodat)

Na početku romana, sudijin svet je polarizovan, a granica između civilizacije i varvarstva relativno jasno povučena. On negoduje zbog prisustva ribara u gradu, jer ne želi „soj prosjaka na grbači“ (Kuci 2004: 25). Varvari su za njega smetnja, prljave dangube. Logikom „načelnog pripisivanja“ (Kolsto 2008: 24), sudija briše razlike među varvarima, ukalupljuje ih u vlastito viđenje drugosti, drugosti suprotne civilizaciji, marginalizujući sve što je kod njih pozitivno. Međutim, dolazak pukovnika Džola i Mendela, specijalca iz Trećeg biroa Državne bezbednosti, narušice granicu civilizacija/varvarstvo. Brutalnošću i surovošću, njih dvojica će poljuljati sudijinu veru u ispravnost režima koji je jednim delom usmeren ka izvrtanju tradicionalnih uloga civilizatora i varvarina: „Tamo gde civilizacija nameće kvarenje varvarskih vrlina i stvaranje jednog podređenog naroda, protivnik sam civilizacije, zaključio sam; a na toj odluci utemeljio sam i svoju upravu“ (Kuci 2004: 44).

U prvom trenutku, više no varvare, sudija sažaljeva samog sebe, jer je Džolov dolazak narušio jednoličnost svakodnevice u gradu: „Radost je iščilela iz mog života“ (Kuci 2004: 28). Suočen sa prizorima zlostavljanja, pak, sudija prevazilazi sebičnost i počinje da se identifikuje sa ‘drugim’. Svestan, kao što smo pokazali, da ga ćutnja čini Džolovim saučesnikom, sudija oseća stid i gađenje prema samom sebi: „[...] ovom prilikom, međutim, ne mogu poreći da se, kad se svega setim, gadim sebe“ (Kuci 2004: 29). Stoga je njegova prva reakcija poricanje, gušenje griže savesti pokušajem da ukloni fizičke dokaze torture: „Iz mračne odaje tupo zure zarobljenici. ‘Ulazite unutra i počistite tu odaju!’ vičem. ‘Hoću da sve bude čisto! Vode i sapuna! Hoću da *sve bude kao pre!*’“ (Kuci 2004: 30, kurziv pridodat) Čišćenje vodom lajtmotivski se ponavlja u romanu, ali ono ne smiruje savest jer, posredno učestvujući u zločinima počinjenim u gradu, sudija više ne može da se vrati u pređašnje stanje spokojnog neznanja.

Obred čišćenja ključan je za razumevanje sudijinog odnosa sa već pomenutom varvarkom. Suštinsko pitanje u tom smislu jeste koji su sudijini motivi za život sa njom.



Kako sam priznaje, oni nisu stopostotno moralni, već je reč o svojevrsnoj mešavini motiva. S jedne strane, sudija želi „da joj bude[m] otac“ (Kuci 2004: 89), da ublaži bol nanet torturom, dok se s druge strane kriju neke „sumnjivije pobude“ (Kuci 2004: 89). Tu spadaju žudnja za telom egzotičnog ‘drugog’ (toga je svesna i devojka: „Ona shvata šta nudim“ (Kuci 2004: 32)), kao i želja da se uz devojčinu pomoć oslobodi griže savesti. Iako ga devojka privlači, uvek kad je sa njom sudija je neobično impotentan. Robert Jang, koji je izučavao seksualnost različitih rasa, ukazao je da tamnoputa žena belog muškarca istovremeno i privlači i odbija. Tamnoputost, koja se stereotipno vezuje za neobuzdanu seksualnost i plodnost, beli muškarac nalazi neodoljivom, ali je se, pošto je isto tako atribut „niže“ rase, i gnuša. Takođe, prema Jangu, beli muškarac je u poziciji gospodara, a tamnoputa žena svedena na objekt želje, te ova „hegelijanska struktura dominacije i podređenosti“<sup>101</sup> biva erotizirana (Young 1995: 102, 91). Potrebno je ostaviti otvorenom mogućnost da se sudijina odbojnost, makar u minimalnom stepenu, objasni razlozima koje navodi Jang. Zaista, u pojedinim trenucima sudija varvarku smatra ružnom: „Otkrivam u sebi odbojnost, otpor. [...] Kakva rugoba, kažem sebi. Moja usta obrazuju tu ružnu reč. Iznenaden sam, ali ne opirem se: ona je rugoba, rugoba“ (Kuci 2004: 52–53). Ipak, čini se da sudiju ne muči samo tenisonovski strah da je varvarka sudelovala u nekom „monstruožnom zločinu“; seksualno opštenje sa njom koči *moralnost*. Sudija je svestan da su dve uloge koje on teži da igra u životu varvarke, uloga oca i uloga ljubavnika, sučeljene, i da bi svaki pokušaj da ih pomiri bio krajnje licemeran. Fizički kontakt sa varvarkom sudija zato svodi na ritual kupanja, prilikom kog i sam klone:

Počinjem je prati. Sama podiže jedno pa drugo stopalo. Gnječim i masiram mlitave nožne prste kroz mlečastu sapunicu. Uskoro mi se oči sklapaju, glava pada. Zanos je to, u neku ruku. (Kuci 2004: 35)

Pranje devojčinih nogu, na nesvesnom nivou, predstavlja sudijin pokušaj da spere sa sebe krivicu za pasivno sudelovanje u Džolovom zločinu. Troj Urhart poredi ovaj čin sa dve epizode iz biblijskog teksta. Prva je „Pranje nogu učenicima“ (Jovan 13), u kojoj Hristos za vreme Tajne večere nudi spasenje svojim sledbenicima perući im stopala.

<sup>101</sup> “a Hegelian structure of dominance and servitude”.

Sudijin postupak, tako, može se protumačiti kao želja da bude devojčin zaštitnik, spasitelj koji će joj vratiti čistotu bića uprljanu torturom. Druga epizoda nalazi se u Jevanđelju po Luki, „U domu Simona Fariseja“ (Luka 7), a govori o grešnici koja suzama kvasi Isusova stopala, tražeći oprostaj. U tom smislu, uloge se obrću i spasitelj postaje ne sudija, već varvarka (Urquhart 2006: 12). Prvo tumačenje otkriva sudijin egocentrizam, a drugo sebičluk – želeći da „spase“ devojku, sudija u stvari spasava sebe.

Da bi mogao da oprost sebi, sudiji je neophodno da čuje glas varvarke, autohtonog informatora u romanu, o torturi. Činjenicu da sudija čeka da devojka progovori ne namećući vlastiti glas, Marija Boletsi tumači kao njegovu spremnost da „živi sa razlikom“<sup>102</sup> (Boletsi 2007: 80). Nažalost, roman ne podržava ovakvu interpretaciju. Kada na sudijino insistiranje devojka najzad opiše užase kroz koje je prošla, osećaj krivice ne jenjava, već se pojačava. Na njegovo pitanje: „Šta osećaš prema ljudima koji su ti to napravili?“ (Kuci 2004: 47), koje implicira i pitanje: „Šta osećaš prema meni?“, ona odbija da odgovori, doprinoseći tome da sudijino gađenje prema samom sebi dostigne vrhunac. Ubrzo, on će to gađenje projektovati na devojku. Pasus koji ćemo navesti sledi odmah nakon njihovog razgovora o mučenju:

Ima i drugih trenutaka kada me spopadaju napadi ozlojeđenosti zbog tog mog robovanja obredu mazanja uljem i trljanja, zbog dremljivosti, sunovrata u zaborav. Prestajem da shvatam kakvo sam zadovoljstvo uopšte nalazio u njenom tvrdokornom, ravnodušnom telu, te čak otkrivam kako se u meni javlja zgražavanje. Povlačim se, postajem razdražljiv; devojka mi okreće leđa i spava. (Kuci 2004: 47)

Položaj citiranog pasusa nije nimalo slučajan. Uviđajući blisku povezanost erotike i nasilja, sudija ponovo shvata koliko je sličan Džolu: „Nema ničeg što me povezuje sa mučiteljima, [...]. Moram se jasnije ograditi od pukovnika Džola!“ (Kuci 2004: 50) Otuda zgražavanje nad devojčinim telom, kao i neophodnost da je vrati njenom narodu. Zaista, prvi naredni kontakt sa varvarkom sudija će ostvariti tek u pustinji. Tamo, na „ničijoj zemlji“, sudija će prestati da u njoj vidi ‘drugog’ i smatraće je sebi ravnom:

---

<sup>102</sup> “to live with difference”.

„Čak hvatam sebe kako sam ganut do ponosa: to nije samo starčeva kurva, to je duhovita, privlačna mlada žena!“ (Kuci 2004: 70, kurziv pridodat) Tek tada, za razliku od onog što piše Boletsi, sudija je dovoljno zreo da „živi sa razlikom“ i odrekne se gorepomenutog „hegelijanskog odnosa dominacije i podređenosti.“<sup>103</sup>

Nakon devojčinog odlaska, sudija se menja. Odavno započet proces distanciranja od Carevine završava se tako što se sudija odriče njenih principa i podanika: „Svestan sam izvora svoje veselosti: s mojim savezom sa čuvarima Carevine je gotovo, pobunio sam se, veza je prekinuta, slobodan sam čovek“ (Kuci 2004: 86). Budući da je optužen za izdajničku saradnju sa neprijateljem, sudija u potpunosti izvrće vrednosti opozicije MI/ONI. To prvo postaje jasno kroz jezik: „Tako se kaznena ekspedicija protiv varvara priprema za ratni pohod, time što upropašćuje zemlju, pustoši nam očevinu“ (Kuci 2004: 90, kurziv pridodat). On poistovećuje sebe i druge stalne žitelje kolonije sa varvarskim ‘drugim’, dok ONI sada dobija značenje „Carevina“, to jest njeni podanici-mučitelji. Da se identifikovao sa ugnjetavanim varvarima sudija dokazuje i time što želi da im da glas. Na Džolov zahtev, on se pretvara da čita varvarsko pismo sa drvenih pločica koje je iskopao i čuvao u svom uredu. Teoretičari različito tumače ovaj sudijin čin. Suzan Galager (Gallagher) naziva sudiju „privremenim ocem-tumačem“<sup>104</sup> jezika ugnjetavanih, koji pričom o kolonijalnom nasilju i brutalnosti „rekonstruiše jedan etički red“<sup>105</sup> (prema Urquhart 2006: 4). Ona smatra da žrtve torture progovaraju kroz sudiju, a nemoralnost mučitelja izlazi na videlo. Troj Urhart, suprotno tome, kaže da sudija nije u stanju da istinski shvati varvare, već narativ o njima bazira na vlastitim iskustvima (Urquhart 2006: 7). Rasprava se, u suštini, svodi na čuveno pitanje Gajatri Spivak: „može li subalterni subjekt da govori?“ (Spivak 1988). U istoimenom eseju, ona je na ovo pitanje odgovorila odrično. Pri tom, Spivakova nije želela da kaže da ne postoji način da marginalizovane grupe iskažu otpor, već da se nijedan čin otpora ne dešava odvojeno od dominantnog diskursa koji obezbeđuje jezik i konceptualne kategorije u okviru kojih subalterni subjekt govori. Ona zato upozorava da je dešifrovanje subalternog glasa u nekoj akademskoj instituciji (ili, u ovom slučaju, od strane kolonizatora) vrlo diskutabilno i da se ne sme olako identifikovati sa govorom potčinjenog. Suština subalterniteta, po ovoj teoretičarki,

<sup>103</sup> V. stranicu 52.

<sup>104</sup> “a temporary father-interpreter”.

<sup>105</sup> “reconstructs an ethical order”.

upravo je u njegovoj mobilnosti, u tome što je uvek „negde drugde“<sup>106</sup> (Spivak 2005: 476). U tom smislu, subalterni subjekt ni u ovom romanu ne progovara.

Sudijin neuspeh da varvarima da glas posledica je činjenice da je distanciranjem od Carevine i sam postao subalterni subjekt. Džol ismeva sudijine pretenzije da se žrtvuje za ideale, nazivajući ga „Usamljenim Pravednikom“ (Kuci 2004: 123). U ovom smislu, Džol možda i nije daleko od istine. Sudijini motivi za pobunu, pored saosećanja sa patnjama varvara, jednim delom ostaju sebični – pobuna je pokušaj da sa sebe skine krivicu i zadovolji vlastiti ego. Džol mu saopštava da neće uspeti u svojim namerama: „Želite da u istoriji ostanete zabeleženi kao mučenik, pretpostavljam. Ali, ko će vas upisati u istorijske knjige?“ (Kuci 2004: 123) Ono što će biti upamćeno zavisi od pisane istorije, a sudija nije u poziciji istoričara. Tako, i sudiju sada krasi distinktivno obeležje subalterniteta – neposedovanje glasa, ućutkivanje od strane dominantne klase.

Konačno, ostaje nam pitanje: da li glavni junak u romanu moralno sazreva? Odgovor bi morao biti potvrđan. Mučen grižom savesti (koja je dokaz etičnosti), sudija se distancira od nasilnih praksi kolonijalnog poretka. Vremenom, budući da je i sam postao žrtva torture, on se sve više identifikuje sa varvarima. Od stereotipa o lenjosti i inferiornosti ‘drugog’, sudija dolazi do pozicije humanosti, vrednujući onu zajedničku ljudskost koju svaki čovek, bez obzira na naciju ili rasu, poseduje. On ne može mirno da gleda nehumani tretman varvara:

„Ne s tim!“ [sic], vičem. Čekić leži u prekrštenim pukovnikovim rukama. „Čekićem ne biste udarali ni životinju, ni životinju!“ [...] „Pogledajte!“, vičem. „Mi smo veliko čudo stvaranja! Ali od nekih udaraca to čudesno telo se ne može oporaviti! Kako - !“ Nedostaju mi reči. „Pogledajte ove ljude!“, zaustim ponovo. „Ljude!“ (Kuci 2004: 116, kurziv u originalu)

U studiji *Kolonijalizam i neokolonijalizam* [*Colonialism and Neocolonialism*, 1964], Sartr piše o svrsishodnosti torture. Prema ovom misliocu, tortura je neopravdiva i besmislena – neopravdiva jer se strahom koji je uzrokuje ne može obrazložiti toliko

<sup>106</sup> “being elsewhere”.

nečoveštvo, a besmislena jer pokušava da „iz jednog grla [...] izvuče *svačiju* tajnu“<sup>107</sup> (Sartre 2006: 84). Kao što Kucijev roman pokazuje, tortura se najčešće sprovodi u slučaju *tajnog* neprijatelja, neprijatelja koji kao Godo<sup>108</sup> ili carevinski varvari nikad ne dolaze. Takođe, prema Sartru, u duhu Jaspersove moralne i metafizičke krivice o kojima će kasnije biti reči<sup>109</sup>, pasivni svedok torture moralno je *jednako* kriv kao sam mučitelj – to je upravo poruka koju je sudiji uputila savest.

Sudijina moralnost, ipak, nije bez senke. On se zalaže za humanost prema varvarima, ali iz pogrešnih pobuda – zarad očuvanja vlastitih ideala:

*Pravda*: kada se ta reč jednom izusti, gde će se sve završiti? [...] Lakše je položiti glavu na panj nego braniti pravednu stvar varvara: jer kuda taj argument vodi nego polaganju oružja i otvaranju gradskih kapija ljudima kojima smo preoteli zemlju. Ni stari načelnik, branilac vladavine zakona, na svoj način neprijatelj države, isprebijan i zatvoren, nesalomljivo kreposan, nije imun na probade sumnje. (Kuci 2004: 117, kurziv u originalu)

Sudija se ne bori za rušenje kolonijalnog sistema vraćanjem ‘drugom’ ono što mu pripada, već naprotiv, za očuvanje nekog apstraktnog korpusa pravila „o gospodstvenom ponašanju“ (Kuci 2004: 117) na kojem bi taj isti sistem trebalo da se zasniva.

U zaključku, vraćamo se polaznom pitanju ovog poglavlja: može li civilizator biti moralan u kontekstu kolonizacije? Protagonista romana *Iščekujući varvare* pokazuje da može, ali da je ta moralnost najčešće povezana sa egocentričnim i koristoljubivim pobudama civilizatora i/ili je njihov rezultat. Razmišljajući o vlastitim motivima za odnos sa varvarkom, sudija se pita nije li sve što je činio za nju – pružao joj smeštaj, izdržavao i kupao je – imalo isti uzrok kao i tortura koju je sprovodio Džol: „[...] nisam li, kada sam ležao glavom uz njena stopala, grleći i ljubeći one slomljene gležnjeve, u dnu srca žalio što se ne mogu i sam tako duboko urezati u nju?“ (Kuci 2004: 145)

<sup>107</sup> “to extract from one throat [...] *everyone’s* secret”.

<sup>108</sup> *Waiting for the Barbarians* [*En attendant les barbares*] aluzija je na Beketovu dramu *Čekajući Godoa* [*Waiting for Godot, En attendant Godot*], te bi adekvatniji prevod na srpski jezik bio *Čekajući varvare*.

<sup>109</sup> V. stranicu 66.

Sudija shvata da je u srcu njegovog civilizovanog ponašanja „varvarski“ poriv, potvrđujući tako sentenciju nemačkog mislioca Valtera Benjamina (Benjamin) da „ne postoji nijedan dokument o civilizaciji koji nije u isto vreme i dokument o varvarstvu“. Težnja civilizatora da ostavi trag u životu varvarskog ‘drugog’, nasiljem, seksom, podučavanjem, pretvaranjem u njegovog spasitelja i tako dalje, čini da je iskrena, čista moralnost civilizatora, moralnost *per se*, vrlo malo verovatna.

## **RASNI 'DRUGI'**

### 3. Rasni ‘drugi’

„*Sve je rasa; ne postoji druga istina.*“ (Dizreli)

Ideologija o rasnom ‘drugom’ – rasizam – bazira se na verovanju da je grupa ljudi sa određenim brojem zajedničkih nepromenljivih fizičkih karakteristika, koje su uzročno povezane sa psihološkim i intelektualnim karakteristikama date grupe, inferiorna u odnosu na grupu čiji je pripadnik osoba sa rasističkim tendencijama (Ashcroft et al. 2000: 199). Pri tome, koncept rase prošao je kroz svojevrsnu evoluciju. Značenje koje danas obuhvata – grupa osoba koje poseduju zajednička fizička svojstva – dobio je tek u kasnom 18. veku, dok je pre ovog datuma bivao izjednačavan sa konceptima nacije, kulture, ili jednostavno klase stvari ili ljudi. Veruje se, takođe, da je termin „rasa“ [race] prvi put upotrebljen u engleskom jeziku 1508. godine, u pesmi Vilijama Danbara (Dunbar), i to u poslednjem značenju (Ashcroft et al. 2000: 199). Tek u narednom veku počće kategorizacija ljudi prema fizičkim osobinama, kao što su boja kože, boja kose, oblik glave i tela, a na osnovu kojih će ljudski rod biti podeljen na „niže“ i „više“ rase. Ta podela, prema uverenju rasista, ne može se prevazići, najpre stoga što su navedene fizičke osobine nasledne, te promena društvenih prilika neće uticati na „poboljšanje“ neke rase. U ovom smislu, rasizam (koji su kao ideologiju razvile hrišćanske zemlje) direktno protivreči hrišćanskom učenju o zajedničkom poreklu čovečanstva od istih praroditelja. Istovremeno, tvrdnjom o nepremostivosti razlika između rasa dovodi se do apsurdna ideja „tereta belog čoveka“ (Kiplingov termin) – imperijalistička težnja da se „baklja civilizacije“ unese među „primitivne“ narode. Ako rasni ‘drugi’ nije sposoban za razvoj, čime opravdati zaposedanje njegovih teritorija?

Nemoguće je precizno odrediti istorijski trenutak nastanka rasnog ‘drugog’. Nepobitna je činjenica, međutim, da netrpeljivost između pojedinih grupa ljudi datira iz najranijih dana ljudske istorije. Prema Mirku Barjaktareviću, prizatom srpskom etnologu, prve naznake neprijateljskih osećanja prema strancima mogu se naći još za vreme života u čoporima. U početku, među čoporima je bilo malo međusobnih kontakata. Kako su članovi jednog čopora zajedno živeli i razmnožavali se, prirodno je da su se javile istovetne fizičke odlike. Osim seksualnih veza, na pojavu identičnih



fizičkih karakteristika uticali su geografski i klimatski uslovi u kojima je čopor živeo. Vremenom, čopori su sve više dolazili u međusobni dodir, što je proizvelo potrebu da se objasne razlike u fizičkom izgledu. Pojedine grupe su, tako, počele da veruju da su, za razliku od ostalih, stvorene od ruke nekog višeg bića, a zatim i da se izruguju nepripadnicima grupe. Već tako rano u istoriji, prema Barjaktareviću, naziru se klice onoga što danas obuhvata pojam rasizma (Barjaktarević 1974: 82–83). Njegovu teoriju potvrđuju imena kojima su sebe nazivale pojedine prvobitne ljudske zajednice: jednostavno, to su reči sa značenjem „čovjek“ ili „ljudi“, što implicira da osoba koja ne pripada toj zajednici nije ljudsko biće. Na ovaj način ime su, između ostalih, dobili Eskimi (eskimska reč „Inuik“ znači „čovjek“), pripadnici indijanskog plemena Navaho („Navaho“ – „narod“) (Vlahović 1974: 6), pa čak i Srbi („Serb“ – „ljudi“) (Dvorniković 1990: 286).

Prema istoričaru Fransoi de Fontetu (de Fontette), autoru studije *Rasizam* (1981), u antičkoj Grčkoj i Rimu rasizam nije postojao. Njegov argument glasi da je moguće pronaći primere ksenofobije i neprijateljstva prema predstavnicima drugih kultura, ali da mržnje na rasnoj osnovi nije bilo. On kao primer navodi već pomenutu reč grčkog porekla, „varvarin“, koja se često pogrešno koristila u prilog teoriji da su Grci bili skloni rasizmu. Etimologija otkriva da se ona upotrebljavala za označavanje svih ljudi koji nisu živeli u Heladi, bez obzira na rasnu pripadnost, kao i da nije posedovala savremenu konotaciju divljaštva ili surovosti (Fontet 1997: 21). Ipak, iako pojam rase nije u antici imao isti smisao kao danas, opravdano je tvrditi da se začeci rasističkog razmišljanja nalaze još u robovlasničkom društvu. Tako Aristotel, učitelj Aleksandra Makedonskog, u delu *Politika* pravda pohode svog učenika teorijom o „nižim“ i „višim“ rasama. Prema ovom filozofu, rasno „niži“ narodi stvoreni su da služe „višoj“ rasi (grčkoj aristokratiji):

U ljudskoj vrsti postoje individue isto toliko niže prema drugim koliko je telo prema duši, ili *koliko je stoka prema čoveku*; to su ljudi kod kojih upotreba telesnih moći je ono što se još kao najbolje od njih može izvući [...]. (prema Vlahović 1974: 9, kurziv pridodat)

U robovlasničkom društvu, možemo zaključiti, javljaju se dve ključne tendencije koje će odlikovati rasističke teorije 18. i 19. veka. To su (1) izjednačavanje pripadnika „nižih“ rasa sa životinjama i (2) pravdanje imperijalističkih poduhvata rasnom superiornošću. Obe tendencije predmet su detaljnije obrade u pasusima koji slede.

Prema rečima Džordža Mosa (Mosse), istoričara rasizma, „počeci istorije evropskog rasizma nalaze se u 18. veku“ (Mos 2005: 25). Osamnaesti vek obeležile su prosvetiteljske ideje vladavine razuma, slobode i jednakosti među ljudima. Pogled na svet filozofa ovog doba karakterisali su racionalizam i nepoljuljana vera u moć ljudskog uma: razum je odlika svih ljudi, bez obzira na rasne i druge razlike. U prvoj polovini veka javlja se čak i po koji primer idealizacije „primitivnog“ čoveka, kao što je Rusoova ideja o „plemenitom divljaku“, koju smo ranije pominjali. Međutim, zbog sve učestalijih bliskih kontakata sa „divljacima“, idealizaciju je uskoro smenio neprijateljski stav, a kolonizacija je podstakla ideju o superiornosti Evropljana. Ona se najbolje reflektuje u teoriji o *scala naturae*, aristotelovskoj hijerarhiji bića u prirodi, na kojoj crnac zauzima daleko najniže mesto među ljudima (bilo je i rasprava o tome treba li ga uvrstiti među ljudska bića ili primata). Tvrdilo se, takođe, da se um „primitivnog“ čoveka zaustavio na nekom ranijem stupnju razvoja, te on od „plemenitog divljaka“ postaje „dete koje treba vaspitavati i voditi“ (Mos 2005: 33). Dva ključna principa prosvetiteljstva – neumoljiva vera u moć racija i vraćanje klasicima – bili su ključni za razvoj rasizma. Prvi je doprineo razvoju nauke, a drugi preuzimanju antičkih estetskih kriterijuma, te iako se pojedinačno ne mogu oceniti kao negativni, njihovo kombinovanje pokazalo se pogubnim. U 18. veku, na primer, razvila se antropologija, nauka koja čovekovo mesto u prirodi određuje merenjem i upoređivanjem, a paralelno je preuzet i grčki estetski ideal u odnosu na koji je takvo upoređivanje rasa i naroda vršeno.

Prelazak 18. u 19. vek obeležilo je dotad neviđeno cvetanje teorija rasizma, jer su imperijalistički poduhvati evropskih sila osnažili evrocentrični pogled na svet i poduprli teorije o nejednakosti rasa. Najopsežniji opis ideoloških pristupa konceptu rase u ova dva veka pružio je kolonijalni teoretičar Robert Jang u studiji *Kolonijalna žudnja* [*Colonial Desire*, 1995]. Prema Jangu, odnos među ljudima u 18. veku može se odslikati sintagmom „isti, ali različiti“<sup>110</sup>, dok se u 19. veku taj odnos sveo na „različiti

<sup>110</sup> “the same but different”.

– i takođe različiti, nejednaki<sup>111</sup> (Young 1995: 87). U 18. veku dominirali su prosvetiteljski egalitarizam i univerzalizam, priznavane su i razlike i sličnosti čoveka sa čovekom, sličnosti koje je 19. vek blatantno ignorisao. Kao rezultat, već pomenuta teorija o jedinstvenom poreklu ljudskog roda postaje predmet rasprave devetnaestovekovnih mislilaca. S obzirom na to da su razlike između rasa izrazito upečatljive, nije li moguće da je njihovo poreklo odvojeno? Javljaju se dve struje mislilaca: jedna zastupa monofilizam, to jest ideju o zajedničkom poreklu čovečanstva, a druga polifilizam, verovanje da rase imaju zasebno poreklo (Young 1995: 8). Razlozi zbog kojih je prva struja prevladala višestruki su. Pre svega, polifilizam je direktno pobijao biblijsko Postanje. Zasnivao se na pretpostavci da samo bela rasa potiče od Adama, dok su ostale rase nastale na druge načine. Takođe, protivrečio je Darwinovoj teoriji evolucije, po kojoj su sve vrste bile implicirane u Postanju iako su se tek naknadno pojavile i evoluirale. Konačno, polifilizam nije bio dovoljno privlačan ni stoga što nije podržavao ideju o rasnoj superiornosti (Mos 2005: 54–55). Monofilizam je u ovom potonjem smislu bio mnogo pogodniji. Mislioci ove struje verovali su da sve rase vode poreklo od Adama, a da kletva nad Nojevim unukom Hananom može da objasni inferiornost crnaca. Po Postanju, Noje je imao tri sina – Sima, Hama i Jafeta – a Ham je, odmah se eksplicitno naglašava, „otac Hanancima“ (Post. 9: 18). Bog im je, kao i Adamu, naredio da obrađuju zemlju i množe se. Jednom prilikom, obrađujući vinograd, Noje se napio i otkrio svoju golotinju u šatoru. Ham ga je video i otrčao da kaže svojoj braći. Za razliku od Hama, Sim i Jafet su pokrili oca ne gledajući njegovu sramotu, nakon čega je Noje prokleo Hama i Hamovog sina: „I još reče Noje: blagosloven da je Gospod Bog Simov, a Hanan da mu bude sluga! Bog da raširi Jafeta da živi u šatorima Simovim, a Hanan da im bude sluga!“ (Post.9: 26–27, kurziv pridodat) „Niže“ rase, prema zagovornicima monofilizma, vode poreklo od Hanana, što opravdava njihovo izrabljivanje i porobljavanje. Takođe, emfatično ponavljanje da je Ham „otac Hanancima“ ima za cilj da naglasi njegov promiskuitet, jer se jedino on nije suzdržavao od seksualnih odnosa za vreme Potopa. Taj promiskuitet kasnije će postati stereotipno obeležje crnaca.

Konačno, poslednje pitanje na koje ćemo se u ovom teorijskom delu osvrnuti jeste da li je rasa prirodna ili društvena kategorija. S biološke tačke gledišta, razlike

<sup>111</sup> “different – and also different, unequal”.

među ljudima svakako postoje. Na to ukazuje pisana izjava UNESKO-a 18. jula 1950. godine, koju su sastavili eminentni sociolozi i antropolozi iz celog sveta. Rasa je definisana kao „grupa ili populacija koju odlikuje određena koncentracija [...] naslednih partikula (gena) ili fizičkih karakteristika“<sup>112</sup> (UNESCO 1950: 5) koje nisu ni u kakvom kauzalnom odnosu sa psihološkim i intelektualnim sposobnostima date grupe (setimo se definicije rasizma s početka ovog poglavlja). Međutim, uprkos neporecivim biološkim razlikama među ljudima, sve više preovlađuje verovanje da je rasa socijalna konstrukcija, formirana u svrhe racionalizacije ugnjetavanja određenih društvenih grupa. U prilog konstruktivistima ide i činjenica da niko ne može sa sigurnošću da utvrdi koliko rasa tačno postoji; cifre se kreću od 3 do čak 11 kod nekih antropologa (Arthur 2007: 68). Ideja o hijerarhiji rasa i vezivanje određenih psiholoških odlika za pojedine rase prema mišljenju konstruktivista su izmišljotine, te, iako ne poriču nasledne biološke odlike rasa, smatraju ih krajnje nevažnim. Ista je poruka i izjava UNESKO-a: rasa „[...] nije toliko biološki fenomen koliko socijalni mit“<sup>113</sup> (UNESCO 1950: 8).

Koncept rasnog ‘drugog’ u anglofonoj književnosti detaljnije ćemo ispitivati na primerima tri književna dela – romana *Ujka Tomina koliba* spisateljice Harijet Bičer Stou, *Najplavlje oko* Toni Morison i *Sramota* Dž. M. Kucija.

---

<sup>112</sup> “a group or population characterized by some concentrations [...] of hereditary particles (genes) or physical characters [...]”.

<sup>113</sup> “[...] is not so much a biological phenomenon as a social myth”.

### 3. 1. *Ujka Tomina koliba*

Prema rečima autorke u Predgovoru *Ujka Tominoj kolibi*, cilj kojim se rukovodila pišući roman bio je da „probudi saosećanje i osećanja prema afričkoj rasi“<sup>114</sup> (Stowe 1965: xxvii), čija je egzistencija u robovlasničkom sistemu u SAD bila nesnošljiva. Kako je ropstvo jedna od osnovnih tema ovog romana, pre detaljne analize likova i motiva pružićemo kratku genezu robovlasničkog sistema na američkom tlu.

Ropstvo se najčešće definiše kao sistem prinudnog rada. Postojalo je u mnogim drevnim civilizacijama, ali i većini modernih (postrenesansnih) evropskih zemalja, te se može opravdati stav pojedinih historičara da ne postoji ljudska zajednica „čiji preci u nekom trenutku nisu bili ili robovi ili robovlasnici“<sup>115</sup> (prema Arthur 2007: 90). Engleska reč *slave* („rob“) vodi poreklo od starofrancuske reči iz 13. veka, *esclave*, to jest „Sloven“, jer su Sloveni kroz istoriju često postajali „vlasništvo“ osvajačkih naroda. Frederik Daglas (Douglass), vođa abolicionističkog pokreta u SAD, zato robovlasnika definiše kao osobu „koja ima pravo vlasništva nad drugim čovekom“<sup>116</sup> (prema Arthur 2007: 95).

Uvoz crnačkog roblja iz Afrike u engleske kolonije na Novom kontinentu počeo je 1619. godine, i to u Džejmstaunu u Virđžiniji. Pre ovog datuma, za potrebe obrade ogromnih prostranstava Amerike doseljenici su u svoje gradove dovodili radnike iz evropskih država, najčešće društvene parije, otpadnike ili osuđenike. Međutim, zapošljavanje najamnih radnika [indentured servants] nije se pokazalo produktivnim, jer, nakon što bi im istekao ugovor, oni bi postajali slobodni građani, farmeri, i time konkurencija zemljoposedničkoj eliti. Kao rezultat, severnoameričke kolonije pridružile su se drugim zemljama koje su uveliko trgovale crnačkim stanovništvom. Položaj robova u prvih nekoliko decenija 17. veka bio je daleko bolji nego što će kasnije biti slučaj. S njima je postupano kao sa najamnim radnicima, a pojedinci su čak nakon određenog vremena oslobođani. Ipak, već u drugoj polovini 17. veka, kada je uočena isplativost posedovanja robova, odnos prema rasnom ‘drugom’ drastično se promenio – on biva dehumanizovan i lišen svih ljudskih prava. Postojanje sistema ropstva u Americi može se, dakle, najvećim delom objasniti *ekonomskim* interesima belaca –

<sup>114</sup> “to awaken sympathy and feeling for the African race”.

<sup>115</sup> “no group of people whose ancestors were not at one time slaves or slave holders”.

<sup>116</sup> “who claims and exercises a right of property in the person of a fellow man”.

proizvodnjom plantažnih proizvoda prodavanih na međunarodnom tržištu (duvan, indigo, šećer, pamuk) robovlasnici su počeli enormno da se bogate. Lumba stoga definiše (plantažno) ropstvo kao „oblik kapitalizma, gde rob funkcioniše kao kapital, ili kao imovina“<sup>117</sup> (Loomba 1998: 130).

Osim ekonomskih razloga, trajnosti rasističkog robovlasničkog sistema na američkom tlu doprineli su i religija i težnja za konstruisanjem civilizovanog sopstva (za razliku od necivilizovanog ‘drugog’). Uloga religije bila je dvostruko negativna. Pored rasističkog čitanja Biblije koje smo ranije spomenuli (crna rasa potiče od Hanana), značajnu ulogu odigrao je protestantizam. Protestanti su, videli smo pri analizi romana *Robinzon Kruso*, sebe smatrali Božjim izabranicima čija je dužnost da među divljake i pagane donesu civilizaciju i veru u Hrista. Pored toga, verovali su u vlastitu kulturnu i etičku superiornost u odnosu na sledbenike drugih religija, te da imaju od Boga datu misiju da čuvaju mir, slobodu i poredak u svetu. Ovaj diskurs o izabranom narodu kasnije će dobiti ime „američka izuzetnost“<sup>118</sup>, a sažeto je iskazan u izjavi puritanskog vođe Džona Vintropa (Winthrop) da je Boston „grad na brdu, prema [kome] su upereni pogledi svih ljudi“<sup>119</sup> (prema Nayak, Malone 2009: 264). Takođe, protestantska etika zagovarala je individualizam i želju za napretkom, kako u duhovnom tako i u materijalnom smislu, te je američki sociolog Džo Feagin s pravom zaključio:

Gramzivost i pljačkanje koji prate evropski kolonijalizam i imperijalizam nisu bili devijacije od dominantnog sistema vrednosti buržoazije u nastajanju, već pre deo modela ponašanja podstaknutog religijom, koji je na kraju obuhvatao veći deo zemaljske kugle.<sup>120</sup>  
(Feagin 2000: 73)

Konstruisanje sopstva kao civilizovanog, s druge strane, vršeno je nipodaštavanjem crne rase. Pošto su u odnosu na belce navodno nazadni u svakom pogledu, crnci treba

---

<sup>117</sup> “kind of capitalism, where the slave functions like capital, or like property”.

<sup>118</sup> “American Exceptionalism”.

<sup>119</sup> “a city upon a hill, the eyes of all people are upon us”.

<sup>120</sup> “The acquisitiveness and plunder of European colonialism and imperialism were not deviations from the dominant value system of the emerging bourgeoisie, but rather were part of a religiously reinforced pattern of behavior that eventually encompassed most of the globe.”

dobrovoljno da im služe, jer je to jedini način da napreduju. Ovde otkrivamo pritajeni paternalizam – crnci su deca, treba ih „vaspitavati i voditi“<sup>121</sup>.

Pri interpretaciji *Ujka Tomine kolibe* naglasak ćemo staviti na psihološke aspekte odnosa prema rasnom ‘drugom’, a kao glavni teorijski osnov za analizu korist ćemo studiju *Pitanje krivice* nemačkog psihijatra i filozofa Karla Jaspersa, objavljenu neposredno nakon Drugog svetskog rata. Jaspers je razlikovao četiri oblika krivice. Na prvo mesto on je stavio *krivičnu odgovornost*, koja je posledica kršenja zakona, a „instanca“ zadužena za ovaj oblik krivice je *sud*. Na drugom mestu je *politička krivica*, koja se vezuje za sve građane neke države, jer su učestvovali u odabiru ili održavanju (barem pasivno) vlasti koja krivo postupala. Sledi *moralna krivica*; „instanca“ za nju odgovorna je *savest*, dok je posledica *unutrašnji proces pokajanja*. Moralno krivi su, prema Jaspersu, oni koji su „olako zatvarali oči pred onim što se događa; ili su dozvolili sebi da budu opijeni ili zavedeni; ili koji su kupljeni povlasticama koje im je to donelo; ili su podlegli strahu“ (Jaspers 1999: 50). *Metafizička krivica*, četvrti pojam krivice, nije realno pojmljiva i predstavlja „pomanjkanje apsolutne solidarnosti sa čovekom kao čovekom“ (Jaspers 1999: 57). Kada god se u svetu počini nepravda prema ljudskom biću, ako ne učini ništa, svaka osoba snosi metafizičku krivicu. U ovom slučaju, „jedina instanca je *Bog*“ (Jaspers 1999: 22, kurziv u originalu). Naš rad istraživaće da li se i u kojoj meri navedeni oblici krivice javljaju u kontaktu sa rasnim ‘drugim’, u kontekstu ropstva u Americi.

Pored psihološke, za tumačenje romana korist ćemo i sociološku metodu, neophodnu stoga što autorka pruža opsežnu i reprezentativnu hroniku života u SAD neposredno pred Građanski rat<sup>122</sup>. Pišući sa pozicije ekstradijegetičkog pripovedača, uz povremene komentare na društvenu situaciju i zbivanja, ona prati migracije svojih junaka iz jedne u drugu zemlju-članicu Unije, tako otkrivajući karakteristike ne samo pojedinačnih država, već američkog društva u celini. Iz ovog razloga je, prema Braunu, većina ranih kritičara interpretirala *Ujka Tominu kolibu* „češće kao socijalni dokument nego kao književno delo“<sup>123</sup> (Brown 1969: 1330).

<sup>121</sup> V. stranicu 61.

<sup>122</sup> Američki građanski rat (1861-1865) vođen je između severnih i južnih američkih država, nakon što je 11 država Juga proglasilo otcepljenje od Unije. Ropstvo, kojeg Jug nije želeo da se odrekne, smatra se jednim od ključnih uzroka sukoba.

<sup>123</sup> “more often as a social document than as literature”.

Prva epizoda romana<sup>124</sup> smeštena je u neimenovani grad u državi Kentaki, a počinje opisom Hejlja, trgovca robovima, i gospodina Šelbija, nekada dobrostojećeg džentlmena. Harijet Bičer Stou je subjektivna u svojim skicama – uz Hejljevo ime namerno izostavlja izraz „gospodin“, ne skrivajući antipatiju prema ovom liku. Hejli je prikazan kao groteskna figura, neprimereno obučena, napirlitana, sa „teškim džepnim satom od zlata“<sup>125</sup> (Stowe 1965: 3) kojim maše tokom dijaloga sa gospodinom Šelbijem. Napadnom spoljašnjošću autorka otkriva Hejljevu moralnu ispraznost, karakterišući ga dvosmislenim epitetom *low* (Stowe 1965: 3) – Hejli je istovremeno čovek niskog porekla, prostak ali i moralno plitka osoba (samo neka od mogućih značenja ovog prideva). Štaviše, on samovoljno otkriva da je nesposoban da oseća moralnu krivicu jer „ima samo onoliko savesti koliko poslovan čovek sebi može da priušti“<sup>126</sup> (Stowe 1965: 4). Prema pripadnicima crne rase poseduje stereotipne stavove, čime otelovljuje prosečnog Amerikanca autorkinog vremena. Hejli veruje da ne postoje poštteni crnci, dok njihovu religioznost ceni samo ako na nekom „artiklu“ [article] (Stowe 1965: 4) zahvaljujući njoj dodatno zaradi. Prema Vintropu Džordanu, stav hrišćana prema religioznosti crnaca bio je paradoksalan. S jedne strane, u Starom zavetu nedvosmisleno je rečeno da svi ljudi imaju zajedničko poreklo (monofilizam), što ukazuje na bliskost dveju rasa, a s druge, neznaboštvo crnaca bilo je ključni argument za održavanje ideje o njihovoj fundamentalnoj različitosti (prema Jordan 2001: 39–40). Tako, otkriva Hejli, „neki ljudi veruju da ne postoje pobožne crnje“<sup>127</sup> (Stowe 1965: 4) – to bi dovelo u pitanje superiornost bele rase kao pravoverne. Inferiorizaciji rasnog ‘drugog’ doprinela je i hrišćanska crkva (kako protestantska tako i katolička denominacija), čije je sveštenstvo tumačilo Sveto pismo u skladu sa interesima belaca, dokazujući „da je Biblija na našoj strani [strani belaca]“<sup>128</sup> (Stowe 1965: 184). Kroz govor jednog od svojih junaka, autorka romana razotkriva dvoličnost ove tendencije:

[...] zamisli da iz nekog razloga cena pamuka opadne jednom zauvek, i da vlasništvo nad robovima postane pogubno za tržište, zar ne misliš da

<sup>124</sup> Roman je objavljivan u nastavcima tokom 1851-1852. godine.

<sup>125</sup> “[he wore] a heavy gold watch-chain”.

<sup>126</sup> “as much conscience as any man in business can afford to keep”.

<sup>127</sup> “some folks don’t believe there is pious niggers”.

<sup>128</sup> “that the Bible was on our side”.



bismo uskoro imali još jednu verziju biblijske doktrine?<sup>129</sup> (Stowe 1965: 186)

Pored inferiorizacije, belci su vršili i opredmećivanje rasnog ‘drugog’. Hejli o Tomu ne razmišlja kao o živom biću, već isključivo kao o kapitalu, robi, procenjujući njegovu težinu, visinu, sposobnosti i eventualnu cenu na tržištu. Takav model ponašanja, međutim, nije odstupanje od norme već ustaljeni šablon – Hejli, ali i ostali kupci, na isti način tretiraju i druge robove na aukciji:

Hejli se progurao do grupe [robova], prišao starcu, otvorio mu usta i pogledao unutra, opipao zube, primorao ga da ustane i da se ispravi, povije kičmu, i izvede razne pokrete da bi pokazao mišiće; a zatim prešao na sledećeg i sproveo ga kroz isti proces. Došavši naposljetku do dečaka, opipao mu je ruke, ispravio šake, pregledao nokte i naterao ga da skoči kako bi pokazao koliko je okretan.<sup>130</sup> (Stowe 1965: 121)

Budući da ih je dehumanizovao, beli čovek razvio je i ubeđenje da crnci nisu u stanju da osećaju u istoj meri kao on, što je predrasuda koju će autorka u romanu neprestano opovrgavati. Želeći da ubedi Šelbija da proda Harija, četvorogodišnjeg sina sluškinje Elize, Hejli ga savetuje da joj kupi „novu haljinu, ili takvu neku sitnicu“<sup>131</sup> (Stowe 1965: 7), što će biti dovoljno da joj ublaži bol zbog gubitka deteta, jer „[t]a stvorenja nisu k’o belci, znate; oni prebole sve, samo ako se pravilno postupi“<sup>132</sup> (Stowe 1965: 7). Ironično, stereotip o crnačkoj bezosećajnosti protivurečan je stereotipu o prenaplašenoj senzualnosti crnaca, kojima, za razliku od bele rase, navodno dominiraju emocije a ne intelekt (Young 1995: 106). Iz ovog je jasno da su belci, u zavisnosti od trenutnih interesa, klizili iz jednog stereotipa u drugi, zanemarujući njihovu

<sup>129</sup> “[...] suppose that something should bring down the price of cotton once and forever, and make the whole slave property a drug in the market, don’t you think we should soon have another version of the Scripture doctrine?”

<sup>130</sup> “Haley here forced his way into the group, walked up to the old man, pulled his mouth open and looked in, felt of his teeth, made him stand and straighten himself, bend his back, and perform various evolutions to show his muscles; and then passed on to the next, and put him through the same trial. Walking up last to the boy, he felt of his arms, straightened his hands, and looked at his fingers, and made him jump, to show his agility.”

<sup>131</sup> “a new gown or some such truck”.

<sup>132</sup> “These critters ain’t like white folks, you know, they get over things, only manage right.”

paradoksalnost. Hejlijevu pretpostavku, međutim, autorka će pobiti kroz epizodni lik crnkinje Lusi. Kradomice, dok je Lusi iščekivala supruga u luci Luivil, Hejli je prodao njenu desetomesečnu bebu za 45 dolara, nakon čega je ona, uprkos Hejlijevim ubeđivanjima, izvršila samoubistvo skočivši u reku (Stowe 1965: 129–134). Taj „Odabrani slučaj legalne trgovine“<sup>133</sup>, kako je autorka nazvala ovu epizodu, nije naveo Hejlja da promeni mišljenje o crncima; smatrao je taj događaj baksuzlukom i upisao Lusino ime „pod zaglavlje *finansijski gubici*“<sup>134</sup> (Stowe 1965: 134).

Prikazavši razgovor nekolicine nepoznatih putnika na brodu kojim Hejli prevozi svoje robove, Harijet Bičer Stou otkriva da neki Amerikanci, naročito pripadnici viših klasa, nisu bili potpuno svesni kroz kakvu patnju crnci prolaze zbog ropstva. Jedna gospođa smatra da je najpotresnija posledica ove institucije razbijanje porodica, ali da se tako nešto, po njenom mišljenju, „ne dešava često“<sup>135</sup> (Stowe 1965: 125). Ovakvo lažno neznanje razotkriva Sartr u studiji *Kolonijalizam i neokolonijalizam*. Lažno neznanje posledica je „straha da vidimo svoje pravo lice. [...] da, nemamo dokaz, pa ne možemo u sve da *verujemo*; ali ni ne tražimo dokaz jer, *uprkos sebi, znamo*“<sup>136</sup> (Sartre 2006: 67). Američko društvo ima kolektivnu odgovornost zbog nedaća svojih žitelja crne puti, poruka je romana; čak i ako nisu neposredno doprineli stradanju robova, svi Amerikanci snose (u značenju koje navodi Jaspers) političku i moralnu krivicu. Zatvaranje očiju pred istinom izjednačava ih Hejljem, što autorka *Ujka Tomine kolibe* eksplicitno kaže:

Ali ko, gospodine, stvara trgovca? Ko je najviše kriv? Prosvećeni, uglađen, inteligentan čovek koji podržava sistem u kome je trgovac neizbežni rezultat, ili jadni trgovac sam? Vi stvarate javno mnjenje koje zahteva njegov zanat, zanat zbog kog postaje razvratan i izopačen, dok ne prestane da oseća sramotu zbog onoga što čini; u čemu ste, onda, bolji od njega?<sup>137</sup> (Stowe 1965: 134)

<sup>133</sup> “Select Incident of Lawful Trade”.

<sup>134</sup> “under the head of *losses*”.

<sup>135</sup> “it don’t occur often”.

<sup>136</sup> “afraid of seeing our true faces naked. [...] yes, we lack the evidence, so we cannot *believe* everything; but we do not seek this evidence because, *in spite of ourselves, we know*”.

<sup>137</sup> “But who, sir, makes the trader? Who is most to blame? The enlightened, cultivated, intelligent man, who supports the system of which the trader is the inevitable result, or the poor trader himself? You make the public statement that calls for his trade, that debauches and depraves him, till he feels no shame in it; and in what are you better than he?”

Isto pitanje možemo postaviti i pri tumačenju lika gospodina Šelbija. Šelbi se oseća moralno nadmoćnim u odnosu na vulgarnog Hejlja, ali i njegova moralnost je ukaljano. Šelbi poštuje Toma zbog pouzdanosti, pobožnosti i razumnosti, ali čini se da više strahuje od reakcije svoje supruge nego što žali zbog gubitka vernog slugu. Dečaka Harija naziva pogrdnim generičkim imenom za crnce, „Džim Krou“<sup>138</sup>, otkrivajući da Hari za njega nema vlastiti identitet, a zatim ga, stilom koji podseća na odnos sa kućnim ljubimcem, poziva da Hejlja i njega uveseli pesmom i imitacijama (Stowe 1965: 5). Moguće je povući izvesne paralele između trgovca i Šelbija: kao i Hejli, Šelbi prodaje odanog slugu za novac, razdvaja majku od deteta, pragmatično razmišlja – „ili oni [Tom i Hari] moraju otići, ili *svi* robovi“<sup>139</sup> (Stowe 1965: 36). Ipak, između ova dva lika ne može se u potpunosti povući znak jednakosti, jer Šelbi oseća *grižu savesti*. Uprkos pokušajima da ubedi sebe da „ima *pravo* da to uradi – da to svi rade“<sup>140</sup> (Stowe 1965: 101), Šelbi, za razliku od Hejlja, zna da je zbog ophođenja prema rasnom ‘drugom’ moralno kriv.

Zaplet *Ujka Tomine kolibe* sadrži dve glavne linije pripovedanja; jedna prati starog roba Toma sve dublje u ponore ropstva, a druga bračni par, Elizu i Džordža, na putu ka slobodi. Kako je naglasila da je cilj romana da „probudi saosećanje“ prema crnoj rasi, autorka je sva tri lika stavila u službu opovrgavanja rasnih stereotipa.

Lik sluškinje Elize, meleskinje vanredne lepote, predvodi u pobijanju predrasuda. Pre svega, Elizina put je „toliko svetla da se ne može poznati da ima crne pretke“<sup>141</sup> (Stowe 1965: 54), što sam koncept rase dovodi do apsurd. Rasa se određuje na osnovu fizičkih osobina, najpre boje kože i kose i oblika glave i tela (Dolinar-Osole 1974: 25), te ako Eliza po svim ovim odlikama liči na belkinju, kako je, onda, smatraju crnom? Ova paradoksalna opsednutost belih Amerikanaca rasnom čistotom, zbog koje se osobe kao što je Eliza svrstavaju u crne, najbolje je prikazana kroz anegdotu o razgovoru američkog novinara sa Fransoom Duvalijeom (Duvalier), haićanskim predsednikom. Začuđen podatkom da 98% stanovništva Haitija čine belci, novinar je upitao koga Haićani smatraju belim, napomenuvši da se u SAD „svako ko ima crne krvi smatra crncem“<sup>142</sup>. Odgovor je glasio da Haićani na isti način definišu belca (prema

<sup>138</sup> „Jim Crow”.

<sup>139</sup> „either they must go, or *all* must”.

<sup>140</sup> „he had a *right* to do it, – that everybody did it”.

<sup>141</sup> „so white as not to be known as of coloured lineage”.

<sup>142</sup> „anyone with black blood was considered black”.

Loomba 1998: 119). Pored fizičke lepote, i druge Elizine osobine suprotne su uobičajenim stereotipima. Ona je odana sluškinja, iskreni vernik, požrtvovana majka i supruga, što, verovalo se, nisu tipične odlike crnkinja. Takođe, ovim likom autorka upečatljivo dokazuje neodrživost argumenta o crnačkoj bezosećajnosti. Bežeći od progonitelja, Eliza je potvrdila nevažnost rase kada se radi o ljubavi majke prema detetu. U jednoj od najpotresnijih scena u romanu, sa Harijem u naručju, ona je načinila „skok vere“, otkrivši da bi radije odabrala smrt nego gubitak sina:

Zgrabila je svoje dete i sjurila niz stepenice prema njoj [reci]. [...] i, ohrabrena snagom koju Gospod daje samo očajnima, uz jedan divlji urlik i poskok, preskočila je mutne talase uz obalu i sletela na komad leda. Beše to skok očajnika – [...]. Nestale su joj cipele – čarape su joj se pocepale – dok je krv pratila svaki korak; ali ona ništa nije videla, ništa osećala, dok maglovito, kao u snu, nije videla obalu Ohaja i čoveka koji joj pomaže da se uspe uz nju.<sup>143</sup> (Stowe 1965: 62)

Na nivou književnog lika, Harijet Bičer Stou izvršila je ono što će kasnije (najpre u lingvistici) biti nazvano *transkodiranjem* [transcoding] (Hall 1997: 270) – promenom postojećih značenja – te lik crnkinje od razvratne i lenje (uobičajeni stereotipi) postaje fizički i duhovno lepa žena.

Elizin suprug, Džordž Haris, takođe je čovek čvrstog integriteta. Zahvaljujući sposobnosti i inventivnosti, zaradio je simpatije nadređenih u fabrici u kojoj je zaposlen, što je razljutilo njegovog gospodara. Džordž biva izložen stravičnoj i dugoročnoj torturi, izazvanoj *zavišću* prema rasnom ‘drugom’ – Džordžov uspeh čini da se gospodin Haris (njegov gospodar) oseća inferiorno. U studiji *Etika mučenja* [*The Ethics of Torture*, 2009], Džeremi Visnevski i R. D. Emerik razlikuju, s obzirom na svrhu sprovođenja, šest osnovnih vrsta torture: sudsku/dokaznu, ispitivačku, kaznenu, terorističku/zastrašivačku, dehumanizujuću i sadističku (Wisnevski, Emerick 2009: 6–7). Sve vrste su manje-više prisutne kod Harijet Bičer Stou. Tortura izvršena nad

<sup>143</sup> “She caught her child, and sprang down the steps towards it. [...] and, nerved with strength such as God gives only to the desperate, with one wild cry and flying leap, she vaulted sheer over the turbid current by the shore, on to the raft of ice beyond. It was a desperate leap – [...]. Her shoes are gone – her stockings cut from her feet – while blood marked every step; but she saw nothing, felt nothing, till dimly, as in a dream, she saw the Ohio side, and a man helping her up the bank.”

Džordžom mešavina je više oblika – kaznene, iako nije jasno definisano u čemu je Džordžova krivica; dehumanizujuće, jer on, poput životinje, biva vezan za drvo, bičevan, a kasnije i žigosan; i sadističke, jer gospodin Haris nalazi uživanje u Džordžovom poniženju. Pored fizičke, Džordž je izložen i psihološkoj torturi – gospodar ga primorava da udavi svog psa Karla ili će iznova biti bičevan, kao i da se ponovo oženi. Glavni cilj torture je, po Dž. R. Skotu (Scott), *ispoljavanje volje za moć* (Skot 2005: 24), te je tortura nad rasnim ‘drugim’ jačala osećaj superiornosti sopstva belog čoveka. Međutim, tortura je imala još jednu svrhu – trebalo je da slomi identitet ‘drugog’, da ga učini pitomim i sviknutim na poziciju podređenosti. Za razliku od drugih žrtava torture čije primere ćemo nešto kasnije pominjati, tortura u Džordžovom slučaju nije bila efikasna, jer je on, po vlastitim rečima „onaj koga bičevanje ne može da ukroti“<sup>144</sup> (Stowe 1965: 19). Džordž je svestan svojih vrednosti:

Moj gospodar! A ko ga je načinio mojim gospodarem? To je ono što mislim – kakvo pravo on ima na mene? Čovek sam koliko i on. Bolji sam čovek od njega. Znam više o poslovanju od njega; bolji sam upravitelj od njega; umem da čitam bolje; lepše pišem, – a to sam naučio sam, ne zahvaljujući njemu, – [...].<sup>145</sup> (Stowe 1965: 18)

Džordž odbacuje kolektivno nesvesno<sup>146</sup> *homo occidentalis*-a o inferiornosti crne rase; štaviše, iz citiranog pasusa se može zaključiti da se Džordž *ponosi* što je crnac. Svestan da gospodara premašuje u svakom pogledu, on odbija da i dalje bude lišavan dostojanstva, te izgovara lucifersko „Ne!“ sužanjstvu. Ropstvo je za njega gore od smrti, zbog čega poručuje Elizi: „Biću slobodan, ili ću umreti!“<sup>147</sup> (Stowe 1965: 21)

Skrivanjem Džordža i Elize od goniča robova detaljno su prikazani socijalna atmosfera i značajne društvene prakse u SAD 19. veka. Otkriva se, na primer, da je

<sup>144</sup> “[I’m one] that whipping won’t tame.”

<sup>145</sup> “My master! and who made him my master? That’s what I think of – what right has he to me? I’m a man as much as he is. I’m a better man than he is. I know more about business than he does; I am a better manager than he is; I can read better than he can; I can write a better hand, – and I’ve learned it all myself, and no thanks to him, – [...].”

<sup>146</sup> Kolektivno nesvesno shvatamo u fanonovskom a ne u jungovskom smislu, kao „sumu predrasuda, mitova, kolektivnih stavova neke grupe“ [the sum of prejudices, myths, collective attitudes of a given group] (Fanon 2008: 145) koja se prenosi kulturom. U tom smislu, budući da su živeli u istovetnoj kulturnoj sredini sa belcima, neki crnci su usvojili predstave o sebi kao o simbolu zla, smrti, lenjosti i tako dalje (V. Fanon 2008: 144–150).

<sup>147</sup> “I’ll be free, or I’ll die!”

1850. godine izglasan Zakon o odbeglim robovima [The Fugitive Slave Act], koji je obavezivao bele Amerikance da vrate vlasnicima sve robove begunce ukoliko na njih naiđu. Postojao je i običaj da se fizički izgled begunca opiše u oglasu, a zatim distribuirao širom države. S druge strane, senator Bird, kod koga Eliza nalazi privremeno utočište, govori o funkcionisanju takozvane „podzemne železnice“ [The Underground Railway], organizovane grupe abolicionista koji su sproveli odbegle robove do slobode, svesno kršeći zakon<sup>148</sup>. Suprotstavljenost ovih praksi otkriva suštinsku podeljenost američkog društva po pitanju ropstva, što je ključno obeležje SAD autorkinog vremena.

Uz pomoć pomagača, Eliza i Džordž postali su slobodni. Stvorili su skladan dom, a Džordž je stekao i fakultetsko obrazovanje, dokazujući da crna rasa ima jednake sposobnosti kao bela. U ovom smislu, zaključak *Ujka Tomine kolibe* podudara se sa Fanonovim u studiji *Crna koža, bele maske*:

Tražiti od crnca [...] da nosi cipele, reći da on nikada neće biti Šubert, nije ništa manje apsurdno nego iznenaditi se što radnik u fabrici kamiona Berlije ne provodi večeri proučavajući liricizme u indijskoj književnosti ili reći da od njega nikada neće postati Ajnštajn.

U stvari, apsolutno gledano, tome ništa ne staje na put. Ništa – osim činjenice da pomenuti ljudi *nemaju prilike* za to.<sup>149</sup> (Fanon 2008: 71, kurziv pridodat)

Za razliku od Elize i Džordža, protagonist romana, Ujka Tom, nikada nije zbacio okove ropstva. Iz Hejljevih ruku dospelo je u Luizijanu, državu na samom jugu SAD, što je za crnce predstavljalo najtežu životnu kaznu, ili, kao što autorka predočava citirajući Hamleta (Stowe 1965: 98), samu smrt. Međutim, iz sporadičnih komentara tokom celog romana (Stowe 1965: 180, 315, 447, 451) na videlo izlazi stav autorke da je moralna krivica Severa zbog ugnjetavanja rasnog ‘drugog’ jednako velika kao krivica

<sup>148</sup> Epizoda 9.

<sup>149</sup> “To ask a Negro [...] to wear shoes, to say of him that he will never be a Schubert, is no less ridiculous than to be surprised that a worker in the Berliet truck factory does not spend his evenings studying lyricism in Hindu literature or to say that he will never be an Einstein. Actually, in the absolute sense, nothing stands in the way of such things. Nothing – except that the people in question lack the opportunities.”

Juga. Pre svega, očita je podeljenost Severa po pitanju ropstva, epitomizovana u reakciji sugrađana gospođice Ofelije, rođake Tomovog novog vlasnika Avgustina Sent Klera, na njen odlazak u Luizijanu. Seoski sveštenik ne podržava njenu odluku da otputuje na Jug kako bi pomogla Sent Kleru u održavanju domaćinstva jer bi time simbolički podržala tamošnji robovlasnički sistem. Lokalni doktor, naprotiv, veruje da gospođica Ofelija treba da otputuje i pokaže žiteljima Juga da ih na Severu ne osuđuju (Stowe 1965: 159). Takođe, obelodanjuje se i dvoličnost građana Severa koji kritikuju ropstvo, a sami robuju rasnim predrasudama: „Gadite ih se [crnaca] kao da su zmiје ili žabe krastače, a ipak ste uvređeni zbog njihovih mana. Ne želite da budu maltretirani, ali ne želite ni da imate išta s njima“<sup>150</sup> (Stowe 1965: 180). Jug je „onaj očigledniji tlačitelj crnog čoveka“<sup>151</sup> (Stowe 1965: 315), ali zbog stava o crncu kao o „još-ne-ljudskom ‘drugom’“ ni krivica Severa ne izostaje.

Zahvaljujući dobroti Avgustina Sent Klera, prva Tomova iskustva na Jugu nisu bila krajnje negativna. Sent Kler je skiciran kao duboko nesrećan romantik, nesposoban da imanje i sluge drži pod kontrolom. Od najranijeg detinjstva nije pokazivao interesovanje da nasledi oca, strogog i bogatog vlasnika plantaže, ali ne zbog lenjosti, već zbog prezira prema ropstvu. Vođen osećanjem „apsolutne solidarnosti sa čovekom kao čovekom“<sup>152</sup>, Sent Kler je osudio ovu instituciju:

Činjenica je da je to, na kraju krajeva, bila STVAR koju sam mrzeo – iskorišćavanje ovih muškaraca i žena, nastavljanje njihovog neznanja, brutalnosti i poroka – samo da bih na njima zaradio!<sup>153</sup> (Stowe 1965: 232)

Mladalačke emancipatorske težnje ipak nisu urodile plodom. Slaba volja i razočaranost u američko društvo nadvladale su metafizičku i moralnu krivicu, te je njegova poruka

<sup>150</sup> “You loathe them as you would a snake or a toad, yet you are indignant at their wrongs. You would not have them abused, but you don’t want to have anything to do with them yourselves.”

<sup>151</sup> “the more obvious oppressor[s] of the negro”.

<sup>152</sup> V. stranicu 66.

<sup>153</sup> “The fact was, it was, after all, the THING that I hated – the using these men and women, the perpetuation of all this ignorance, brutality and vice, – just to make money for me!”

onima koji još uvek poseduju humanost da „[z]atvore oči i uši i da dignu ruke od svega. To je jedino što nam preostaje“<sup>154</sup> (Stowe 1965: 221).

Razočaranost Sent Klera u američko društvo posledica je činjenice da je ono pogazilo vlastite kosmogonijske ideale ravnopravnosti i demokratičnosti. U razgovoru sa rođakom Ofelijom, Sent Kler parodira tekst *Deklaracije nezavisnosti*: „Kada tokom razvoja ljudskih događaja postane neophodno da čovek zarobi dva ili tri tuceta pripadnika svoje vrste [...]“<sup>155</sup> (Stowe 1965: 223). Satiričan ton ima za cilj da ukaže na krajnju nekompatibilnost institucije ropstva sa ideološkim postavkama američke države. Prema tvorcima *Deklaracije nezavisnosti* (1776), „svi ljudi su stvoreni jednaki“ i poseduju „neotuđiva prava“, kao što su „život, sloboda i težnja ka sreći“; ako neka forma vladavine onemogućava ostvarivanje ovih prava, narod ima „dužnost“ da se protiv takve tiranije pobuni (*Deklaracija nezavisnosti*, izvor sa interneta). Ironično, pročitani van konteksta formiranja SAD, argumenti izneseni u ovom dokumentu mogli bi se primeniti u odbrani prava rasnog ‘drugog’ i obrazloženju njegovih težnji da se oslobodi ropstva. Žitelji kolonija lamentuju nad nemogućnošću da samostalno donose zakone i biraju svoje predstavnike u vlasti, žale se na opstrukciju pravde, ekonomsko izrabljivanje i „okrutnost“ nedostojnu jedne „civilizovane“ nacije (*Deklaracija nezavisnosti*, izvor sa interneta). Sve navedene nepravde, pokazuje *Ujka Tomina koliba*, beli Amerikanci su i sami činili, i to nad čitavom *rasom* ljudi: pred zakonom crnac nije čovek, njegovo svedočanstvo je bezvredno i nema prava da osnuje bračnu zajednicu (Stowe 1965: 13, 422, 20). Kosmogonijska osnova američkog društva – „svi ljudi su stvoreni jednaki“ – izvitoperena je licemernim isključivanjem optužbe protiv Velike Britanije za trgovinu robovima iz jednog od prvih nacrti *Deklaracije*, a zbog straha od reakcije robovlasnika kod kuće (Eisenstein 2004: 81). Takođe, njen autor, Tomas Džeferson (Jefferson), verovao je u mentalnu inferiornost crnaca, koja će biti prenesena čak i u najviši pravni akt SAD, Ustav. Tako su ratifikaciji Ustava na ustavnoj konferenciji u Filadelfiji 1787. godine prisustvovali samo belci, a najmanje 40% učesnika skupa u tom ili nekom ranijem trenutku posedovalo je robove. Ropstvo se

<sup>154</sup> “Shut our eyes and ears and let it alone. It’s the only resource left us.”

<sup>155</sup> “When, in the course of human events, it becomes necessary for a fellow to hold two or three dozen of his fellow-worms in captivity [...]”. *Deklaracija nezavisnosti* počinje na sledeći način: „Kada u toku razvoja ljudskih događaja postane neophodno za jedan narod da raskine političke sprege koje su ga povezivale sa drugim [...]”. [When in the course of human events, it becomes necessary for one people to dissolve the political bands which have connected them with another [...]].



pokazalo kao centralni problem konferencije. Naime, kolonije na Severu i Jugu, kao što smo već nagovestili, krenule su odvojenim putevima. Na Severu je ropstvo bivalo sve manje prisutno i postojale su jake abolicionističke tendencije, dok je na Jugu broj robova rastao iz dana u dan. Ipak, nesuglasice nisu izbile oko eventualnog ukidanja ropstva, već oko pitanja kako odrediti broj predstavnika u Kongresu. Države na Severu nisu želele da se robovi računaju u ukupan broj stanovnika, na čemu je Jug upravo insistirao. Konačno, postignut je takozvani „kompromis o 3/5“ – pri određivanju predstavništva neke države u Kongresu, sabirao se ukupan broj slobodnih ljudi i 3/5 broja robova (Arthur 2007: 107). Crnac je, može se zaključiti, bio ljudsko biće samo u onoj meri koja je odgovarala belom čoveku.

U romanu, mnogi robovlasnici, kao što je Alfred, brat Avgustina Sent Klera, nisu licemerni i odbacuju republikanske ideale propagirane u *Deklaraciji nezavisnosti* kao „čistu koještariju“<sup>156</sup> (Stowe 1965: 269). Alfred, surovi i pragmatični vlasnik plantaže, postavljen je kao suprotnost demokratskom Avgustinu. On je pobornik teorije o „pravu najjačeg“<sup>157</sup> (Stowe 1965: 230), onog što će u budućnosti dobiti ime socijalni darvinizam<sup>158</sup>. Ropstvo u SAD opravdava poređenjem sa kapitalizmom u Evropi: njegovi robovi su „u boljoj poziciji nego veliki deo engleske populacije“<sup>159</sup> (Stowe 1965: 231). Iako ovim putem posredno kritikuje i kapitalizam, Harijet Bičer Stou ipak smatra robovlasnički sistem „odvažnijim i opipljivijim oblikom kršenja ljudskih prava“<sup>160</sup> (Stowe 1965: 231). Aludirajući na Francusku buržoasku revoluciju, Avgustin upozorava brata da će se robovi kao potlačena klasa pobuniti, ali Alfred bez rezerve veruje da je „anglosaksonska rasa dominantna rasa sveta, i *da tako mora da bude*“<sup>161</sup> (Stowe 1965: 270).

Za razliku od brata, Avgustin Sent Kler ne veruje u delotvornost sile, te nikada ne kažnjava robove. Rasulo na imanju i opsednutost svojih robova materijalnim vrednostima ne tumači na tipičan način, njihovom inferiornom prirodom, već to vidi kao vlastitu krivicu. Iako dobronameran, Avgustinov stav jeste nesvesno paternalistički – crnce doživljava kao infantilna bića kojima je za razvoj potrebna pomoć gospodara. Sa

<sup>156</sup> „sheer humbug”.

<sup>157</sup> „the right of the strongest”.

<sup>158</sup> V. stranicu 15.

<sup>159</sup> „are better off than a large class of the population of England”.

<sup>160</sup> „the more bold and palpable infringement of human rights”.

<sup>161</sup> „The Anglo Saxon is the dominant race of the world, and *is to be so.*”

njime se slaže gospođica Ofelija: „Mislim da vi robovlasnici imate užasnu odgovornost, [...]. Treba da obrazujete svoje robove i tretirate ih kao razumna bića – kao besmrtna bića, sa kojima treba da stanete pred Boga“<sup>162</sup> (Stowe 1965: 178). Najveću odgovornost Sent Kler oseća prema robu Adolfu, koji bez dozvole oblači garderobu i upotrebljava kolonjsku vodu svog gospodara. Imitaciju belca od strane crnog čoveka obrazložio je Fanon u studiji *Crna koža, bele maske*. Po Fanonovom mišljenju, crnac u kontaktu sa belim svetom postaje suviše svestan vlastitog tela, te počinje da razmišlja o sebi u trećem licu (Fanon 2008: 83). Da bi to prevazišao, crnac kopira belog čoveka, to jest, u fanonovskim terminima, stavlja „belu masku“. To je ono što Adolf neprekidno čini: „Što se tiče Dolfa, stvar je sledeća: on je toliko dugo imitirao moje držanje i doterivanje da je na kraju zaista poverovao da je gospodar; [...]“<sup>163</sup> (Stowe 1965: 177). Adolf je prisvojio čak i ime gospodara, „gospodin Sent Kler“<sup>164</sup> (Stowe 1965: 216), time pokazujući potpuno odsustvo vlastitog identiteta.

Jedina osoba na Sent Klerovom imanju potpuno lišena predrasuda prema rasnom ‘drugom’, značajno, jeste *dete* – Avgustinova kći, Eva. Eva poseduje prototipsku lepotu belkinje, sa „ljubičasto-plavim očima“ i „dugom zlatno-smeđom kosom“<sup>165</sup> (Stowe 1965: 147), a sanjivim izrazom na licu, pokretnošću i vragolastom razigranošću, mnogi su zapazili, podseća na Hotornovu Biserku. Evina beskrajna dobrota i zrelost – ona „bolno uzdiše“<sup>166</sup> (Stowe 1965: 148) nad sudbinom robova – doprinosi alegoričnom i nerealističnom karakteru ovog lika. Njena razdraganost se, zbog saosećanja prema crncima, polako gasi, a tuga je vodi u smrt, potvrđujući blisku vezu duhovnog raspoloženja i fizičkog zdravlja (Frankl 1994: 72). Ipak, metafizička ljubav prema celom čovečanstvu, bez obzira na rasu, ostaje konstanta Evinog lika. Ona traži od oca da joj kupi Toma jer „želi[m] da ga usreći[m]“<sup>167</sup> (Stowe 1965: 151); grli i ljubi Mami, staru porodičnu robinju; nagovara rođaka Enrikea da *voli* svog crnog slugu. Neograničena i neselektivna ljubav kakva je Evina pre priliči anđelima nego ovozemaljskom biću, navodeći autorku da prokomentariše: „Da li je ikad postojalo dete

<sup>162</sup> “I think you slaveholders have an awful responsibility upon you, [...]. You ought to educate your slaves, and treat them like reasonable creatures, – like immortal creatures, that you’ve got to stand before the bar of God with.”

<sup>163</sup> “As to Dolph, the case is this: that he has so long been engaged in imitating my graces and perfections, that he has, at last, really mistaken himself for his master; [...]”.

<sup>164</sup> “Mr. St. Clare”.

<sup>165</sup> “violet blue eyes”, “the long golden-brown hair”.

<sup>166</sup> “sigh woefully”.

<sup>167</sup> “[I] want to make him happy.”

kao što je Eva? Bilo ih je, ali su njihova imena uvek na nadgrobnim spomenicima [...]“<sup>168</sup> (Stowe 1965: 263). Ovo je razlog što neki kritičari tumače Evu kao „majčinsku figuru Hrista“<sup>169</sup> (Ammons 1977: 166). Ona se identifikuje sa stradanjem robova, te je, poput Hrista, spremna da se žrtvuje za njih:

‘[...] rado bih umrla, kada bi moja smrt prekinula ovu bedu. *Umrla bih* za njih, Tome, da mogu’, reklo je dete, iskreno, i položilo tanušnu ruku na njegovu.<sup>170</sup> (Stowe 1965: 277)

Svojim primerom, Eva je pokazala da je ljubav jedini ispravan način ophođenja prema rasnom ‘drugom’. Zahvaljujući njoj, Tropsi, neposlušno i divlje crno dete, transformisaće se u moralnu osobu. Autorka namerno predstavlja Tropsi kao Evinu suštu suprotnost – one su „predstavnice svojih rasa“<sup>171</sup> (Stowe 1965: 247). Za razliku od Evinih svetlih očiju i puti, Tropsi je „jedan od najcrnijih primeraka svoje rase“<sup>172</sup> (Stowe 1965: 239), a rite u koje je obučena odslikavaju svu bedu egzistencije roba. Tropsi ne zna ništa o svom poreklu – „nikad nisam bila rođena, [...] nemala ni oca, ni majku, ni ništa“<sup>173</sup> (Stowe 1965: 242), te se može reći da je ona „lik bez ličnog narativa“<sup>174</sup> (O’Loughlin 2000: 580). Otuda razvijeno umeće mimikrije kojom zabavlja Sent Klerove ukućane, ali i nebriga za to kome pripada. Za razliku od Toma, koji je primoran da napusti dom i porodicu, Tropsi ne poznaje alternativu sistema u kome je samo „artikal“ i u kome do nje nikome nije stalo. Izgubila je veru da bi iko mogao da je voli, te nije reagovala na pokušaje gospođice Ofelije da je vaspita. Iako se gospođica Ofelija brinula o njenoj urednosti, učila je da čita i trudila se da usadi u nju moralne vrednosti, Tropsi je intuitivno osećala Ofelijina ambivalentna osećanja: „Ne, ne može da me podnese, zato što sam crnja! – pre bi dopustila da je dotakne žaba krastača!“<sup>175</sup> (Stowe 1965: 283) Gospođica Ofelija veruje da su crnci ljudska bića sa osećanjima i dušom, ali

<sup>168</sup> “Has there ever been a child like Eva? Yes, there have been; but their names are always on grave-stones [...]”.

<sup>169</sup> “motherly Christ-figure[s]”.

<sup>170</sup> “[...] I would be glad to die, if my dying could stop all this misery. I *would die* for them, Tom, if I could,” said the child, earnestly, laying her little thin hand on his.”

<sup>171</sup> “the representatives of their races”.

<sup>172</sup> “one of the blackest of her race”.

<sup>173</sup> “Never was born, [...] never had no father nor mother nor nothin”.

<sup>174</sup> “a character without a personal narrative”.

<sup>175</sup> “No; she can’t bar me, ’cause I’m a nigger! – she’d soon have a toad touch her!”

ih se istovremeno gadi. Tek Evina ljubav, upućena lično Tropsi, doprineće da Tropsi počne da gradi vlastiti narativ i pređe put „od karikature do lika“<sup>176</sup> (O’Loughlin 2000: 581).

Smrt Eve i njenog oca ostavila je robove na Sent Klerovom imanju na nemilost njegovoj supruzi Mari, što pokazuje potpunu nemoć robova da utiču na vlastitu sudbinu. Mari je sebični hipohondar i jedina žena u romanu sa surovim rasističkim stavovima. Epiteti kojima Mari opisuje crnu rasu otkrivaju čistu *mržnju* – crnci su „neopisivo sebični“, „glupi, nepažljivi, iracionalni, detinjasti“, „nezahvalni“, rečju, „degradirana rasa, i uvek će to biti, tu nema pomoći“<sup>177</sup> (Stowe 1965: 170, 175, 179). Mari prihvata stereotip o crnačkoj bezosećajnosti, žaleći se na nehajnost sluškinje Mami prema njoj dok je bolesna. Umesto da celu noć bdi nad njom, Mami zaspi i teško se probudi. Uzrok navodne nebrige je Mamin bes što je nakon Marine udaje morala da pođe sa njom i ostavi supruga i dvoje dece na Marinom devojačkom imanju. Mari smatra da je pogrešila što nije primorala Mami da se preuda, jer bi ona „sutra otišla kod svog muža samo da može. [...] Oni su prosto tako sebični, čak i najbolji među njima“<sup>178</sup> (Stowe 1965: 172). Prema Marinom verovanju, bela i crna rasa nisu jednake te je apsurdno i pomisliti da bi „Mami mogla voleti svoje prljave bebe kao što ja volim Evu!“<sup>179</sup> (Stowe 1965: 176)

Pored ogromnog broja američkih građana čiji se odnos prema rasnom ‘drugom’ podudara sa Marinim, postojala je i struja humanih i saosećajnih ljudi koji su težili da ublaže stegu ropstva, otelovljena u liku gđe Šelbi. U moralnom pogledu, gospođa Šelbi je svakako superiorna u odnosu na svog supruga. Ona stvara plodno tle za razvoj crnačke kulture i religioznosti na imanju, dopušta sinu Džordžu da se prema slugama ophodi kao prema porodici, a njih uči da budu etični. Shvativši da bi mu postala saučesnik, gospođa Šelbi je odbila da sa suprugom pobjegne na dan Tomovog odlaska – ona, slično Evi, saoseća sa patnjom crnaca. Takođe, poput Sent Klera, u jednom „abolicionističkom“ govoru proklinje ropstvo:

<sup>176</sup> “from caricature to character”.

<sup>177</sup> “dreadfully selfish”, “stupid, careless, unreasonable, childish”, “ungrateful”, “a degraded race, and always will be, and there isn’t any help for them”.

<sup>178</sup> “she would go back to her husband to-morrow, if she only could. [...] They are just so selfish, now, the best of them”.

<sup>179</sup> “Mammy could love her little dirty babies as I love Eva!”

Ovo je Božja kletva ropstva! – gorka, gorka, najprokletija stvar! – prokletstvo za gospodara i prokletstvo za roba! Bila sam luda što sam mislila da mogu načiniti išta dobro od tako smrtnog zla. Greh je držati roba pod zakonima kao što su naši – uvek sam to smatrala – uvek sam tako mislila kad sam bila devojčica, – a još više kad sam se priključila crkvi; ali sam mislila da mogu da izgladim stvari, – mislila sam da, blagošću, brigom i podučavanjem, mogu da im stvorim uslove bolje od slobode – kakva sam budala bila!<sup>180</sup> (Stowe 1965: 37)

Uvidevši vlastitu grešku, gospođa Šelbi je rešila da finansijski doprinese Tomovom spasenju dajući časove muzike. Ovo je jedan od najhumanijih činova u romanu, rezultat metafizičke krivice, akt hrabrosti žene kojoj je čista savest važnija od statusa u društvu kom pripada – čak i gospodin Šelbi to smatra poniženjem, donkihotovskim postupkom (Stowe 1965: 256). Tom je itekako svestan veličine gđe Šelbi, te savetuje mladog Džordža da je poštuje, istovremeno pružajući apoteozu figure majke: „Počuj, go’sn Džordže, Bog ti da mnogo stvari dva puta; ali ti majku daje samo jednom. Nikad nećeš videti tak’u ženu, gos’n Džordže, ni da živiš sto godina“<sup>181</sup> (Stowe 1965: 103). Ova scena značajna je i stoga što autorka obrće uloge učitelja/učenika; ovde mudrost poseduje i deli *crni* čovek.

U „Zaključnim komentarima“<sup>182</sup>, Harijet Bičer Stou će tvrditi da samo karakter gospodara može da zaštiti roba. U Tomovom slučaju, gospodari se ređaju u vidu obrnute gradacije, od principijelne i humane gđe Šelbi, preko dobronamernog Sent Klera, do surovog Legrija, antijunaka romana. Legri, po vlastitom opisu, „nema nežnosti“<sup>183</sup> (Stowe 1965: 340); on nije sposoban za samilost, te se prema robovima ophodi brutalno i nad njima sprovodi torturu. Kako je, prema čuvenoj Frojdovoj sentenci, „dete otac čoveka“, autorka digresijom pruža uvid u Legrijevo detinjstvo, pokušavajući da uđe u trag poreklu psihopatoloških odlika Legrijeve ličnosti. Surovost i

<sup>180</sup> “This is God’s curse on slavery!—a bitter, bitter, most accursed thing!—a curse to the master and a curse to the slave! I was a fool to think I could make anything good out of such a deadly evil. It is a sin to hold a slave under laws like ours,—I always felt it was,—I always thought so when I was a girl,—I thought so still more after I joined the church; but I thought I could gild it over,—I thought, by kindness, and care, and instruction, I could make the condition of mine better than freedom—fool that I was!”

<sup>181</sup> “Tell ye what, Mas’r George, the Lord gives good many thing twice over; but he don’t give ye a mother but once. Ye’ll never see sich another woman, Mas’r George, if ye live to be a hundred years old.”

<sup>182</sup> “Concluding Remarks”.

<sup>183</sup> “no soft spot”.

nemilosrdnost Legri je nasledio od oca, te uporne molbe pobožne majke nisu dale nikakav rezultat. Legri je izrastao u tiranina koji robove na svojoj plantaži tretira kao potrošnu robu: „Ja ne spasavam crnje. Iskoristi ih, pa kupi još, to je moj metod; [...]“<sup>184</sup> (Stowe 1965: 340). Jedina robinja prema kojoj Legri iole ima obzira je Kesi, družbenica čije se plahovite naravi pribojava. Kesi se može tumačiti kao stereotipni lik tragične meleskinje (Hall 1997: 251), žene mešane rase izuzetne lepote koja zbog posedovanja crne krvi tragično završava. Po smrti oca belca, Kesi postaje robinja jednog gospodina kome se predaje iz ljubavi; za nju, on je najlepší muškarac na svetu (Stowe 1965: 363). O međurasnim odnosima tamnopute žene i belog muškarca dosta je pisao Franc Fanon. Fanon navodi slučaj Majot Kapesje, Martinikanke zaljubljene u belca. U svom romanu *Ja sam Martinikanka* Majot piše o svom izabraniku: „Samo znam da je imao plave oči, plavu kosu, svetlu put i da sam ga volela“<sup>185</sup> (prema Fanon 2008: 29). Mehanizam je isti kao u odnosu obojenog muškarca i belkinje, na koji smo se osvrnuli u odeljku o *Buri*: ljubav belca, a naročito brak sa istim, stavlja tamnoputu ženu u poziciju moći. Kesina ljubav može se delimično objasniti na ovaj način. Poput Majot, ona idealizuje fizičku lepotu belog čoveka, uživajući u pažnji i zaštiti koju joj on pruža:

Bio je tako lep, tako visokog roda, tako otmen! Smestio me je u prelepu kuću, sa slugama, konjima, kočijama, nameštajem i haljinama. Sve što je novac mogao da kupi, on mi je davao; [...]“<sup>186</sup> (Stowe 1965: 364)

Kesi želi i više – potreban joj je brak, formalna potvrda novog statusa. Ipak, Kesina ljubav je dublja od podsvesne težnje ka moći, te ona poslednji citat nastavlja rečima: „ali ja nisam vrednovala sve to, – bilo mi je stalo samo do njega“<sup>187</sup> (Stowe 1965: 364). Kesi ne samo da teži boljem društvenom položaju, ona *deifikuje* belog čoveka.

Legrijeva plantaža opisana je kao istinski pakao na zemlji: „Ovde nema zakona, ni božanskog ni ljudskog, [...]“<sup>188</sup> (Stowe 1965: 360). Budući da je mesto mučenja, dehumanizacije i smrti, pokušaćemo da napravimo psihološku paralelu između

<sup>184</sup> “I don’t go for savin’ niggers. Use up, and buy more, ’s my way; [...]”.

<sup>185</sup> “All I know is that he had blue eyes, blond hair, and a light skin, and that I loved him.”

<sup>186</sup> “He was so beautiful, so high, so noble! He put me into a beautiful house, with servants, horses, and carriages, and furniture, and dresses. Everything that money could buy, he gave me; [...]”.

<sup>187</sup> “but I didn’t set any value on all that, – I only cared for him”.

<sup>188</sup> “There’s no law here, of God or man, [...]”.

Legrijevog poseda i koncentracionog logora, a na osnovu psihijatrijske studije Viktora Frankla (Frankl) *Zašto se niste ubili: traženje smisla življenja* (1946). Legri zabranjuje bilo kakvu vrstu kulturnog ili religioznog uzdizanja, kako bi onemogućio formiranje kompaktne zajednice čiji bi se članovi oslanjali jedni na druge. Njegovi zatočenici prikazani su kao utvare, ljudi bez tračka nade u bolju budućnost:

Tom je uzalud tražio prijateljsko lice u gomili koja je prolazila. Video je jedino sumorne, namrgođene, dehumanizovane muškarce i slabašne, obeshrabrene žene, ili žene koje nisu bile žene, – jake kako guraju slabe, – užasnu, nesputanu životinjsku sebičnost ljudskih bića od kojih se ništa nije očekivalo niti zahtevalo; i koja su se, tretirana isključivo kao zveri, gotovo izjednačila sa njima.<sup>189</sup> (Stowe 1965: 348)

Legrijevi robovi ne čine zajednicu već gomilu izolovanih pojedinaca, otupelu i nesposobnu za saosećanje. Kesi zato upozorava Toma: „I šta su tebi ovi jadni psi s kojima radiš da bi patio zbog njih? Svaki bi se okrenuo protiv tebe prvom prilikom“<sup>190</sup> (Stowe 1965: 361). Frankl uočava slično stanje duha i kod logoraša, tumačeći ga kao mehanizam odbrane, vid borbe za opstanak: „Apatija, otupelost osećanja i unutrašnja ravnodušnost [...] ubrzo ga učine neosetljivim prema svakodnevnim i svakosatnim kažnjavanjima. Ta neosetljivost je neophodan zaštitni oklop kojim se logoraš štiti“ (Frankl 1994: 33). Predavanje bazičnim instinktima i duhovni pad, koje nalazimo kako kod robova tako i kod logoraša, rezultat je gubitka unutrašnjeg oslonca. *Neizvesnost završetka* – hoće li se i kada završiti robovanje/logorovanje – i *odsustvo životnog cilja* – za šta ili za koga se boriti – dovodi do toga da osoba potone na animalni nivo egzistencije (Frankl 1994: 67–68).

Metod kojim Legri drži rasnog ‘drugog’ pod kontrolom jeste tortura. Ponekad je sprovodi sam: „ova pesnica je očvrsla kao gvožđe *od udaranja crnja*“<sup>191</sup> (Stowe 1965:

<sup>189</sup> “Tom looked in vain among the gang, as they poured along, for companionable faces. He saw only sullen, scowling, imbruted men, and feeble, discouraged women, or women that were not women,—the strong pushing away the weak,—the gross, unrestricted animal selfishness of human beings, of whom nothing good was expected and desired; and who, treated in every way like brutes, had sunk as nearly to their level as it was possible for human beings to do.”

<sup>190</sup> “And what are these miserable low dogs you work with, that you should suffer on their account? Every one of them would turn against you, the first time they got a chance.”

<sup>191</sup> “this fist has got as hard as iron *knocking down niggers*”.

339), a ponekad njeno sprovođenje delegira na dvojicu nadzornika robova, Samba i Kvimba. Istrenirani od strane Legrija da budu krajnje okrutni i brutalni, u stalnom strahu od degradiranja na pređašnju poziciju običnih robova, Sambo i Kvimbo postali su tirani, i naveli autorku na komentar: „Rob će uvek biti tiranin, ukoliko dobije priliku da to postane“<sup>192</sup> (Stowe 1965: 346). U psihološkom smislu, nadzornik robova odgovara kapou, povlašćenom logorašu koji dobija pravo da učestvuje u upravi logora. Prema Franklu, kapoi su pažljivo birani na osnovu crta ličnosti; rečju, „samo najbrutalniji robijaši odabirani su za tu službu“ (Frankl 1994: 19). Kako su kapoi/nadzornici robova činili zlodela ravna onima koje su činili logorski stražari/robovlasnici, moguće ih je jednako psihološki procenjivati – Sambova i Kvimbova odgovornost, moralna i krivična, jednaka je Legrijevoj.

Pozicija nadzornika robova značajna je za analizu odnosa prema rasnom ‘drugom’ zbog toga što su robovlasnici uspevali da kod vršilaca ove službe podstaknu rasnu netrpeljivost prema pripadnicima *sopstvene* rase. Pozicija ograničene moći dovela je Samba i Kvimba do *deformacije* identiteta – počeli su da smatraju sebe belim, o čemu svedoči i preuzimanje jezika robovlasnika – Sambo robove naziva „crnjama“ [niggers] (Stowe 1965: 347).

Za razliku od većine duhovno klonulih žrtava mučenja na Legrijevoj plantaži, Tom, poput Džordža, nije poklekao pod torturom. Na pitanje koje je Sartr postavio kao ključno u vezi sa ovom praksom, „ako moji prijatelji, braća po oružju ili nadređeni, iščupaju pred mojim očima nokte neprijatelju, šta ću učiniti?“<sup>193</sup> (Sartre 2006: 76), Tom je odgovorio beskompromisnim *ne*; on će pre umreti nego bičevati drugog roba (Stowe 1965: 358). Tomovu izuzetnost u ovom pogledu možemo sagledati kratkim osvrtom na Milgramov (Milgram) eksperiment o poslušnosti prema autoritetu iz 1974. godine, značajan za razumevanje psihološkog konteksta torture. U pomenutom eksperimentu bilo je troje učesnika – eksperimentator, nastavnik i učenik. Nastavnik je trebalo da električnim šokom kazni učenika za svaki netačan odgovor, pri čemu je voltaža šoka rasla sa svakim postavljenim pitanjem. Eksperimentator i učenik su, naravno, poznavali svrhu eksperimenta, i nikakvi šokovi nisu zaista dodeljeni, već se proveravala reakcija nastavnika na autoritet (od njega se neprestano zahtevalo da nastavi sa činom

<sup>192</sup> “The slave is always a tyrant, if he can get a chance to be one.”

<sup>193</sup> “If my friends, my brothers in arms or my superior officers, before my eyes, pull out the nails of an enemy, what will I do?”



kažnjavanja). Rezultat eksperimenta bio je zabrinjavajući jer je više od polovine nastavnika pokleklo pred autoritetom uprkos griži savesti, dok je 30% išlo do maksimalne voltaže kažnjavanja (prema Wantchekon, Healy 1999: 598). Tomova etičnost i humanost nadjačale su zahteve mučitelja, nakon čega i sam biva izložen strahovitom mučenju, a sa višestrukim ciljem. Pre svega, kao „metod obračunavanja sa neposlušnim [...] članovima zajednice“ (Skot 2005: 30), tortura izvršena nad Tomom trebalo je da izazove zastrašujući efekat – da pošalje poruku da neposlušnost rasnog ‘drugog’ neće biti tolerisana. Zatim, trebalo je narušiti Tomov integritet, sposobnost da razlikuje dobro i zlo, ne bi li prestao da bude moralno superioran u odnosu na ostale žitelje plantaže. U studiji *Istorija torture kroz vekove*, Džordž Rajli Skot piše da tortura isključuje hrabrost – ona „uništava volju“ i u poslednjem stadijumu „pretvara ljudsku dušu u masu pulsirajućeg mesa“ (Skot 2005: 62). U jednom trenutku, Tom zaista biva sveden na beslovesno telo:

Noć je bila vlažna i teška, a u gustom vazduhu rojilo se mnoštvo komaraca, koji su uvećavali neprekidan bol njegovih rana; dok je goruća žeđ – mučenje koje prevazilazi svako drugo – dovodila fizički bol do granice izdržljivosti.<sup>194</sup> (Stowe 1965: 359)

Prema kritičarki Elizabet Amons, u romanu *Ujka Tomina koliba* postoje dve figure Hrista. Jedna je devojčica Eva, spremna da za crnu rasu položi život, a druga protagonist romana, Ujka Tom, čija vera u Boga ne slabi ni pri najtežim životnim iskušenjima (Ammons 1977: 166). Tom se žrtvuje zarad odbeglih robinja, i mada zna da će ga to koštati života, odbija da otkrije njihovo sklonište. Umire srećan jer će njegov primer vratiti na božji put Samba i Kvimba i umire kao mučenik, čak i u poslednjim trenucima brinući ne o svom već o Legrijevom spasenju: „O, gospodaru! Ne nanosi ovaj veliki greh na svoju dušu! Boleće te više nego mene! Šta god da učiniš, moje patnje će brzo proći; ali ako se ne pokaješ, tvoje neće nikada!“<sup>195</sup> (Stowe 1965: 415) Bez iluzije

<sup>194</sup> “The night was damp and close, and the thick air swarmed with myriads of mosquitos, which increased the restless torture of his wounds; whilst a burning thirst—a torture beyond all others—filled up the uttermost measure of physical anguish.”

<sup>195</sup> “O, Mas’r! don’t bring this great sin on your soul! It will hurt you more than ’t will me! Do the worst you can, my troubles’ll be over soon; but, if ye don’t repent, yours won’t never end!”

pomilovanja, Tom doživljava *herojsku transcendencu*<sup>196</sup>, te i sama autorka povlači paralelu sa Hristom:

Ali, od starine, postoji Jedan čije su patnje promenile instrument torture, degradacije i sramote u simbol slave, časti i večnog života; a tamo gde je Njegov duh, ni ponižavajuće pruge od bičevanja, ni krv, ni uvrede ne mogu učiniti poslednje trzaje hrišćanina manje veličanstvenim.<sup>197</sup> (Stowe 1965: 416)

Tomove molitve nisu doprle do Sajmona Legrija – Legri ne oseća kajanje. Iako bele puti, moralno crn lik u romanu upravo je on, čime dihotomija beo (anđeoski, dobar)/crn (đavolski, zao) biva dovedena do apsurdna. Iako nije spasio Legrija, Tomova žrtva nije bila uzaludna. Diveći se njegovoj duhovnoj snazi i dobročinstvu, Džordž Šelbi oslobodiće ropstva Tomovu porodicu i prijatelje, a „UJKA TOMINA KOLIBA“<sup>198</sup> (Stowe 1965: 442) (autorka upotrebljava sintagmu dvosmisleno, misleći i na konkretnu kuću u kojoj je Tom živeo i na svoj roman) podsetnik je na patnje koje je rasni ‘drugi’ proživio u borbi za ravnopravnost.

Poruka koju roman ostavlja jeste poruka ljubavi – ljubavi prema porodici, ljudskom rodu, Bogu, ali i neprijatelju: „Gospode, pomози nam da pratimo njegov [Hristov] put, i da volimo svoje neprijatelje“<sup>199</sup> (Stowe 1965: 399). Jednu deceniju pre Građanskog rata, kroz lik svog protagoniste, Harijet Bičer Stou ponudila je gandijevsko rešenje problema rasizma: pasivni otpor. Namera joj je bila da opisom stradanja rasnog ‘drugog’ izazove saosećanje belog čoveka. Da bi se otklonile predrasude, potrebno je izvršiti reviziju kulturnih vrednosti u SAD, te zameniti sistem zasnovan na nasilju i materijalizmu sistemom humanosti i ljubavi. Ljubav kao jedini spas i odgovor na (rasnu) mržnju, zaključak je ovog romana o ropstvu, kao i psihijatra Viktora Frankla, na koga ćemo se, s obzirom na to da se bavi sličnom tematikom kao ovo poglavlje, još jedanput pozvati:

---

<sup>196</sup> Herojska transcendencija najbolje je iskazana kroz stih: „Umrirno da večno živi budemo” (Đerić 2005: 19).

<sup>197</sup> “But, of old, there was One whose suffering changed an instrument of torture, degradation and shame, into a symbol of glory, honor, and immortal life; and, where His spirit is, neither degrading stripes, nor blood, nor insults, can make the Christian’s last struggle less than glorious.”

<sup>198</sup> “UNCLE TOM’S CABIN”.

<sup>199</sup> “Lord, help us to follow his steps, and love our enemies.”

Prvi put u životu sam osetio istinitost onoga što su toliki mislioci izrekli kao poslednju mudrost svog života i što su toliki pesnici opevali: da je ljubav poslednje i najviše do čega se ljudska egzistencija može vinuti. (Frankl 1994: 43)

Naredno poglavlje, posvećeno romanu *Najplavlje oko* Toni Morison, istraživaće da li su Pokret za građanska prava i Građanski rat, koje je delo Harijet Bičer Stou „podstaklo“<sup>200</sup>, doprineli poboljšanju odnosa prema rasnom ‘drugom’.

---

<sup>200</sup> S obzirom na to da je roman *Ujka Tomina koliba* snažno uticao na abolicionistički pokret u SAD, predsednik Linkoln je navodno nazvao Harijet Bičer Stou „malenom ženom koja je započela ovaj veliki rat“ [the little lady who started this great war]. Komentar se može pronaći na sledećoj internet adresi: <<http://lincolnstudies.blogspot.com/2008/03/little-lady-who-started-this-great-war.html>>

### 3. 2. *Najplavlje oko*

*Najplavlje oko*, roman prvenac Toni Morison, objavljen je 1970. godine kao krunsko delo turbulentnih šezdesetih, ideologije pokreta Crne moći<sup>201</sup> [The Black Power Movement] i čuvenog slogana „Crno je lepo“<sup>202</sup> [Black is Beautiful]. Navodeći okosnice pokreta Crne umetnosti, umetničkog ogranka pokreta Crne moći, Hojt Fuller (Fuller) je napisao:

Širom ove zemlje mladi crnci i crnkinje inficirani su groznicom potvrđivanja. Oni kažu: ‘Mi smo crni i lepi’, a geto reaguje oslobađajućim šokom realizacije koja prevazilazi običan šovinizam. Oni ponovo otkrivaju svoje nasleđe i istoriju [...].<sup>203</sup> (prema Douglas 2006: 212)

Iako zvanično nije bila pripadnica pokreta, Morisonova se u svojim delima neretko bavi pitanjima rasne estetike. Ovo je posebno tačno za *Najplavlje oko*, bildungsroman o crnoj devojčici Pekoli koja negira lepotu svoje rase. Prema rečima autorke, ideju da napiše roman podstakao je razgovor sa drugaricom iz detinjstva, koja nije verovala u Boga jer joj nije uslišio molbu da ima plave oči:

Pogledala sam je i zamislila je sa njima [plavim očima] i pomislila da bi bilo grozno kada bi joj se molitva uslišila. Uvek sam smatrala da je lepa. Počela sam da pišem o devojčici koja želi plave oči i užasu koji bi donelo ostvarenje te želje; i takođe o celoj toj priči šta je fizička lepota i bolu zbog čežnje i želje da se bude neko drugi, i koliko je to

<sup>201</sup> Frazu „crna moć“ prvi put je upotrebio Ričard Rajt (Wright) 1954. godine u istoimenoj knjizi, ali pokret dostiže zenit tokom 1960-ih i 1970-ih, paralelno sa Pokretom za građanska prava. Njegove pristalice promovišu crnačku kulturu i vrednosti, kao i stvaranje crnačkih kulturnih i političkih institucija.

<sup>202</sup> Frazu je skovao Džon Svet Rock (Sweat Rock) u doba robovlasničkog sistema u SAD. Preuzeli su je članovi pokreta Crne umetnosti [The Black Arts Movement], sa ciljem da ukažu na lepotu rasnih odlika crnaca, kao što su crna boja kože, kovrdžava kosa, širok nos i drugo.

<sup>203</sup> “Across this country, young black men and women have been infected with a fever of affirmation. They are saying, ‘We are black and beautiful,’ and the ghetto is reacting with a liberating shock of realization which transcends mere chauvinism. They are rediscovering their heritage and their history [...]”.

pogubno a opet je deo svih žena koje su periferne u životima drugih ljudi.<sup>204</sup> (prema Bloom 2007: 17)

*Najplavlje oko* predstavlja literarni prikaz rasno izdvojenog američkog društva nakon Velike depresije<sup>205</sup>, kao i posledica koje je sveprisutni rasizam ostavio na psihu rasnog ‘drugog’. Patološka stanja i poremećaji identiteta ‘drugog’, naročito kod osoba ženskog pola, tema su ovog poglavlja.

U narativnom pogledu, *Najplavlje oko* ima vrlo složenu formu. Nakon epigrafskog teksta pozajmljenog iz bukvara slede četiri odeljka naslovljena po godišnjim dobima i odeljci započeti kratkim odlomcima iz epigrafa, nepravilno raspoređeni tokom romana. Postoje dva glavna pripovedača; naracija u prvom licu pripada Klaudiji MekTir, devetogodišnjoj devojčici i prijateljici protagonistkinje, a pored nje se, u epigrafskim odeljcima, javlja sveznajući pripovedač. Sveznajuće pripovedanje povremeno presecaju dramski monolozi ili pisma u kurzivu, u kojima likovi neposredno govore o svojim iskustvima, i, pred kraj romana, šizofreni dijalog sada već psihički poremećene Pekole i njenog izmišljenog sopstva. Uključivanje pomenutih citata iz bukvara, međutim, kao svojevrsnog predgovora romanu ili, u nekoliko navrata, kao najave kojem liku je određen odeljak posvećen, najinventivniji je narativni postupak. Pored originalnosti, tekst iz bukvara o Diku i Džejn ima i praktičan značaj za razumevanje romana, jer *Najplavlje oko* negira verziju američke istorije predstavljenu kroz udžbenike. Likovi Dika i Džejn datiraju iz tridesetih godina prošlog veka, a reč je o deci iz porodica srednjeg staleža koje požrtvovanošću, patriotizmom i vrednošću odolevaju nedaćama prouzrokovanim ekonomskom krizom i u čijim rukama je, navodno, budućnost američke nacije. U bukvaru se ne pominju istorijske činjenice progona Indijanaca, rasizma, ropstva ili imigracije, niti se pojavljuju osobe crne kože, čime se svi nebelci isključuju iz američkog građanstva i ove idealizovane, homogenizovane vizije prošlosti (Werrlein 2005: 58–59). Morisonova pruža tri verzije bukvarskog odlomka:

<sup>204</sup> “I looked at her and imagined her having them [blue eyes] and thought how awful that would be if she had gotten her prayer answered. I always thought she was beautiful. I began to write about a girl who wanted blue eyes and the horror of having that wish fulfilled; and also about the whole business of what is physical beauty and the pain of that yearning and wanting to be somebody else, and how devastating that was and yet part of all females who were peripheral in other people’s lives.”

<sup>205</sup> Velika depresija je period globalne ekonomske krize u deceniji pred Drugi svetski rat.

Evo je kuća. Ona je zelena i bela. Ima crvena vrata. Veoma je lepa. Evo je porodica. Mama, tata, Dik i Džejn žive u zeleno-beljoj kući. Vrlo su srećni. Pogledaj Džejn. Ona ima crvenu haljinu. Ona želi da se igra. Ko će se igrati sa Džejn? [...]

Evo je kuća ona je zelena i bela ima crvena vrata veoma je lepa evo je porodica mama tata dik i džejn žive u zeleno-beljoj kući vrlo su srećni pogledaj džejn ona ima crvenu haljinu ona želi da se igra ko će se igrati sa džejn [...]

Evojekućaonajezelenaibelaimacrvenavrataveomajelepaevojeporodicama matatadikidžejnživeuzelenobeljokućivrlosusrećnipogledajdžejnonaimecrvenuhaljinuonaželidaseigrakoćeiseigratisadžejn [...] <sup>206</sup> (Morrison 2004: 8–9)

Prva verzija, sa pravilnom interpunkcijom i standardnim engleskim jezikom, obično se tumači kao predstava uljuljanog i stabilnog života američkih belaca; druga, bez velikih slova i interpunkcije, odnosi se na porodicu MekTirovih, koja uprkos siromaštvu odiše ljubavlju i kakvom-takvom sigurnošću, dok poslednja verzija, bez ikakvih pravopisnih znakova ili razmaka između reči, simboliše haotičnost doma Bridlavovih, u kom Pekola ne pronalazi ni ljubav ni utočište (Klotman 1979: 123). Naše mišljenje je da se tri odlomka respektivno odnose na tri rasne grupe koje se pojavljuju u romanu – belce, meleze i crnce, čiji svetovi su kao bajka, imitacija bajke, odnosno krajnje nebajkoviti.

Najznačajniji predstavnik crne rase u romanu jeste Pekola Bridlav, čija želja da postane plavooka predstavlja centralnu temu romana. Prve detalje njene priče saznajemo iz perspektive Klaudije MekTir, tada devetogodišnje devojčice u čiji dom Pekola dolazi. Prvi put pominjući Pekolu, Klaudija je ne imenuje, već koristi zamenicu za treće lice:

<sup>206</sup> “Here is the house. It is green and white. It has a red door. It is very pretty. Here is the family. Mother, Father, Dick and Jane live in the green-and-white house. They are very happy. See Jane. She has a red dress. She wants to play. Who will play with Jane? [...]

Here is the house it is green and white it has a red door it is very pretty here is the family mother father dick and jane live in the green-and-white house they are very happy see jane she has a red dress she wants to play who will play with jane [...]

Hereisthehouseitisgreenandwhiteithasareddooritisveryprettyhereisthefamilymotherfatherdickandjaneliveinthegreenandwhitehousetheyareveryhappyseejaneshehasaredressshewantstoplaywhowillplaywithjane [...]

„*Ona* je spavala sa nama u krevetu“<sup>207</sup> (Morrison 2004: 18, kurziv pridodat). Upotrebiši zamenicu umesto imena, Klaudija nagoveštava da će priča koja sledi sva biti ogrezla u tajnu i nedozvoljeno, a da će Pekola postati tabu, ona neimenovana, grešna, o kojoj se jedino šapuće. Takođe, na ovaj način Klaudija otkriva bol koji joj nanosi sećanje na prijateljicu iz detinjstva, koje bi radije ostavila zakopano, ali koje se očigledno iznova i iznova vraća u svest, sve dok „ona“ ne dobije značenje Pekola. Pekola dospeva u porodicu MekTirovih nakon što je Čarli Bridlav, njen otac, u pripitom stanju zapalio vlastitu kuću. Kao rezultat, Bridlavovi su iskusili gubitak krova nad glavom, što su crnci u Americi smatrali obistinjenjem najgoreg košmara:

Postoji razlika između toga da ostanete *bez prebivališta* i da ostanete *bez krova nad glavom*. Ako ostanete bez prebivališta, odete negde drugde; ako ostanete bez krova nad glavom, nemate gde da odete. Razlika je suptilna, ali konačna. Biti bez krova nad glavom je kraj nečega, neopoziva, fizička činjenica koja definiše i upotpunjuje naše metafizičko stanje.<sup>208</sup> (Morrison 2004: 19)

Ova svojevrsna „glad za svojinom“<sup>209</sup> (Morrison 2004: 19) vodi poreklo iz perioda Rekonstrukcije<sup>210</sup>, kada su SAD propustile priliku da osiguraju poziciju crnog stanovništva. Naime, rekonstrukcija Juga nije uključila prebačaj vlasništva nad zemljom sa bivših robovlasnika na novooslobođene robove, što bi potonjima obezbedilo ekonomsku samostalnost. Tačnije, zemlja jeste nakratko konfiskovana od vođa i pristalica Konfederacije u martu 1865. godine, ali je po nalogu predsednika Džonsona (Johnson) ubrzo vraćena prvobitnim vlasnicima. Kao rezultat, crnci su ostali zavisni od nekadašnjih gospodara, sada u vidu neke vrste kmetstva, a „četrdeset jutara zemlje i jedna mazga“<sup>211</sup> (Steinberg 2001: 562) ostao je san koji će preživeti, Morrisonova pokazuje, i do predratnog perioda. Kuća u koju su se Bridlavovi nešto kasnije uselili,

<sup>207</sup> “She slept in the bed with us.”

<sup>208</sup> “There is a difference between being put *out* and being put *outdoors*. If you are put out, you go somewhere else; if you are outdoors, there is no place to go. The distinction was subtle but final. Outdoors was the end of something, an irrevocable, physical fact, defining and complementing our metaphysical condition.”

<sup>209</sup> “a hunger for property”.

<sup>210</sup> Pod Rekonstrukcijom se podrazumeva period transformacije država američkog Juga nakon što su izgubile Građanski rat.

<sup>211</sup> “forty acres and a mule”.

sačinjena od dnevne sobe, spavaće sobe u kojoj spavaju svi ukućani, kuhinje, zaklonjene toaletne šolje (ne postoji kupatilo), kartonskog „garderobera“ i sofe sa „poderotinom, koja je postala zjapeći bezdan koji otkriva jeftinu osnovu i još jeftiniju presvlaku“<sup>212</sup> (Morrison 2004: 37), razgolićuje oskudicu i bezizlazje bedne ekonomske situacije rasnog ‘drugog’. Pocepana sofa takođe simbolički ukazuje na disfunkcionalnost ove porodice i otuđenost njenih članova, podvlačeći ironičnost prezimena Bridlav<sup>213</sup>, jer njegovi nosioci niti odišu ljubavlju niti je bude u drugima, naprotiv.

Distinktivno obeležje Bridlavovih je fizička ružnoća. Ta ružnoća, međutim, imaginarne je prirode, odnosno nema osnovu u realnosti, već dolazi „iz ubeđenja, njihovog ubeđenja“<sup>214</sup> (Morrison 2004: 38). Bračni par Bridlav i njihova deca Pekola i Semi nisu istinski ružni, nego su, budući da pripadaju crnoj rasi, *poverovali* da su neprivlačni. Ovo uverenje u vlastitu ružnoću posledica je prihvatanja standarda lepote koje je nametnula bela rasa, a koje su crnci mehanizmom pounutrenja prihvatili kao lične. Opsednutost pitanjima rasne lepote bila je najizraženija krajem 18. i tokom 19. veka, kada su bledoputi učenjaci pseudonaučnim metodama dokazivali superiornost bele rase. Kao banalan primer možemo navesti rad holandskog anatora Petera Kampera (Camper) koji je izmerio „ugao lica“, navodno različit kod crnog i belog čoveka. Mereći ugao između horizontalne i vertikalne linije lica, Kamper je „otkrio“ da on kod belaca iznosi blizu 100 stepeni, koliko iznosi ugao kod idealnog tipa (grčka skulptura), dok je kod crnaca taj ugao manji od 70 stepeni, što više priliči lobanjama primata ili pasa (prema Mos 2005: 44–45). Pseudodokazi poput Kamperovog postavili su belog čoveka za standard lepote, a življenje u društvu koje ih propagira izaziva kod rasnog ‘drugog’ snažan kompleks inferiornosti ili čak ozbiljnije psihičke poremećaje. Pekola, tako, beskrajno želi plave oči – metonim za belu rasu – koje bi njen život iz korena izmenile:

[...] da su njene oči drugačije, to jest lepe, i ona sama bila bi drugačija.

[...] Da izgleda drugačije, da je lepa, možda bi Čarli bio drugačiji, kao i gospođa Bridlav. Možda bi rekli: ‘Pogledaj lepooku Pekolu. Ne

<sup>212</sup> “a gash, which became a gaping chasm that exposed the cheap frame and cheaper upholstery”.

<sup>213</sup> Bridlav, u originalu „Breedlove“, *breed*=rađati, umnožavati se, *love*=ljubav.

<sup>214</sup> “from conviction, their conviction”.



smemo raditi ružne stvari pred tim lepim očima.<sup>215</sup> (Morrison 2004: 45)

Kao što citirani pasus ukazuje, plave oči ovde očigledno ne podrazumevaju samo fizičku lepotu, već i vrlinu, budući da u zapadnoj civilizaciji prva najčešće podrazumeva drugu (Cormier-Hamilton 1994: 115), iz čega sledi ne samo da je crna rasa manje lepa, nego da je (a Pekola upravo tako doživljava vlastitu porodicu) i manje *moralna*. Biti fizički lep, to jest, u ovom kontekstu, biti beo, znači biti cenjen, voljen, ali i imućan, jer, kako ćemo pokazati u daljem tekstu, između belosti i materijalnog bogatstva postoji jasna korelacija. Stoga ne čudi sveprisutna želja rasnog ‘drugog’ da postane neko drugi, da, drugim rečima, i metaforički i doslovno izađe iz (crne) kože, a za taj i druge mnogobrojne poremećaje identiteta (Pekola će, videćemo, izgubiti razum i vezu sa spoljnim svetom), slažemo se sa Fanonovim zaključkom, krivac je društvo:

Ako je on [crnac] u tolikoj meri preplavljen željom da postane beo, razlog je to što živi u društvu koje omogućava pojavu njegovog kompleksa inferiornosti, u društvu čija stabilnost potiče od produžavanja ovog kompleksa, u društvu koje proklamuje superiornost jedne rase; [...].<sup>216</sup> (Fanon 2008: 74)

Da Pekola nije usamljeni primer odbacivanja vlastite rase i kulture Morrisonova pokazuje na grupi školaraca koji uznemiravaju Pekolu na putu prema kući. Upućuju joj dve uvrede, obe rasno motivisane – prva se tiče Pekoline tamnopotosti, „Crna kao ga-ar. Crna kao ga-ar“<sup>217</sup> (Morrison 2004: 61), a druga običaja njenog oca da spava nag, „Tvojtataspavago-oo“<sup>218</sup> (Morrison 2004: 61). Budući da su i sami crni, dečaci na ovaj način otkrivaju da, poput belaca, manje vrednuju crnu kulturu i, omalovažavajući

<sup>215</sup> “[...] if those eyes of hers were different, that is to say, beautiful, she herself would be different. [...] If she looked different, beautiful, maybe Cholly would be different, and Mrs. Breedlove too. Maybe they’d say, ‘Why look at pretty eyed Pecola. We mustn’t do bad things in front of those pretty eyes.’”

<sup>216</sup> “If he is overwhelmed to such a degree by the wish to be white, it is because he lives in a society that makes his inferiority complex possible, in a society that derives its stability from the perpetuation of this complex, in a society that proclaims the superiority of one race; [...]”.

<sup>217</sup> U originalu, „Black e mo. Black e mo“. Nije poznato da ova fraza ima konkretno značenje, te verujemo da je njen smisao da naglasi da je Pekolina koža još crnja od kože dečaka.

<sup>218</sup> “Yadaddsleepsnekked”. Pošto su uvrede dečaka upućene Pekoli nalik skandiranju, u prevodu smo to preneli produženim a i o.

pripadnike sopstvene rase, pokušavaju da se, slično Sambi i Kvimbu u *Ujka Tominoj kolibi*, približe belom mejnstrim društvu. S druge strane, ophođenje gospodina Jakobovskog, belog trgovca-imigranta, prema Pekoli jednako je negativno. On je ne vređa, ali, možda pogubnije po Pekolino sopstvo, ignoriše njeno postojanje kao ljudskog bića:

U nekom određenom trenutku u vremenu i prostoru on naslućuje da nema potrebe da uloži trud da je pogleda. On je ne vidi, jer za njega tu nema šta da se vidi. [...] Ona podigne pogled prema njemu i vidi vakuum tamo gde bi trebalo da leži znatiželja. I još nešto. Krajnje odsustvo ljudskog prepoznavanja – staklastu distancu.<sup>219</sup> (Morrison 2004: 47)

S obzirom na to da Pekolu nipodaštavaju i crni i beli muškarci, to jest, da je ona istovremeno i rasni i rodni ‘drugi’, na mestu je izvesti zaključak da su tamnopute žene dvostruke žrtve, odnosno da su, u skladu sa čuvenom formulacijom Gajatri Spivak, „još dublje u senci“ (Spivak 2003: 365).

Prisvojivši beličke standarde, Pekola i većina njenih drugarica identifikuju se sa popularnim *belim* devojčicama. Fanon objašnjava kako je tako nešto moguće. Naime, on se bavi problemom identifikacije dečaka sa Antila koji, čitajući strane stripove, počinju da se poistovećuju sa belim junacima. Kako su ti stripovi namenjeni beloj deci, zlikovce u njima uvek predstavljaju Indijanci ili crnci, a heroji (avanturisti, istraživači, misionari i tako dalje) su neizostavno bele puti. Pošto se ljudi najčešće poistovećuju sa pobednikom, tako i crno dete gaji fantazije o sebi kao heroju, belcu koji se bori protiv divljaka i donosi im civilizaciju. Uzrok pogrešne identifikacije je, prema Fanonu, nedostatak stripova, pesmica i priča za decu koji veličaju crnog čoveka, namenjenih crnoj deci (Fanon 2008: 113–115). Njegov zaključak primenljiv je na *Najplavlje oko*. Neprekidno izložena američkoj masovnoj kulturi, u kojoj dominiraju beli uzori, Pekola idealizuje

<sup>219</sup> “At some fixed point in time and space he senses that he need not waste the effort of a glance. He does not see her, because for him there is nothing to see. [...] She looks up at him and sees the vacuum where curiosity ought to lodge. And something more. The total absence of human recognition – the glazed separateness.”

mladu filmsku zvezdu Širli Templ<sup>220</sup> (Shirley Temple). Boraveći u domu MekTirovih, Pekola je pila velike količine mleka samo da bi „videla slatko Širlino lice“<sup>221</sup> (Morrison 2004: 24) naslikano na šolji. Neprirrodnost Pekoline identifikacije sa popularnom glumicom naročito biva naglašena ukoliko uporedimo fizički izgled dve devojčice. Nasuprot plavim uvojcima i plavim očima Širli Templ (standard lepote propagiran u medijima) stoje Pekolina crna put, krivi nos, guste, gotovo spojene obrve i klempave uši (Morrison 2004: 38). Usled nedostatka prikladnih (crnih) uzora, Pekola biva zarobljena u začaranom krugu pogrešne/nemoguće identifikacije, što je, uz nepostojanje porodične ljubavi i dvostrukog silovanja od strane oca, dovelo do nervnog rastrojstva. Na kraju romana, Morrisonova slika šizofrenu protagonistkinju od koje svi okreću glavu i koju svi izbegavaju, što je početno „ona“ već nagovestilo. Pekola, koja vodi umišljeni dijalog sa samom sobom i kojoj se u fantaziji napokon ostvarila želja da ima najplavlje oči, postaje ekstreman primer poremećaja identiteta rasnog ‘drugog’.

Iako približnih godina kao Pekola, Klaudija MekTir nije zaglibila u patologiju. Od samog početka, Klaudija se izdvaja u odnosu na druge crne devojčice buntom protiv trenda veličanja belosti. Taj bunt najočigledniji je u njenom odnosu prema plavookim lutkama koje od porodice dobija kao poklon za Božić. Za razliku od Pekole i svoje sestre Fride, Klaudija nije u stanju da shvati zašto su te lutke toliko voljene i obožavane. Štaviše, ona ih proglašava ružnim: „Te okrugle moronske oči, lice kao palačinka i kosa poput narandžastih crva budili su u meni fizičku odbojnost i potajni strah“<sup>222</sup> (Morrison 2004: 21). Umesto lutaka, Klaudija želi sigurnost koju joj pruža topli dom: „Želim da u maminoj kuhinji sedim na hoklici, sa krilom punim jorgovana i da slušam tatu kako svira violinu samo za mene“<sup>223</sup> (Morrison 2004: 23). Međutim, očekuju je kupanje i čiste haljine – ideal čistoće kojem crna rasa, s obzirom da se crnom tipično pripisuje konotacija prljavog (Jordan 2001: 35), beskompromisno teži. I u ovom pogledu Klaudija odbacuje nametnute standarde: „Razdražljiva, nemaštovita čistoća“<sup>224</sup> (Morrison 2004: 23). Njenu izuzetnost u ovom pogledu dokazuje eksperiment sa lutkama, koji su 1951.

<sup>220</sup> Širli Templ je kao dete igrala u nekoliko blokbastrera tokom 1930-ih i 1940-ih (*Curly Top, Little Miss Broadway, Bright Eyes*).

<sup>221</sup> “see sweet Shirley’s face”.

<sup>222</sup> “I was physically revolted and secretly frightened of those round moronic eyes, the pancake face, and orangeworms hair.”

<sup>223</sup> “I want to sit on the low stool in Big Mama’s kitchen with my lap full of lilacs and listen to Big Papa play his violin for me alone.”

<sup>224</sup> “The irritable, unimaginative cleanliness”.

godine u Južnoj Karolini sprovedi Kenet i Mejmi Klark (Kenneth Clark, Mamie Clark). U njemu je učestvovalo šesnaestoro crne dece iz Okruga Klarendon, od koje se zahtevalo da uporede dve lutke identične u svakom pogledu osim u boji kože (u pitanju su bela i braon lutka). Rezultati su bili sledeći:

Desetoro od šesnaestoro dece reklo je da im se više dopada bela lutka. Jedanaestoro je nazvalo crnu lutku ‘lošom’, dok je devetoro reklo da je bela lutka ‘fina’. Kada je zatraženo da odaberu lutku koja više liči na njih, sedmoro dece uperilo je prstom u belu lutku.<sup>225</sup> (prema Douglas 2006: 216)

U prvoj fazi eksperimenta, poznatoj kao „faza rasne preferencije“<sup>226</sup> (prema Douglas 2006: 217), većina dece bila je opuštena, da bi u narednoj fazi, „fazi samoidentifikacije“<sup>227</sup> (prema Douglas 2006: 217), pojedina deca briznula u plač ili odbila da se identifikuju sa bilo kojom od lutaka. Neophodnost da se identifikuje sa onim što je naučen da je loše (crna rasa) izaziva kod rasnog ‘drugog’ „fundamentalni konflikt u samoj osnovi strukture ega. Mnogi [...] pokušavaju da taj duboki konflikt reše ili maštanjem ili kroz fantaziju“<sup>228</sup> (prema Douglas 2006: 217). Upravo to čini Pekola, dok Klaudija traži drugi izlaz. U njenom slučaju, proces rane rasne samoidentifikacije nije prouzrokovao samomržnju, već netrpeljivost prema belim lutkama (Klaudija ih uništava), koja će se mehanizmom projekcije preneti na bele devojčice. Iako kod Klaudije ovaj psihološki rasplet nije imao tragičan kraj kao kod njene prijateljice, verovatno zbog ljubavi koju je nalazila unutar porodice, ona otkriva da naposljetku ipak nije uspela da u potpunosti odbaci nametnute kulturne standarde: „Mnogo kasnije naučila sam da je [Širli Templ] obožavam, kao što sam naučila i da uživam u čistoći,

---

<sup>225</sup> “Ten of the sixteen children said they preferred the white doll. Eleven of the children referred to the black doll as ‘bad’, while nine said the white doll was ‘nice’. Seven of the children pointed to the white doll when they were asked to choose the doll most like themselves.”

<sup>226</sup> “the phase of racial preference”.

<sup>227</sup> “the phase of self-identification”.

<sup>228</sup> “a fundamental conflict at the very foundations of the ego structure. Many [...] attempt to resolve this profound conflict either through wishful thinking or phantasy”.

znajući, čak i dok sam učila, da je ta promena prilagođavanje a ne poboljšanje<sup>229</sup> (Morrison 2004: 24).

Robovanje kulturnim standardima belaca u Americi karakteriše i Pekolinu majku, Polin. Polin (Poli) Bridlav rođena je kao deveto dete u siromašnoj porodici rodom iz Alabame. Nakon što se, nesrećnim slučajem, ubola na ekser u drugoj godini života, što ju je učinilo hromom, razvila je osećaj niže vrednosti i nedostojnosti. Polin ga leči sanjarenjem o romantičnoj ljubavi sa muškarcem koji će razumeti njen senzibilitet (Morrison 2004: 103–104), što se na kraju i materijalizovalo u vidu Čarlija Bridlava. Iako zasnovan na iskrenoj ljubavi, brak Pekolinih roditelja krenuo je nizbrdo ubrzo nakon selidbe na Sever, u grad Lorejn u Ohaju, gde se najvećim delom odvija radnja romana. Kako je Čarli zbog posla puno odsustvovao od kuće, Polin se ponovo prepustila sklonosti ka maštanju, ovoga puta živeći živote junaka filmskog platna. Kroz Poline izlete u bioskop, Morrisonova odražava realno stanje u američkoj kinematografiji neposredno pred Drugi svetski rat, kao i njen poguban uticaj na psihu rasnog ‘drugog’. Izlaganje idealizovanoj i nedostižnoj viziji života belaca prikazanoj u filmovima navelo je Pekolinu majku na pomisao o bezvrednosti njene vlastite porodice i supruga:

Beli muškarci se tako dobro staraju o svojim ženama, i svi su tako doterani u velikim čistim kućama sa kadama koje se nalaze u istoj prostoriji sa šoljom. Puno sam uživala u tim filmovima, ali mi je zbog njih povratak kući bio težak, i bilo mi je teško da gledam Čarlija.<sup>230</sup> (Morrison 2004: 112)

Tridesetih i četrdesetih godina 20. veka, crncima su u filmovima dodeljivane samo sporedne uloge, i to uloge zabavljača, pajaca, glupaka i, naročito kada je reč o ženama, vernih sluškinja [mammies] (Hall 1997: 252), te je, kao i u Pekolinom slučaju, odsustvo odgovarajućih crnih uzora onemogućilo njenoj majci zdravu identifikaciju sa pripadnicama vlastite rase. Da Polin poseduje poremećen sistem vrednosti dokazuje i činjenica da je Pekolu nazvala po bledoputoj Pioli iz filma *Imitacija života* [*Imitation of*

<sup>229</sup> “I learned much later to worship her, just as I learned to delight in cleanliness, knowing, even as I learned, that the change was adjustment without improvement.”

<sup>230</sup> “White men taking such good care of they women, and they all dressed up in big clean houses with bathtubs right in the same room with the toilet. Them pictures gave me a lot of pleasure, but it made coming home hard, and looking at Cholly hard.”

*Life*, 1934], kćerki crne sluškinje koja se srami i naposljetku odriče vlastite majke ne bi li prikrija da nije belkinja. Međutim, kada Polin jednom prilikom u bioskopu ispadne zub i to osujeti pokušaje da bude dorasla preovlađujućim standardima lepote, ona uviđa uzaludnost mimikrije – puko oponašanje mode i manira belaca neće poboljšati položaj rasnog ‘drugog’; on ne postaje ‘Drugi’.

Jedini preostali put da se iole približi belom čoveku Polin vidi u radu za istog, te postaje „idealna sluškinja“<sup>231</sup> (Morrison 2004: 116) bogate porodice Fišerovih, što se s pravom može shvatiti kao regresija na inferiorni položaj pre emancipacije (Gillan 2002: 290). U domu svojih pretpostavljenih, Polin kao da postaje druga osoba – dok svoju kuću ne održava, o deci ne brine i podstiče verbalne i fizičke okršaje sa suprugom, ovde je pedantna, brižna i smerna. Ona postaje otelovljenje verne sluškinje [mammie], koja, prema definiciji, „ima muža nikogovića koji samo spava kod kuće, i koju odlikuju krajnja posvećenost domaćinstvu belaca i neosporna pokornost na radnom mestu“<sup>232</sup> (Hall 1997: 251). Pored ovog, kao tipična verna sluškinja, Polin zamenjuje gazdaricu u izvršavanju majčinskih dužnosti, što se negativno odražava na odnos prema njenoj vlastitoj deci, koja bivaju lišena figure majke. Tako, dok je devojčici Fišerovih dozvoljeno da je zove Poli, njena rođena kći oslovljava je sa „gospođa Bridlav“<sup>233</sup> (Morrison 2004: 99). Dajući Polin ovu ulogu, Morrisonova je pokazala da se malo toga promenilo u međurasnim odnosima od doba Ujka Toma – rasni ‘drugi’ i dalje ima inferioran status.

Život Pekolinog oca, Čarlija Bridlava, takođe je od najranijih dana određen stereotipnom podelom na „belo“ i „crno“. Uprkos tome što se pojam „belo“ tipično vezuje za vrlinu, a „crno“ za zlo, kao dete Čarli je davao prednost vlastitoj rasi:

Bog je fini beli starac sa dugom belom kosom, talasastom belom bradom i malim plavim očima koje su tužne kad ljudi umru, a pakosne kada su loši. Mora biti da je đavo taj koji tako izgleda [kao čiča Blu] – drži svet u šakama, spreman da ga tresne o zemlju i razlije mu crvena

<sup>231</sup> “ideal servant”.

<sup>232</sup> “with their good-for-nothing husbands sleeping it off at home, their utter devotion to the white household and their unquestioned subservience in their work places”.

<sup>233</sup> “Mrs. Breedlove”.

creva kako bi crnje mogle da pojedu slatku, toplu utrobu. Ako đavo zaista tako izgleda, Čarliju se više on sviđa.<sup>234</sup> (Morrison 2004: 122)

Naklonost prema crncima verovatno se javila kao rezultat činjenice da je Čarli, iako su ga još kao odojče napustila oba roditelja, uživao zaštitu i ljubav kako tetke Džimi, koja ga je odgajala, tako i šire crne zajednice. Naročitu pažnju Čarliju je posvećivao čiča Blu, starac koji ga je zabavljao pričama o emancipaciji crnaca i jednom prilikom podelio sa njim srce lubenice, te bi detinje srce, kako citirani pasus pokazuje, radije odabralo đavola nego Boga, ukoliko on naliči čiča Bluu. Kompaktnost crne zajednice najočiglednija je u prikazu crnkinja-prijateljica tetke Džimi za vreme njene bolesti. One joj čitaju odlomke iz Biblije, savetuju je o ishrani, spravljaju joj hranu i pozivaju nadrilekarku (Morrison 2004: 123–124). Morrisonova ih prikazuje kao psihološki snažne, očvrсле super-žene, neraskidivo vezane zajedničkom sudbinom tiranisanja:

Bele žene su govorile: ‘Uradi ovo’. Bela deca su govorila: ‘Daj mi to.’  
Beli muškarci su govorili: ‘Dođi ovamo.’ Crni muškarci su govorili:  
‘Lezi.’ Jedine osobe od kojih nisu morale da primaju naređenja su crna  
deca i jedna od druge.<sup>235</sup> (Morrison 2004: 125–126)

Često su trpele i udarce svojih muževa, koji su, ugnjetavani od strane belaca, bes zbog vlastite nemoći iskaljivali na njima: „Kada bi beli muškarci istukli njihove muževe, one bi počistile krv i otišle kući da budu zlostavljane od strane žrtve“<sup>236</sup> (Morrison 2004: 126). Opisom svakodnevice crnkinja, Morrisonova ponovo podvlači njihovu dvojaku viktimizaciju, budući da su istovremeno potčinjene i od strane patrijarhalnog i od strane rasističkog sistema. Čarli se takođe sveti crnoj ženi zbog bespomoćnosti u odnosu na belog hegemonu. Kada ga dva belca zateknu u toku seksualnog čina sa devojkom Darlin, a zatim narede da nastavi sa vršenjem čina kako bi ga posmatrali, mržnju izazvanu

<sup>234</sup> “God was a nice old white man, with long white hair, flowing white beard, and little blue eyes that looked sad when people died and mean when they were bad. It must be the devil who looks like that – holding the world in his hands, ready to dash it to the ground and spill the red guts so niggers could eat the sweet warm insides. If the devil did look like that, Cholly preferred him.”

<sup>235</sup> “White women said, ‘Do this.’ White children said, ‘Give me that.’ White men said, ‘Come here.’ Black men said, ‘Lay down.’ The only people they need not take orders from were black children and each other.”

<sup>236</sup> “When white men beat their men, they cleaned up the blood and went home to receive abuse from the victim.”

gnevom i sramotom zbog vlastitog bezizlazja on usmerava ne na belce, već na devojku: „[...] mrzeo je onu koja je omogućila tu situaciju, koja je bila svedok njegovog neuspeha, njegove nemoći. Onu koju nije mogao da zaštititi, da poštedi, [...]“<sup>237</sup> (Morrison 2004: 137). Gotovo ista mešavina emocija nagnala ga je mnogo kasnije da siluje vlastitu kćer:

Kako se usuđuje [Pekola] da ga voli? Zar nema ni trunke mozga? A šta on treba da uradi povodom toga? Da uzvрати ljubav? Kako? Šta mogu njegove žuljave ruke da učine da je nasmeju? Koje bi joj njegovo znanje o svetu i životu moglo biti od koristi? Šta bi njegove snažne ruke i zbunjena glava mogle da postignu *da zaradi sopstveno poštovanje, koje bi mu dalo za pravo da prihvati njenu ljubav?*<sup>238</sup> (Morrison 2004: 147, kurziv pridodat)

Prema *Najplavljem oku*, čin incesta posledica je konstruisanja crnog muškarca kao rasnog ‘drugog’. Budući da ga je rasistički sistem učinio „obezvlašćenim“ [disempowered] (prema Bloom 2007: 97), osujetio čak i u pokušajima da se ostvari kao roditelj, Čarli je, kao i Pekola, postao njegova posrnula žrtva.

Kao rezultat Čarlijevog čina ljubavi i mržnje, Pekola je rodila dete, ali ga je crna zajednica odbacila. Štaviše, jasno je da zajednica, pa čak i žene, smatraju Pekolu delimično krivom za silovanje (prema njihovim rečima, „[o]na snosi deo krivice“<sup>239</sup> (Morrison 2004: 168)), otkrivajući da je rasni ‘drugi’ pounutrio i podsvesno poverovao u stereotip o vlastitoj promiskuitetnosti. Osim Klaudije i Fride, niko ne želi da Pekolino dete preživi. Za Klaudiju, to crno dete metonim je za crnu lepotu, ali su posledice viševjekovne izloženosti tuđim estetskim standardima toliko snažne da rasni ‘drugi’ još uvek nije u stanju da primeti i izrekne da je „crno lepo“<sup>240</sup>: „Snažnije od moje privrženosti Pekoli, osetila sam potrebu da neko želi da crna beba preživi – samo da bi

<sup>237</sup> “[...] he hated the one who created the situation, the one who bore witness to his failure, his impotence. The one whom he had not been able to protect, to spare, [...]”.

<sup>238</sup> “How dare she love him? Hadn’t she any sense at all? What was he supposed to do about that? Return it? How? What could his calloused hands produce to make her smile? What of his knowledge of the world and of life could be useful to her? What could his own heavy arms and befuddled brain accomplish that would earn him his own respect, that would in turn allow him to accept her love?”

<sup>239</sup> “She carry some of the blame.”

<sup>240</sup> V. fusnotu 202 i 203.



se suprotstavio univerzalnoj ljubavi prema belim lutkama, Širli Templima i Morin Pilima<sup>241</sup> (Morrison 2004: 169).

Da je „crno lepo“ još manje veruju melezi, neka vrsta „tampon zone između vladajuće i potlačene klase“<sup>242</sup> (prema Bloom 2007: 95), belih i crnih, koji potiskuju i negiraju svoje afričke korene. Zajednička odlika svih meleza u *Najplavljen oku* jeste imućnost, što svedoči da u rasističkom društvu postoji proporcionalna veza između boje tena i bogatstva, to jest da što je osoba belja, to je ekonomski obezbeđenija, i obrnuto. Jedan od predstavnika ove grupe u romanu jeste svetloputa devojčica Morin, koja zbog bogatstva i činjenice da nije crnkinja ima poseban tretman od strane predavača i drugih učenika u Klaudivijinoj školi. Iako epizodan, lik meleskinje Morin značajan je stoga što je poslužio autorki da pokaže apsurdnost ocenjivanja nečije lepote isključivo na osnovu toga koliko je bela. Kako su Rozeta Džejms i Luiza Naj uočile, sa tamnozelenim iskošenim očima, žućkastim tenom, izraženim očnjacima i džombom na mestu odstranjenog šestog prsta na ruci (Morrison 2004: 59), Morin Pil nije objektivno lepa, već je takvom smatraju isključivo stoga što ima svetliju kožu od preostale dece u školi (James, Nye 1997: 15). Pored Morin, u romanu se na kratko pojavljuje još jedna, odrasla, predstavica mešane rase, Džeraldin. Morisonova ne šteti na osudama žena poput ove. Opterećene potrebom da se distanciraju od crne rase kojoj genetski delom pripadaju, i od tipičnih predrasuda o nečistoći i pohotnosti crnaca (kojima, inače, i same robuju), Džeraldin i njoj slične postaju opsesivno pedantne i frigidne. Upečatljiv je način na koji vode ljubav:

Niti znaju [muškarci] da će mu ona davati svoje telo štedeći i delimično. Mora da uđe u nju krišom, podižući joj rub spavaćice samo do pupka. Mora se oslanjati na laktove kada vode ljubav, navodno da joj ne bi povredio grudi, ali u stvari da ne bi morala da ga previše dodiruje ili oseća. [...] Nada se da se on neće oznojiti – mogao bi joj navlažiti kosu; i da će ostati suva između nogu – mrzi kloktavi zvuk koji prave kada je vlažna.<sup>243</sup> (Morrison 2004: 79)

<sup>241</sup> “More strongly than my fondness for Pecola, I felt a need for someone to want the black baby to live – just to counteract the universal love of white baby dolls, Shirley Temples, and Maureen Peals.”

<sup>242</sup> “a buffer zone between the ruling and the oppressed classes”.

<sup>243</sup> “Nor do they know that she will give him her body sparingly and partially. He must enter her surreptitiously, lifting the hem of her nightgown only to her navel. He must rest his weight on his elbows

Očigledno je da meleskinje, u strahu da ne postanu rasni ‘drugi’, guše prirodne potrebe i funkcije svog tela, pretvarajući se, kako ih je nazvala jedna kritičarka, u „žive mrtvake“<sup>244</sup> (prema Bloom 2007: 95). Akcenat je stavljen na telo zato što ih upravo ono može odati: „Granica između meleza i crnca nije uvek precizna; suptilni i izdajnički znakovi prete da je naruše, te oprez mora biti konstantan“<sup>245</sup> (Morrison 2004: 81). Kao rezultat, melezi se prepuštaju minucioznom imitiranju belaca u oblačenju i ponašanju (Džeraldin oblači sina u bele košulje i farmerke i šiša ga do glave da bi mu prikriila kovrdže), jer mimikrija, kako smo pokazali i na nekolicini ranijih primera, obezbeđuje lažan osećaj jednakosti sa hegemonom.

Ironično, ni predstavnici bele populacije u romanu nisu prikazani kao lepi, barem ne u moralnom smislu. Gospodin Henri, stanar kod MekTirovih, održava seksualne odnose sa prostitutkama i podmićuje Fridu slatkišima ne bi li joj dodirnuo grudi. Dva belca koja zatiču Čarlija sa Darlin uživaju u voajerstvu, čime Morisonova dovodi do apsurdna predrasudu da je crna rasa razvratnija od bele. Za njih dvojicu, čin ljubavi između crnaca samo je spektakl, poput sparivanja životinja, a slično mišljenje o crnkinjama kao o „još-ne-ljudskom ‘drugom’“ imaju i lekari u bolnici u kojoj Polin boravi kao trudnica, koji tvrde da se „[o]ne porode odmah i bez bolova. Baš kao kobile“<sup>246</sup> (Morrison 2004: 113). S obzirom na to da su predstavnici sve tri rase u *Najplavljem oku* prikazani kao manjkavi, pogrešivi, Morisonova pokazuje neosnovanost tvrdnje o inferiornosti rasnog ‘drugog’ u moralnom ili bilo kom drugom pogledu; belo nije *a priori* dobro niti crno zlo, kako neki veruju, jer, poruka je *Najplavljeg oka*, dobrota i moralnost nisu ni u kakvoj suštinskoj vezi sa rasnom pripadnošću.

Promenu odnosa prema rasnom ‘drugom’ u savremenom dobu ispitivaćemo u narednom poglavlju, oslanjajući se na roman *Sramota* Dž. M. Kucija, smešten u Južnu Afriku nakon aparthejda.

---

when they make love, ostensibly to avoid hurting her breasts but actually to keep her from having to touch or feel too much of him. [...] She hopes he will not sweat – the damp may get into her hair; and that she will remain dry between her legs – she hates the glucking sound they make when she is moist.”

<sup>244</sup> “living dead”.

<sup>245</sup> “The line between colored and nigger was not always clear; subtle and telltale signs threatened to erode it, and the watch had to be constant.”

<sup>246</sup> “They deliver right away and with no pain. Just like horses.”

### 3. 3. *Sramota*

Mesto radnje Kucijevog romana *Sramota* najpre je jedan od tri glavna grada Južne Afrike, Kejptaun, a zatim varošica Salem u ruralnom predelu Istočnog Kejpa<sup>247</sup>. Prema Garetu Kornvelu, Kuci je radnju romana smestio u ovu oblast iz *istorijskih* razloga – u 19. veku, ovde je bilo poprište devet Kapskih pograničnih ratova [Cape Frontier Wars], vođenih između belaca i Ksosa<sup>248</sup>. Osnovni uzrok sukoba bilo je vlasništvo nad zemljom, što je u srži teme ovog romana (Cornwell 2004: 43).

Afrika, i naročito Južna Afrika, prototipski su primeri kolonijalnih osvajanja. Na samom izmaku 19. veka, nakon takozvanog „grabeža za Afriku“, ceo kontinent, izuzev Liberije i Etiopije, pao je pod vlast evropskih kolonijalnih sila. Južna Afrika kolonizovana je dva veka ranije, kada su se na njene teritorije naselili farmeri i stočari iz Holandije i obližnjih evropskih zemalja. Zbog povoljne klime, jeftine radne snage i plodnog tla, doseljenici su ovde obrazovali stalna naselja, potisnuli domorodačka plemena i razvili osobenu kulturu i zasebni jezik, afrikans. Buri ili Afrikaneri, kako su kolonizatori sebe nazivali, u više navrata sukobili su se sa Britancima, kolonijalnim rivalima. Pređašnji su osnovali dve kolonije, Južnoafričku Republiku (Transval) i Slobodnu Državu Oranje, a potonji Koloniju Kejp i Natal. Uprkos razlikama u kulturi, jeziku i stepenu ekonomske razvijenosti, zajednička odlika svih belih doseljenika u Južnoj Africi bio je izrazito rasistički stav prema autohtonim crnačkim plemenima. Otkriće minerala, dijamanta i zlata dodatno je unazadilo položaj domorodaca. Prisvajanjem nekolicine okolnih državica, 1910. godine stvoren je britanski dominion, Južnoafrička Unija, u kom su, nizom rasističkih zakonskih akata, crnci primorani na seobu iz ruralnih predela u industrijske centre. Najozloglašeniji zakon bio je Zakon o domorodačkoj zemlji [The Natives Land Act] iz 1913. godine, koji je za belce (petina populacije) rezervisao 88% ukupne površine Južne Afrike, dok su crnci i drugi obojeni narodi zbijeni u enklavama – bantustanima – na preostalih 12% (Boahen 1990: 1, 94, 183–184). Mogu li se u sadašnjosti izmiriti dugovi kolonijalnog sna, koji su kulminirali aparthejdom – zakonom institucionalizovanim rasizmom, pitanje je na koje *Sramota* pokušava da odgovori.

<sup>247</sup> Protagonista se, jednom prilikom, na kratko vraća u Kejptaun.

<sup>248</sup> Narod Ksosa obuhvata više srodnih afričkih plemena.

Odnos prema rasnom ‘drugom’, iako obrađen vrlo suptilno, već u prvim rečenicama romana postavljen je za jednu od središnjih tema. Pedesetdvogodišnjeg profesora Dejvida Lurija, Kucijevog protagonistu i fokalizatora romana, seksualno privlače pripadnice obojene rase. Soraju, prostitutku koju posećuje više od godinu dana, odabrao je u katalogu *Diskretne pratnje*, gde je bila „zavedena pod stavkom ‘Egzotika’“ (Kuci 2003:10). Njena rasna pripadnost otkriva se u samo jednoj rečenici, kroz usputni opis ljubavnog čina: „Nedostaješ mi stalno”, odgovara on. Miluje joj telo boje meda, netaknuto suncem; [...]“ (Kuci 2003: 5). Melani, studentkinja sa kojom je imao kratkotrajnu avanturu, takođe nije belkinja; Luri je zove „Melani: tamna“ (Kuci 2003: 19). Iako je svestan da Melani ne uživa u seksualnom činu sa njim („Ne silovanje, ne još, ali neželjeno, svejedno, do srži neželjeno“ (Kuci 2003: 25)), Luri bez obzira na to zaposeda njeno telo, zbog čega je opravdano tumačiti njegov čin kao primer telesnog imperijalizma. Luri nije spreman da preuzme krivicu za svoje postupke, već se poziva na Erosa, boga ljubavi:

Razmenili smo par reči, i tog časa nešto se dogodilo, nešto što, budući da nisam pesnik, neću pokušavati da opišem. Dovoljno je reći da je na scenu stupio Eros. [...] Postao sam Erosov sluga. (Kuci 2003: 47)

Pravdanje osvajanja božanskom misijom (kao kod puritanaca u Americi) čini Lurija tipičnim kolonizatorom.

U Južnoj Africi, međutim, beli čovek više nema privilegovanu poziciju. Luri biva optužen po „članu 3“, koji se „odnosi na zlostavljanje i uznemiravanje na osnovu rasne i etičke pripadnosti, vere, pola, seksualne orijentacije ili fizičkih nedostataka“ (Kuci 2003: 36). Promena paradigme, koja je usledila nakon aparthejda, zahteva da se terminu „beli“ pridoda nova konotacija, konotacija pokajanja, zbog čega se Lurijev pad u sramotu može smatrati, kako je Brajan Vorsfold to formulisao, „simbolom obezvlašćivanja belaca“<sup>249</sup> (Worsfold 2005: 91). Disciplinska komisija odbacila je Lurijevo opravdanje, posle čega je „zamoljen [...] da podnese ostavku“ (Kuci 2003: 57).

Za razliku od protagoniste, crnci koji su silovali Lusi, Lurijevu kćer, nisu kažnjeni za svoje nedelo, čime autor pokazuje da se „obezvlašćivanje belaca“ odvijalo

<sup>249</sup> “symbolization of white disempowerment”.

paralelno sa osnaživanjem crnaca, to jest da su pripadnici dveju rasa zamenili pozicije koje su imali u *Najplavljen oku*. Kako je „[s]eks u samom srcu rasizma“<sup>250</sup> (prema Young 1995: 91), teren na kome se ova borba odvija je – telo žene (Horrell 2008: 25). Lusi biva napastvovana, a njen otac teško ozleđen zapaljenim špiritusom. Kasnije, govoreći o samom činu silovanja, Lusi će priznati da je iz trojice napasnika govorila mržnja: „Bilo je tako lično. [...] Toliko lične mržnje“ (Kuci 2003: 135), ali Luri s pravom ukazuje na drugačiju pozadinu ovog zločina: silovanje izvršeno nad Lusinim telom čin je osvete za istoriju nepravde nad crnom rasom. U studiji *Intima javnosti* (2008), Pol Kosto objašnjava uvođenje principa nasilnosti u etničke i rasne konflikte<sup>251</sup>. Prema ovom autoru, silovanje se namerno i *sistematski* primenjuje ne bi li se razbila i ponizila neprijateljska grupa: „Čin sramoćenja devojke naočigled njenog oca i braće jasno pokazuje njihovu nemoć da ostvare ključnu porodičnu ulogu muškarca – da zaštititi žene i decu od spoljašnje pretnje“ (Kolsto 2008: 26). Lusino silovanje je, stoga, poruka upućena koliko Lusi toliko i samom Luriju – prošlost rasnog ugnjetavanja neće proći nekažnjeno. To je smisao Lusinog komentara: „Mislim da se oni *bave* silovanjem. [...] U njihovim očima, ja nešto dugujem. Sebe vide kao uterivače dugova, poreznike. Što bi me pustili da ovde živim besplatno?“ (Kuci 2003: 137, kurziv u originalu)

Analizirajući odnos rasa/pol u kontekstu kolonijalizma, Gajatri Spivak svedoči o dominaciji rasnih u odnosu na polne razlike: „[...] autohtoni muškarac i autohtona žena [su] nedvosmisleno inferiorni u odnosu na evropsku ženu“ (Spivak 2003: 227). Kucijev roman pokazuje da je ova hijerarhija stvar prošlosti: pozicija belkinje Lusi je pozicija subalternog subjekta. Najbolji dokaz za ovu tvrdnju je Lusina ćutnja nakon silovanja. Ćutnja je, prema Gordani Đerić, „značajan činilac kreiranja društvenih odnosa“ (Đerić 2008: 68), a kako vlasništvo nad diskursom podrazumeva posedovanje moći, primećuje se da je moć sve više u rukama crnog čoveka: „Kao mrlja, priča se širi okrugom. Ne njena priča, koju bi ona širila, nego njihova: *oni su vlasnici priče*“ (Kuci 2003: 101, kurziv pridodat).

Luri, predstavnik nekada dominantne rase u Africi, na osnaživanje ‘drugog’ reaguje različitim emocijama – strahom, ogorčenjem, mržnjom i besom. Silovanje, kojim su domoroci simbolički pokazali promenu odnosa moći u svoju korist, ostavilo je

<sup>250</sup> “Sex is at the very heart of racism.”

<sup>251</sup> Kolsto se najpre bavi sukobima na teritoriji bivše Jugoslavije, ali smatramo da su njegovi zaključci primenljivi i u drugim kontekstima.

snažan pečat na psihički život Lurija i njegove kćerke. Lusi se brani regresijom („[...] onda je popodne zatiče kako spava na kauču, s palcem u ustima, kao dete“ (Kuci 2003: 105)) i pati od nesanice, dok kod Lurija traumatični događaj izaziva košmare. Takođe, strah proizvodi u Luriju i potrebu da se zaštiti, ogradi od ‘drugog’:

Trebalo bi da ugrade rešetke, sigurniju kapiju, da podignu ogradu oko celog imanja, kao Etinger. Trebalo bi da od kuće naprave tvrđavu. Lusi bi morala da kupi pištolj i radio-stanicu, da nauči da puca. (Kuci 2003: 99)

Ogorčenost, koju Kucijev protagonist takođe oseća, javlja se kod osoba koje smatraju da njima upravlja neka inferiorna grupa, što vodi gubitku samopoštovanja (Kolsto 2008: 19–20). Naravno da bi, kao otac, Luri u svakom slučaju neizmerno patio što mu je kćer povređena, ali ono što ga dodatno žesti jeste „drskost“ rasnog ‘drugog’, „korov[a koji je] spleo svoje korenje oko Lusi, upleo se u Lusin život“ (Kuci 2003: 179). Poniženost i srdžba bivšeg gospodara progovaraju iz njega kada fizički napadne Poluksa, jednog od silovatelja, dok je špijunirao Lusi kroz prozor kupatila:

*Svinjo!* Nikada u životu nije osetio takav stihijski bes. Rado bi tom dečku udelio ono što zaslužuje: propisne batine. Izrazi koje je celog života izbegavao odjednom zvuče umesno i opravdano: *Nauči ga pameti. Pokaži mu gde mu je mesto.* (Kuci 2003: 177, kurziv u originalu)

Luri potajno želi da rasni ‘drugi’ prizna da je počinjeno „*svetogrđe*“ (Kuci 2003: 104, kurziv u originalu), ali kako beli čovek u Africi više ne zauzima poziciju božanstva, bes samo ističe njegovu bespomoćnost. Ogorčenost, nepravda, nemoć – belac sada biva stavljen u viševjekovni položaj rasnog ‘drugog’; ‘Drugi’ postaje ‘drugi’.

Očigledan dokaz da je stari poredak završen jeste izmenjen odnos između Lusi i njenog autohtonog pomoćnika, crnca Petrusa. U više navrata, Lusi podvlači da ne može da naređuje Petrusu jer nije njegova gospodarica. Iako radi kao ispomoć na imanju, Petrus nije nadničar – Luri nalazi da je najpodesnije smatrati ga „*susedom*“ (Kuci 2003:

102, kurziv u originalu). Autor prikazuje Petrusovo napredovanje od „baštovana i kučkara“ (Kuci 2003: 58), kako sebe šaljivo naziva, do suvlasnika imanja, sve dok ne ovlada onim istorijskim oružjem koje je, prisetimo se Robinzona Krusoa, obezbeđivalo superiornost kolonizatoru – tehnologijom. Taj savremeni, moderni Petrus simbol je nove ere u rasnim odnosima:

Petrus je pozajmio traktor. [...] Za samo par sati preoraio je čitavu svoju zemlju. Sve vrlo brzo i poslovno; sve vrlo nespojivo sa Afrikom. U drevna vremena, što će reći pre desetak godina, trebalo bi mu nekoliko dana s ručnim plugom i volovima.

Protiv ovog novog Petrusa, kakve su Lusine šanse? [...] Da je ovo partija šaha, rekao bi da je Lusi na svim poljima nadigrana. (Kuci 2003: 131)

Luri očito gleda na Petrusa kao na takmaca, ‘drugog’ prema kome se treba odnositi s podozrenjem. Dizreljeva misao „Sve je rasa; ne postoji druga istina“ kao da postaje zaključak žučnog razgovora između ova dva predstavnika suprotnih tabora. Optužen da je slagao da ne poznaje Lusine napasnike, Petrus odgovara da je štitio svoju familiju, navodeći Lurija da pomisli: „I to je to. Nema više laži. *Moj narod*. Goliju istinu ne bi mogao tražiti. E pa, Lusi je *njegov narod*“ (Kuci 2003: 173, kurziv u originalu). Društvo u Južnoj Africi, pokazuje autor, i dalje funkcioniše u okviru matrice MI/ONI.

Odbijanje nekadašnjeg kolonizatora da se prilagodi novim istorijskim uslovima, oličeno u farmeru Etingeru, više nije prihvatljivo. Pripadnik „stare garde“, Etinger i dalje brani belu hegemoniju na jedini način poznat kolonizatoru, nasiljem; on ne ide nigde „bez [moje] berete“ (Kuci 2003: 88). Lusi je svesna da takav izbor vodi tragičnom kraju i da će, ako želi svoje mesto u Južnoj Africi, morati da pristane na određenu žrtvu. Petrus se neće zadovoljiti samo položajem upravnika Lusine farme – on želi *vlasništvo* nad zemljom. Do nedavno potčinjena rasa želi da joj se vrati ono što joj je tokom istorije oduzeto, zahtevajući od belaca da postanu nova vrsta doseljenika, spremna da se odrekne pozicije hegemonu. U zamenu za zaštitu, Lusi pristaje da se odrekne

kolonijalnog sna svojih predaka i postane *bywoner*<sup>252</sup> na onom što će ubuduće biti Petrusovo imanje:

Da, slažem se, jeste poniženje. Ali možda je to dobro mesto za početak. Možda baš to moram naučiti da prihvatim. Da krenem odozdo. Bez ičega. Ne bez ičega *osim*. Bez ičega. Bez keca u rukavu, bez oružja, bez poseda, bez prava, bez dostojanstva. (Kuci 2003: 176, kurziv u originalu)

Budućnost Južne Afrike kakvu je autor predstavio u romanu nije optimistična. Salman Ruždi, na primer, shvatio je *Sramotu* fatalistički, proglasivši je „romanom koji nas ostavlja vezanih očiju“<sup>253</sup> (prema Cornwell 2004: 54):

U *Sramoti* niko nikoga ne razume. ... Za belce u romanu, crno stanovništvo u suštini predstavlja pretnju – pretnju opravdanu istorijom. Pošto su belci tokom istorije tlačili crnce, sugerise se, moramo prihvatiti da će sad crnci tlačiti belce. Oko za oko, sve dok ceo svet ne oslepi ... [...].<sup>254</sup> (prema Cornwell 2004: 54)

Međutim, čini nam se da je Kuci ostavio tračak nade – ona leži u hibridnom detetu koje raste u Lusinoj utrobi. To „dete tla“ (Kuci 2003: 185), pripadajući obema rasnim grupama, poziva na prilagođavanje i kohabitaciju. Tako, iako je tačna konstatacija da *Sramota* ne nudi konkretno konačno rešenje rasnih pitanja (Horrell 2008: 30), ostavljen je prostor za verovanje da će vreme koje dolazi doneti koliko-toliko harmoničnije odnose sa rasnim ‘drugim’.

<sup>252</sup> U Južnoj Africi, radnik/farmer koji obrađuje tuđu zemlju.

<sup>253</sup> “A Novel that Leaves Us Blinded”.

<sup>254</sup> “Nobody in *Disgrace* understands anyone else ... To the novel’s whites, the black inhabitants are essentially a threat – a threat justified by history. Because whites have historically oppressed blacks, it’s being suggested, we must now accept that blacks will oppress whites. An eye for an eye, and so the whole world goes blind ... [...].”



## **ORIJENTALNI I OKCIDENTALNI 'DRUGI'**

## 4. Orijentalni i okcidentalni ‘drugi’

### 4. 1. Orijentalni ‘drugi’

Eminentni historičar Vinsent T. Harlou (Harlow) piše o postojanju dve britanske imperije. Prva, o kojoj je već bilo reči, osnovana je u 17. veku i činile su je kolonije u Americi i na Karipskim ostrvima. Za početak druge imperije uzima se 1783. godina, kada je Amerika izvojevala samostalnost, a Britanija izvršila „zaokret prema Istoku“<sup>255</sup>, to jest posvetila se stvaranju kolonija u Aziji (prema Hoeveler, Cass 2006: 1). Interesovanje za Istok, svakako, datira mnogo pre ovog vremena, ali fizički kontakt sa kolonizovanim narodima omogućio je dublji uvid u njihove kulture, verovanja, religije, jezike, te podstakao i učvrstio stereotipe i predrasude o orijentalnom ‘drugom’. Takvi stereotipi i predrasude obuhvaćeni su terminom orijentalizam.

Prema Edvardu Saidu, autoru čuvene studije *Orijentalizam* (1978), postoje tri značenja ovog pojma. Najpre, orijentalizam podrazumeva naučno istraživanje Orijenta od strane antropologa, sociologa, historičara i filologa. Ovo značenje Said smatra anahronim. Zatim, orijentalizam je „stil mišljenja, zasnovan na ontološkoj i epistemološkoj distinkciji koja se povlači između ‘Orijenta’ i (najčešće) ‘Okcidenta’“ (Said 2008: 11). U ovom slučaju, pri pisanju o Orijentu (bilo da je u pitanju naučno ili književno delo) polazi se od razlike između Istoka i Zapada i oni se neprestano kontrastiraju. Konačno, od kasnog 18. veka do danas preovlađuje treće značenje pojma orijentalizma kao „zapadnog stila dominacije, restrukturisanja i posedovanja vlasti nad Orijentom“ (Said 2008: 10–11). Rečju, Orijent postaje ‘drugi’ Okcidenta.

Prve naznake orijentalizma nalaze se već u odnosu Grka prema Persijancima: naspram grčke demokratije stoji istočnjački despotizam i varvarstvo. U srednjem veku, hrišćanstvo i Evropa vezuju se za slobodu i slobodarski duh, dok Orijentalce odlikuje servilnost. Revolucija u nauci, koja je rezultirala modernizacijom i industrijalizacijom Zapada, posvedočila je o njegovoj navodnoj prirodnoj superiornosti (Goody 1998: 3–5). Profesionalno bavljenje Orijentom, prema Saidu, počinje sa Napoleonovim osvajanjem Egipta 1798. godine (Said 2008: 108). Napoleon je pred ovaj pohod okupio na desetine stručnjaka od kojih se očekivalo da dokumentuju ekspediciju, a i sam je pisao o Egiptu i

<sup>255</sup> “swing to the East”.

Istočnjacima. Orijentalizam se docnije najviše rascvetao u Britaniji. Početkom 19. veka, engleski romantičari oduševljavaju se istočnjačkom egzotikom i neobičnošću. Bajron je, više od svih, bio opsednut Istokom i obilazio orijentalne zemlje. Interesovanje se nastavlja i u viktorijansko doba: elemente orijentalizma možemo naći kod Darvina, Konrada, Šarlotte Bronte i mnogih drugih autora. Ono je toliko veliko da zaslužuje i posebno ime: *viktorijentalizam* [Victorientalism] (Hoeveler, Cass 2006: 43). Konačno, u 20. i 21. veku, zahvaljujući medijima, filmu i televiziji, stereotipi i predrasude o orijentalnom ‘drugom’ snažniji su nego ikad i deo su svakodnevice žitelja Zapada.

Sveprisutnost i težina orijentalističkog diskursa na Zapadu mogu se objasniti činjenicom da se on obnavlja svakodnevno, kroz jezik. Naime, prisustvo imigranata sa Istoka u zemljama Zapada podstiče kod domaćeg stanovništva osećaj ugroženosti, te počinje nesvesni proces konstrukcije pridošlice kao ‘drugog’, koji se reflektuje u svakodnevnom govoru. Male, neprimetne reči kao što su „mi“/„oni“, „naše“/„njihovo“ ukazuju da savremeni Zapadnjak razmišlja u okviru dihotomije JA/‘drugi’ i da mu se ta opozicija čini potpuno prirodnom. Međutim, iako ovakav orijentalistički diskurs deluje banalno, ne treba ga smatrati takvim, „jer on obezbeđuje podršku ratovima i represiji“<sup>256</sup> (Haldrup, Koefoed, Simonsen 2006: 175–176).

Svakodnevni kontakt sa imigrantima sa Istoka izaziva kod stanovništva Zapada snažnu nelagodnost. Haldrup, Koufed i Sajmonsens navode vrlo upečatljive primere reakcije Danaca na prisustvo muslimana u njihovoj zemlji. Danci smatraju muslimanske imigrante za uljeze kojima je cilj da zauzmu njihovu teritoriju. Žale se da muslimani nisu spremni da se u potpunosti integrišu u društvo, jer odbijaju da jedu svinjske ćufte, dansko nacionalno jelo. Smeta im što mujezin nekoliko puta u toku dana poziva vernike na molitvu, stvarajući nepodnošljivu buku. Ipak, najveći strah seksualne je prirode: „naše“ žene (primer „banalnog“ orijentalizma) izložene su pogledima stranca, ‘drugog’, koji je pohotan, a liberalno oblačenje Evropljanki sigurno smatra pozivom na seks (Haldrup, Koefoed, Simonsen 2006: 179–182). Takođe, tradicionalna nošnja muslimanki, feredža, predmet je stroge kritike. Franc Fanon objašnjava reakciju Evropljana na ovaj odevni predmet. Evropljanin suočen sa ženom u feredži oseća frustraciju jer mu ona ograničava opažanje; on jarko želi da je vidi, te će se zbog takvog ograničenja u njemu razviti bes i agresivnost. Evropljanke, pak, odlučno tvrde da niko

<sup>256</sup> “it ensures support for wars and repression”.

ne bi skrivao ono što je lepo, te optužuju muslimanke da im „pakovanje“ ne pomaže da skrivaju bezvrednost i ružnoću (Fanon 1977: 94–95). Fanon, istina, govori u kolonijalnom kontekstu, ali je njegova teorija u potpunosti primenljiva i na savremeno doba – većina evropskih zemalja, uključujući Dansku, Britaniju, Španiju i mnoge druge, namerava da u bliskoj budućnosti zakonski zabrani nošenje feredže na javnim mestima. Za ogroman broj Zapadnjaka, feredža i dan-danas simboliše zaostalost, nazadnost i konzervativnost koje su neprihvatljive u modernom društvu.

Prema Edvardu Saidu, hrišćanstvo je odigralo ključnu ulogu u nastanku, razvoju i održavanju predrasuda prema orijentalnom ‘drugom’ (Said 2008: 82). Prvi na udaru našli su se Jevreji. Kako se hrišćanstvo javilo kao sekta u okviru judaizma, antagonizam koji je hrišćanska crkva razvila prema njegovim sledbenicima može se objasniti kao neka vrsta odbrambenog mehanizma: trebalo je zauvek razdvojiti ove dve religije i onemogućiti uviđanje sličnosti među njima. Proces demonizovanja Jevreja počinje sa Biblijom – nije li upravo jevrejski narod osudio Hrista na smrt? Nastavlja se i u srednjem veku – iz tog vremena potiče legenda koja Jevreje optužuje za ritualno ubistvo, to jest za ubijanje hrišćanske dece u vreme Pashe da bi pili njihovu krv. Taj čin ispijanja krvi je blasfemija žrtve Isusove na Golgoti, jer Uskrs i Pasha padaju u isto vreme. Još poznatija je legenda o Jevrejину lualici, Ahasveru, koji je odbio da pomogne Hristu u nošenju krsta. Zbog toga ga je Hristos prokleo na večno lutanje, a to je kletva koja postaje simbol jevrejskog naroda u celini (Mos 2005: 135–136). Tek nakon Drugog svetskog rata i stradanja Jevreja tokom Holokausta čini se da se predstava o njima promenila. Krivica i griža savesti naveli su stanovništvo Zapada da o Jevrejima misli pozitivnije, jer koliki god da su kolektivna krivica i gresi ovog naroda, ocenjeno je da je ipak platio preskup ceh. Nažalost, kao što pokazuje Said, antisemitske predrasude našle su novu metu – Arapina (Said 2008: 379), a netrpeljivost prema judaizmu zamenjena je prezirom prema islamu.

Iako islam ima osnove u hrišćanstvu, hrišćanska crkva oduvek je strahovala da će je islam zaseniti i preoteti joj vernike. Stoga je Muhameda proglasila za lažnog proroka a islam za jeres. Strah hrišćana, prema mnogim istoričarima, nije uvek bio neopravdan. Posle smrti Muhameda, islamski vojnici pokorili su veći deo Bliskog Istoka, a u 8. i 9. veku islam prodira duboku u Evropu. Uz to, pokušaj hrišćana da povrate biblijske zemlje kroz krstaške ratove bio je osujećen. Antiislamska retorika

preživela je do danas: islam je, po mnogima, „netolerantna, segregacionistička, ‘srednjovekovna’, fanatična, okrutna i antiženska religija“ (Said 2002: 83, 521).

Predrasude o Arapinu<sup>257</sup> učvrstili su i raširili američki mediji. Na filmu i televiziji, Arapi se prikazuju kao podlaci, lažovi i razvratnici. Jedan od glavnih razloga za to jeste činjenica da Arapi poseduju naftu, a od nje zavisi ekonomski i tehnološki napredak Zapada (Said 2008: 380). Od 11. septembra 2001. godine, lik Arapina izjednačava se sa likom teroriste. On je predstavljen kao bradati, poremećeni bombaš-samoubica kome je cilj da ubije što više belaca, naročito Amerikanaca. Na ovaj način nalazi se opravdanje za takozvani „rat protiv terorizma“, koji, teorijski gledano, predstavlja „najviši stadijum orijentalizma“<sup>258</sup> (Porter 2009: 334).

Pojam Orijeanta sadrži jednu konotaciju o kojoj je u ovom odeljku malo bilo reči, a to je seksualna. Naime, u skladu sa odnosima moći, Orijent se vezuje za žensko, a Okcident za muško. Priča o kolonizaciji Orijeanta u svojoj suštini je alegorija o odnosima među polovima: Orijent je, kao žena, otkriven, definisan i potčinjen od strane Okcidenta, muškarca (Uchida 1998: 161). Ipak, ono što nas prvenstveno zanima jeste sfera individualnog, to jest odnos između pojedinaca koji pripadaju zapadnim odnosno istočnjačkim narodima.

Model orijentalne žene stvorio je Gistav Flober (Flaubert), a bazirao ga je na egipatskoj kurtizani Kučuk Hanem. Kučuk Hanem nikada nije otkrivala svoje emocije niti govorila o sebi, a kako je Flober bio u poziciji gospodara, dao je sebi za pravo da govori u njeno ime (Uchida 1998: 162). Tipičnu Orijentalku u SAD danas ne predstavlja Egipćanka, već Azijatkinja, makar ona bila rođena u SAD. Ovo definisanje svih Azijatkinja kao Orijentalke proces je koji se može nazvati „‘orijentalizovanje’ žena“<sup>259</sup> (Uchida 1998: 162).

Orijentalna žena stereotipno se prikazuje kao egzotična, seksi, a postoje dva osnovna tipa: „krotka lutka“ i „dijabolična žena-zmaj“<sup>260</sup> (Uchida 1998: 162). U SAD, poreklo predstave o Orijentalci vezuje se za antikineski period 1870-1900. Svaka Kineskinja-imigrantkinja u SAD smatrana je neizostavno prostitutkom, jer je krajem 19. veka prostitucija cvetala u kineskim četvrtima u Americi. Prema Učidi, krivac za

<sup>257</sup> Misli se na Arapina muslimanske veroispovesti.

<sup>258</sup> “the highest stage of Orientalism”.

<sup>259</sup> “‘Orientalization’ of women”.

<sup>260</sup> “the docile doll [...] or the diabolic Dragon Lady”.

prostituisanje pre svega je sama američka država. Naime, većina Kineza koji su emigrirali u SAD u ovo vreme bili su muškog pola, jer je ženama ulaz u zemlju bio zabranjen. Razlozi za to su pre svega finansijske prirode – Kinezi su bili jeftina radna snaga, pa bi dolazak njihovih porodica troškove poslodavaca umnogome povećao. Još gore, uvećanje broja orijentalnih ‘drugih’ na američkom tlu narušio bi rasnu homogenost američkog društva i viziju SAD kao države belaca. Stoga, imigranti su morali seksualne potrebe da zadovoljavaju sa prostitutkama. Što se tiče drugih Azijata, kao što su Japanci ili Koreanci, antiazijisku retoriku izazvala je, između ostalog, praksa biranja supruga na osnovu slika. Ovo je bio jedini način da imigrant nađe suprugu iz svoje zemlje, a razvio se iz tradicije ugovaranja brakova. Amerikanci su (kao i Danci u nešto ranijem primeru) smatrali nastavak postojanja ove prakse odbijanjem ‘drugog’ da se asimiluje u američko društvo (Uchida 1998: 163–164).

Što se tiče odnosa bele i orijentalne žene, orijentalistički diskurs okrutno je rasistički. U 19. veku, evropski antropolozi „naučno“ dokazuju rasnu superiornost (belih) Evropljanki. Evropljanke su, navodno, kroz evoluciju razvile punije grudi i širu karlicu, što ukazuje na njihovu nežnu, materinsku prirodu, koja je izostala kod „primitivnijih“ žena. Širina karlice nije doprinela samo njihovoj lepoti, već je omogućila da plod ima veću glavu (što se tada povezivalo sa inteligencijom). Na ovaj način ženstvenost biva povezana sa razvijenijim narodima zapadne Evrope (Markowitz 2009: 274). Evropljanke su, pri tome, prećutno prihvatale ovakve klasifikacije orijentalnog ‘drugog’.

## 4. 2. Okcidentalni ‘drugi’

Okcidentalizam se, prema Ijanu Burumi i Avišai Margalitu, može definisati kao „dehumanizujuća slika Zapada stvorena od strane njegovih neprijatelja“<sup>261</sup> (Buruma, Margalit 2004: 5), iz čega sledi da on predstavlja suprotnost orijentalizmu, shvaćenom u negativnom, saidovskom smislu. Za razliku od orijentalizma, međutim, okcidentalizam je manje istražen teorijski koncept – pored studije dvojice pomenutih autora, *Okcidentalizam: Zapad u očima svojih neprijatelja* [*Occidentalism: the West in the Eyes of Its Enemies*, 2004], o okcidentalizmu ne postoje naučni radovi većeg obima. Takođe, nije sa sigurnošću utvrđeno ni mesto porekla kritike prema Okcidentu. Buruma i Margalit smatraju da je okcidentalizam pustio korena na samom Zapadu, tačnije u Evropi 19. veka (Buruma, Margalit 2004: 6), dok Alister Bonit navodi da se ideja o Zapadu kao političkoj kategoriji javila i istraživala u azijskim zemljama barem jedan vek ranije (Bonnett 2006: 2). Nije poznat, dakle, „pratekst okcidentalizma“<sup>262</sup> (Bonnett 2006: 4).

Okcidentalizam podrazumeva konstruisanje Zapada kao ‘drugog’, a manifestuje se na različite načine na različitim mestima. U zemljama takozvanog Trećeg sveta, na primer, kritika Okcidenta bila je deo antikolonijalnog diskursa (Ning 1997: 63), dok se u muslimanskim zemljama, videćemo nešto kasnije, najčešće javlja kao kritika sekularizma. Kako su SAD glavna meta savremenih ataka na politiku Zapada, postoji tendencija da se okcidentalizam izjednači sa antiamerikanizmom. SAD, doživljene kao sinonim za globalizaciju i savremeni imperijalizam, smatraju se glavnim predstavnikom okcidentalnog ‘drugog’, ali kako one ne čine Zapad u celini, tako i antiamerikanizam treba razumeti kao podvrstu okcidentalizma (Buruma, Margalit 2004: 8–9).

Različite struje unutar okcidentalističkog diskursa mogu se klasifikovati u četiri osnovne grupe: neprijateljski odnos prema Grešnom gradu Zapada, prema neherojskoj zapadnjačkoj buržoaziji, prema racionalnom Umu Zapada i prema nevernicima Zapada (Buruma, Margalit 2004: 11).

Okcidentalni grad, oličen u prestonicama vodećih zapadnih zemalja, kao što su, između ostalih, Njujork, London i Pariz, smatra se grešnim jer se sekularizmom, individualizmom, trkom za novcem i masovnom kulturom udaljio od Božjeg grada [the

<sup>261</sup> “the dehumanizing picture of the West painted by its enemies”.

<sup>262</sup> “ur-text of Occidentalism”.

City of God]. Mit o uništenju Grada Čoveka [the City of Man], vrhunca ljudske oholosti, u srži je okcidentalističkog diskursa. Najstarija verzija ovog mita je legenda o Vavilonu, čiji su žitelji sagradili kulu koja je dotakla nebo, pa ih je Bog kaznio dajući im različite jezike i onemogućivši im sporazumevanje. Svetski trgovinski centar, savremena Vavilonska kula, takođe je morao biti uništen, te je napad na njega bio i fizičke i simboličke prirode – napad na Ameriku, ali i na „ideju Amerike“<sup>263</sup>, to jest zapadne vrednosti (Buruma, Margalit 2004: 14). Moderna metropola otelovljenje je morskog globalnog kapitalizma i u njoj je sve na prodaju, uključujući i duše. Stanovnici metropole, prema njenim kritičarima, postali su bezosećajni automati, bez prijatelja, bez ljubavi, bez nade – to je Eliotova urbana „pusta zemlja“, primer okcidentalističkog diskursa unutar samog Okcidenta:

Nestvarni Grade,  
U mrkoj magli zimskog praskozorja  
Gomila teče preko Londonskog mosta, toliko ih je  
Da nikada ne bih pomislio kako smrt pokosila toliko ih je [...].  
(Eliot 1988: 21, stihovi 60–63)

Grad Čoveka je antiutopija (Buruma, Margalit 2004: 72) u kojoj vlada ni po čemu izuzetna buržoazija i u kojoj nema mesta za herojstvo i uzvišenost, najveće vrednosti kritičara Zapada.

Viđenje okcidentalnog ‘drugog’ kao pripadnika dekadentne, površne civilizacije sviknute na hedonizam izvanredno je izraženo kroz izjavu jednog talibanskog borca na samom početku rata u Avganistanu: „Oni vole Pepsi kolu, ali mi volimo smrt“<sup>264</sup> (prema Buruma, Margalit 2004: 49). Okcidentalisti vrednuju herojstvo i požrtvovanost, dok sitne užitke koje pružaju novac i masovna kultura Zapada smatraju banalnim. Najradikalniji oblik suprotstavljanja zapadnim vrednostima u 20. veku potiče iz Japana, zemlje koja se i sama ugledala na Zapad, a primenili su ga kamikaze, piloti samoubice. Kamikaze idealizuju tradiciju i herojsku prošlost Japana, poštujući moralne kodove ratnika samuraja, za koje je herojska smrt najuzvišeniji ljudski cilj: „Nikad ne izbegavaj da se suočiš sa smrću. Ako si u dilemi da li da živiš ili da umreš, uvek je bolje

<sup>263</sup> “an idea of America”.

<sup>264</sup> “They love Pepsi-Cola, but we love death.”



umreti<sup>265</sup> (prema Buruma, Margalit 2004: 60). S druge strane, Japan je istočnjačka zemlja koja najviše nalikuje Zapadu, što je posledica viševekovne mimikrije. Najuticajniji predstavnik manje zastupljenog tabora u Japanu, koji se zalaže za modernizaciju i ekonomski prosperitet Japana, bio je Fukuzava Jukići (Yukichi), devetnaestovekovni sociolog i autor dela *Kratak pregled teorije civilizacije* [*An Outline of a Theory of Civilization*, 1875]. Jukićijev okcidentalizam izlazi van granica definicije koju su naveli Buruma i Margalit, jer on *vrednuje* okcidentalnog ‘drugog’, što svedoči da, poput orijentalizma, i okcidentalizam treba shvatiti kao diskurs u kome je pozitivna predstava o ‘drugome’ retka, ali ne isključena. Fukuzava Jukići insistirao je na neophodnosti da se Japan, radi vlastite budućnosti, približi Zapadu. Prema njegovom mišljenju, nije dovoljno prisvojiti samo neke aspekte zapadne civilizacije, već je neophodno izmeniti sopstvo Japana: „Ne smemo uvoziti samo spoljašnje oblike civilizacije, već prvo učiniti duh te civilizacije svojim, pa tek onda usvojiti njene spoljašnje forme [...]. Treba da reformišemo umove ljudi, [...]”<sup>266</sup> (prema Bonnett 2006: 7). Za razliku od okcidentalista koji su, videćemo uskoro, prezirali racionalnost i naučnost okcidentalnog uma, Jukići je baš te osobine vrednovao: obrazovanje i meritokratija u Japanu izbrisaće dihotomiju Japan/Zapad.

Um okcidentalnog ‘drugog’ shvaćen je kao čisto naučni um, um sposoban za matematičke radnje i tehnološka otkrića, ali potpuno lišen duhovnosti. Zapadnjak ne koristi nediskurzivno<sup>267</sup> mišljenje – mišljenje dušom, već se, poput kalkulatora, služi isključivo intelektom (Buruma, Margalit 2004: 75–76). Um Zapada je suvo materijalistički, trgovački um, koji se, veruju okcidentalisti, prvobitno razvio kod Jevreja, a zatim preneo na žitelje Okcidenta. Jevreji su se tako našli u procepu između dva stereotipna diskursa – postali su ‘drugi’ i orijentalizma i okcidentalizma. Fjodor M. Dostojevski napisao je u *Dnevniku pisca* o Jevrejima:

Znam da na celom svetu sigurno ne postoji nijedan drugi narod koji bi se toliko žalio, neprekidno, posle svakog koraka ili reči – na svoje

<sup>265</sup> “Never shirk facing death. If in doubt whether to live or die, it is always better to die.”

<sup>266</sup> “[W]e must not import only the outward forms of civilisation, but must first make the spirit of civilisation ours and only then adopt its external forms [...]. We should reform men’s minds, [...]”.

<sup>267</sup> Podela mišljenja na diskurzivno i nediskurzivno mišljenje potiče od Plotina (3. vek). Diskurzivno mišljenje podrazumeva mišljenje dušom, i ono je, prema Plotinu, superiorno, dok nediskurzivno obuhvata mišljenje intelektom. Danas se ovi termini koriste u obrnutom značenju – diskurzivno je sinonimno sa naučnim, a nediskurzivno sa umetničkim, emotivnim (V. Buruma, Margalit 2004: 76).

ponižavanje, patnju, mučeništvo. Neko bi pomislio da nisu oni ti koji vladaju Evropom, koji upravljaju barem berzom, a stoga i politikom, unutrašnjim poslovima, moralom država. [...] Recimo, šta bi bilo da u Rusiji nema tri miliona Jevreja, već tri miliona Rusa, a osamdeset miliona Jevreja – pa, u šta bi oni pretvorili Ruse i kako bi ih tretirali? Da li bi im dopustili da imaju jednaka prava? Da li bi im dozvolili da slobodno ispovedaju veru? Ne bi li ih pretvorili u robove?<sup>268</sup> (Pierce 1979, izvor sa interneta)

Suprotnost raciju Zapada predstavlja takozvana „ruska duša“, konstrukt slavofila, ruskih okcidentalista iz 19. veka. Slavofili, koji Dostojevskog ubrajaju u svoje redove, život promatraju srcem, ne umom, a patnju vide kao učiteljicu života. Ruski seljak, iako neobrazovan i prost, pre će dobiti spasenje od Boga nego prefinjeni intelektualac (prema Buruma, Margalit 2004: 81). Kritika racionalnosti Okcidenta naspram istočnjačke duhovnosti javila se, međutim, i u drugim azijskim zemljama, a naročito izražena bila je u Indiji. Jedan od najpopularnijih indijskih pesnika, Rabindranat Tagore (Tagore), smatrao je Aziju „duhovnim domom čovečanstva“<sup>269</sup> (Bonnett 2006: 11), dok je zapadnjačku civilizaciju doživljavao kao mehanicističku i politiziranu, opterećenu „kultom nacije“ koji narušava zdrave odnose između ljudi. Pridružio se i osudi okcidentalnih gradova, koje opisuje kao krajnje monotone: „Moderni gradovi [...] svuda su isti, od San Franciska do Londona, od Londona do Tokija. Ne pokazuju lica, već samo maske“<sup>270</sup> (prema Bonnett 2006: 11). Preterano naučan, Zapad je, prema Tagori, lišen kreativnosti.

Većina primera koje smo u ovom poglavlju obradili nalaze se u granicama sekularnog okcidentalizma. Religiozni okcidentalizam, s druge strane, zasnovan je na ideji okcidentalnog ‘drugog’ kao nevernika protiv kog treba povesti „sveti rat“, a tipičan

<sup>268</sup> “I know that in the whole world there is certainly no other people who would be complaining as much about their lot, incessantly, after each step and word of theirs – about their humiliation, their suffering, their martyrdom. One might think it is not they who are reigning in Europe, who are directing there at least the stock exchanges and, therefore, politics, domestic affairs, the morality of the states. [...] Now, how would it be if in Russia there were not three million Jews, but three million Russians and there were eighty million Jews — well, into what would they convert the Russians, and how would they treat them? Would they permit them to acquire equal rights? Would they permit them to worship freely in their midst? Wouldn't they convert them into slaves?”

<sup>269</sup> “the spiritual home of mankind”.

<sup>270</sup> “The modern towns [...] are everywhere the same, from San Francisco to London, from London to Tokyo. They show no faces, but merely masks.”

je za pristalice islamizma<sup>271</sup>. Prema verovanju islamista, na Zapadu vlada nova *džahilija* [jahiliyya], stanje bezbožništva i idolatrije, jer se tamo umesto Boga obožava novac. Zapadnjak je varvarin, na strani zla, jer se predaje telu i materiji, koji su propadivi, a ne božanskom duhu u sebi. Kao rezultat širenja protestantizma, a kasnije i pojave industrijske revolucije, na Zapadu se dogodilo veberovsko „rašćaravanje sveta“, sa kojim je religija izgubila na značaju i povukla se u sferu privatnog. Za islamiste je ovo nedopustivo – upravo poštovanjem religijskih normi i običaja čuvaju se čast i moralnost pojedinaca i zajednice. Naročito je u tom smislu značajno ponašanje žena. Za razliku od orijentalističkih predrasuda o pasivnoj Orijentalki sa zarom, simbolom njene potčinjenosti strogom patrijarhalnom sistemu i dvostrukim seksualnim standardima na Istoku, okcidentalisti nenošenje zara smatraju nemoralnim, a žene na Zapadu izjednačavaju sa prostitutkama koje ne kaljaju samo svoje, već i imena svojih muškaraca (muževa, braće, očeva) (Buruma, Margalit 2004: 101–133). Pogled na položaj žena, dakle, na obe strane jednako je radikalan.

Konačno, treba napomenuti da se i orijentalističke i okcidentalističke predrasude o ‘drugom’ menjaju s vremenom. Odnos prema Jevrejima, na koji smo ukazali u prethodnom poglavlju, samo je jedan od upečatljivih primera. Analizirajući romane *Čarobnica iz Firence* Salmana Ruždija i *Jedno putovanje u Indiju* E. M. Forstera, prat ćemo razvoj orijentalističkog i okcidentalističkog diskursa od prvih kontakata između Istoka i Zapada do vrhunaca koje dostižu tokom dugog perioda kolonijalne istorije.

---

<sup>271</sup> Islamizam je radikalna politička ideologija muslimana.

### 4. 3. *Čarobnica iz Firenze*

„Božji su i Istok i Zapad.“ (Kuran)

*Čarobnica iz Firenze*, bajkoviti roman Salmana Ruždija čija je radnja smeštena u 15/16. vek, predstavlja izvanrednu literarnu interpretaciju kolonijalnih početaka i prvih kontakata između civilizacija Istoka i Zapada. Struktura romana je vrlo složena. Uprkos brojnim digresijama i mnoštvu epizodnih likova, izdvajaju se dve glavne linije pripovedanja. Prva linija prati dolazak plavokosog stranca, Nikola Vespučija, zvanog *Mogor del Amore*, u mogulsku prestonicu Sikri, za vreme vladavine jednog od najvećih indijskih careva, Akbara Velikog (1542-1605), a drugu priču, priču koja je unutar prve, pripoveda sam Nikolo, opisujući zbivanja u Firenci za života italijanskog političkog filozofa Nikola Makijavelija (1469-1527). Na ovaj način, Ruždi pruža kontrastivnu analizu Orijenta i Okcidenta u vreme kada su bili tek koncepti u nastajanju.

Šesnaesti vek, početak modernog doba, bio je period velikih promena u Evropi. Uspostavljena je trgovina sa kolonijama na američkom kontinentu, uvoženi su afrički robovi, a Španija i Portugalija već su počele da grade kolonijalna carstva. Zahvaljujući razvoju kartografije, načinjena je i prva mapa tada poznatog sveta zasnovana na empirijskim podacima, te se kao rezultat javila ideja o *orbis universalis*, začetak metanarativa o globalizaciji (Mignollo 2000: 725–726). Strast prema putovanjima i egzotici, praćena, neizbežno, pljačkom dalekih predela, bila je, međutim, karakteristična samo za Zapad, a pojedinci su je razvili u profesiju. Ilustrativan primer iz Ruždijevog romana dolazi u liku škotskog milorda Hoksbenka, kapetana piratskog broda na kom je Nikolo Vespuči stigao do Indije. Hoksbenk je, po nalogu engleske kraljice Elizabete Prve, putovao za Hindustan da Akbaru isporuči pismo, uz dozvolu da „zadrži svo blago koje bude pronašao, u dragom kamenju, opijumu ili zlatu [...]“ (Ruždi 2009: 21), što svedoči da su evropski vladari svesno učestvovali u haranju drugih zemalja, kao i da je glavni motiv za putovanja uvek bio novac (Elizabeta, videćemo, želi da se uspostave dobri uslovi za engleske trgovce). Život ovog pustolova reflektuje i avanturistički duh epohe, sklon egzoticizmu:

Splavom je otplovio do izvora Žute reke u jezeru Kar Ku, gde je jeo kuvani tigrov penis iz zlatne posude, i lovio je bele nosoroge u krateru Ngorongoro, i popeo se na stotinu osamdeset četiri vrha škotskih planina Munro, od Ben Nevisa do Nedostupnog vrha na planini Sgur Derg na ostrvu Ski, domu strašne Skatač. (Ruždi 2009: 21)

Istok, poslednju destinaciju Hoksbenkovog broda, autor romana tka od spleta slika, od kojih su neke stereotipne, a druge, pak, pobijaju orijentalističke predrasude. Pre svega, prvi prikaz indijskog pejzaža i svetlucavog jezera koje liči na „more istopljenog zlata“ (Ruždi 2009: 11) aludira na beskrajno bogatstvo Orijenta, koje će kroz istoriju neprestano zaposedati svest Zapadnjaka. Ruždi opisuje i raskošni orijentalni pejzaž sa egzotičnom arhitekturom od slonovih kljova, od kojih je, na primer, sagrađena Akbarova kula, a poigrava se sa stereotipom o čudesnim moćima Istoka, gde se, prema legendi, nalaze fontana večne mladosti i zemaljski ulaz u Eden. Ulice Orijenta prikazane su kao mesta gde vrevi i buka nikada ne jenjavaju (stereotip o „bučnosti“ Istočnjaka) i gde se neprestano odvija trgovina (Ruždi 2009: 11–15). Međutim, navodeći dostignuća Istoka o kojima istorijski izvori ćute, Ruždijev opis postaje netipičan. U eseju „Izmišljene domovine“ [Imaginary Homelands] on tvrdi da se „pisci i političari [...] bore za istu teritoriju. A roman je jedan od načina da se porekne zvanična, politička verzija istine“<sup>272</sup> (Rushdie 2010: 14). *Čarobnica iz Firence* upravo to čini – Istok je ovde prikazan kao ravnopravan sa Zapadom, a ponekad ga čak i nadmašuje. Tako, na primer, Nikolo Vespuči govori Akbaru o heliocentričnom sistemu sveta, zbog kog se u Evropi tog doba još uvek gubila glava, da bi saznao da je u Indiji to odavno poznata činjenica: „Akbar se nasmejao. ‘Pa to se zna već stotinama godina’, rekao je. ‘Kako je nazadna tvoja preporođena Evropa, kao beba koja izbacuje zvečku iz svoje kolenke jer ne želi da zvečka pravi buku’“ (Ruždi 2009: 161). Takođe, Akbarova prestonica, Fatehpur Sikri, prikazana je kao veličanstvena, čime Ruždi otkriva neosnovanost tvrdnje o nazadnosti civilizacije orijentalnog ‘drugog’:

Put do zidina grada brzo se uzdizao uz brdo, i dok se peo njime, video je kolika je palata u koju je stigao. Očito, bio je to jedan od najvećih

<sup>272</sup> “Writers and politicians [...] fight for the same territory. And the novel is one way of denying the official, politicians’ version of truth.”

gradova na svetu – veći, činilo se njegovom oku, od Firence, ili Venecije, ili Rima, veći od ijednog grada koji je putnik ikada video. Jednom je posetio London, i on je bio manja metropola od ovoga. (Ruždi 2009: 15)

Sikri, međutim, ne prednjači u odnosu na evropske gradove samo po veličini, već i po liberalnom i kosmopolitskom duhu. U doba kada su na Zapadu buktali krvavi verski ratovi, Sikri je udomljavao ljude najrazličitijih nacionalnih i verskih opredeljenja:

Njegovi delovi razlikovali su se po rasi, ali i po zanatu. [...] Istočno je bila hinduska kolonija, a iza nje, zavijajući oko zidina grada, persijska četvrt. Iza nje se nalazila oblast Turkestanaca, a iza nje [...] domovi muslimana rođenih u Indiji. (Ruždi 2009: 34–35)

Konačno, kao simbol istočnjačkog liberalizma, ističe se Akbarov hram slobodnog govora, u kom je diskusija „jedini bog“ (Ruždi 2009: 86). Ovu ideju Inkvizicija je u 16. veku učinila nedopustivom, te iako sloboda govora neće zvanično postati pravo svakog građanina Okcidenta sve do 1789. godine, on će je, ironično, proglasiti vlastitim izumom.

Iako despot, i sam Akbar iznenađujuće je liberalan i moderan. Pre svega, on je prvi mogulski vladar spreman da, makar u mislima, dovede u pitanje vlastitu božansku poziciju. U jednom trenutku introspekcije, Akbar shvata da nije samo vladar inkarnacija množine, već da je od pluraliteta sačinjen svaki čovek, te da, kao što to čini ostatak sveta, treba da o sebi misli u jednini (Ruždi 2009: 37–38). To „ja“, srž ljudske egzistencije, u duhu humanizma Akbar dalje postavlja u centar sveta:

Želeo je da može da kaže: čovek je u centru svega, a ne bog. Čovek je u srcu i na dnu i na vrhu, čovek je ispred i iza i sa strane, čovek anđeo i đavo, čudo i greh, čovek i samo čovek, pa hajde da stoga nemamo drugih hramova osim onih posvećenih ljudskoj vrsti. To je bila najneizrecivija ambicija: osnovati religiju čoveka. (Ruždi 2009: 89)

Kroz lik Akbara, Ruždi pokazuje da humanističke ideje na kojima je izgrađena civilizacija Zapada i kojima se Zapad diči niti su rođene u Evropi niti su za nju specifične, već da su ljudska bića svuda po svetu kontemplacijom stizala do sličnih zaključaka. Orijent je i u ovom pogledu bio ravnopravan sa Okcidentom.

Akbarov liberalni duh najbolje se manifestuje u stavovima prema religiji. Akbar je musliman, ali poštuje sva božanstva Hindustana. Štaviše, taj svet u kome, prema njegovim vlastitim rečima, ima više bogova nego ljudi, smatra „magičnim“ (Ruždi 2009: 147). U intervjuu sa Džejsom Mastikom, Ruždi je okarakterisao Akbara kao „panteistu koji veruje da su sve religije u suštini jedna ista religija“<sup>273</sup> (Mustich 2008, izvor sa interneta). Ovu ideju o „religiji svih bogova“, *din i-ilahi* [Din- i llahi], koja je pozivala na versku toleranciju i debatu o ključnim pitanjima vere, Akbar je čak pokušao da nametne kao zvaničnu, mada bez uspeha (Mustich 2008, izvor sa interneta). Najsnažniji udarac njegovom pokušaju verske sinteze zadale su dve bramanke, sestre Tana i Riri, koje su magičnim glasovima spasile Akbarovog prijatelja, muzičara Tansena. One su odbile careve darove i poziv na njegov dvor i, u strahu od Akbarove odmazde, izvršile samoubistvo. Akbara je ovaj čin naveo na razmišljanje o premoći straha u odnosu na ljubav:

Pa ipak, te dve devojke su se ubile jer su više volele podeljenost nego jedinstvo, njihove bogove nego naše i mržnju nego ljubav. [...] Ali šta sledi iz tog zaključka? [...] Da li treba da se ponašamo tako da izazovemo opšti strah? Da li samo strah može da traje? (Ruždi 2009: 202)

Akt samoubistva radi uzvišenih ciljeva okcidentalisti će kasnije proglasiti poželjnim modelom ponašanja, na bazi kog će dokazivati herojstvo Istočnjaka u odnosu na žitelje Zapada. Akbarova potresenost suicidom dveju sestara pokazuje da okcidentalistički stavovi ovog tipa u 16. veku još uvek nisu bili formirani.

Akbarova razmišljanja o slavnim precima u njegovoj lozi otkrivaju sklonost Istoka ka mitotvorstvu. Prema Gordani Đerić, važnost mita je u tome što „čuva ono što je najvažnije za narod, moralni koncept i sam[u] istin[u] o njemu“ (Đerić 2005: 14).

<sup>273</sup> “a pantheist who believed that all religions were essentially the same religion”.

Kao „bazična naracija“ (Đerić 2005: 14) nekog kolektiva, mit u suštini obuhvata skup prihvaćenih i prihvatljivih stereotipa, te, veličajući mogule koji su, po mišljenju samog Akbara, bili krvožednici i pljačkaši (Ruždi 2009: 40), možemo zaključiti da su orijentalistički stereotip o okrutnosti Istočnjaka, toliko često ponavljan na Zapadu, stvorili sami Istočnjaci. Akbar želi vladavinu sa manje prolivene krvi. Kosmopolita, on bi hteo da poveže Istok i Zapad:

Pustiti [Nikola] u porodicu bio bi znak da zaista teži ideji Abul Fazla da postane svetski kralj koji bi u svoju lozu – u sebe – mogao uključiti osobe, mesta, pripovesti i mogućnosti iz dosad nepoznatih zemalja, zemalja koje bi za uzvrat takođe mogle biti obuhvaćene. Ako je jedan stranac mogao postati mogul, onda bi, s vremenom, to mogli svi stranci. [...] Pored toga, to bi bio korak dalje u stvaranju *kulture uključivanja*, [...] a u njoj bi sve rase, plemena, klanovi, vere i nacije postale deo jedne mogulske sinteze, jedne velike sinkretizacije zemlje, [...]. (Ruždi 2009: 327–328, kurziv pridodat)

Akbar, jasno je iz ovog pasusa, ne vidi Zapad kao ‘drugog’. Za ovog cara, Istok i Zapad su jednako vredni – on se zalaže za udruživanje, saradnju, a ne potčinjavanje.

Ako okcidentalizam u 16. veku još uvek nije bio razvijena ideologija, isto se može tvrditi za orijentalizam. U pismu mogulskom caru, Elizabeta Prva moli za dobre uslove za svoje trgovce, ali takođe iskazuje poštovanje prema Akbaru. Kao što smo naveli u teorijskom uvodu ovog poglavlja, češći kontakti, i naročito kolonizacija, dovešće do učvršćivanja predrasuda o ‘drugom’.

Za razliku od Akbara, njegovi naslednici potvrđuju stereotipne predstave o Istočnjacima. Prvenac Salim je lenjivac sa perverznom sklonostima, slab na opijate i alkoholna pića, a te osobine – lenjost, perverznost i poročnost – kasnije će se smatrati tipičnim odlikama orijentalnog ‘drugog’. Uz to, Salim je vrlo okrutan, te, iako tek četrnaestogodišnjak, on već smišlja kreativne načine za ubijanje: „Ako me neko izda, tata, ja ću zaklati magarca i narediću da izdajnik bude ušiven unutar životinjske sveže odrane kože. Onda ću ga posaditi unatraške na magarca i paradirati s njim ulicama u podne i pustiti da vrelo sunce obavi posao“ (Ruždi 2009: 65). Salim ne tretira humanije



ni žene, već na njima isprobava svoju novoprobudenu potenciju, koja zahvaljujući magičnim napicima prostitutke Mohini postaje nadljudska. Putem likova Akbarovog sina i Džingis-kana, koji je, prema predanju, nekromantijom obezbedio osamsto hiljada potomaka, Ruždi se poigrava orijentalističkom idejom o Istoku kao „fabrici ljudi“, koju je kasnije popularizovao engleski esejista Tomas de Kvinsi (de Quincey): „[...] Južna Azija jeste, i bila je već hiljadama godina, deo zemljine kugle na kome ljudski život najviše buja; velika *officina gentium*. Čovek je korov u tim predelima“<sup>274</sup> (prema Young 1995: 92).

Aspekt kojim *Čarobnica iz Firence* najubedljivije opovrgava stereotipne predstave o ‘drugom’ jeste prikaz žena Istoka: nijedna žena u romanu nije pokorna niti povučena. Iako sakrivene iza zarova i zavesa harema, žene se aktivno upliću u politička i društvena zbivanja. Kraljica majka, tako, utiče na Akbarove odluke i posreduje u sklapanju brakova ili mira. Princeza Gubadan revolucionarno organizuje ženski hadžiluk u Meku i, suprotno tradiciji, strancima se obraća direktno. Njeni stavovi su, nepojmljivo za 16. vek, otvoreno *feministički*:

Zbog toga je bilo još iritantnije što je stara princeza u poslednje vreme govorila vrlo malo o bogu, a znatno više o ženama, njihovim neiskorišćenim moćima, njihovoj sposobnosti da učine bilo šta što hoće, i o tome kako više ne bi trebalo da prihvataju ograničenja koja su im muškarci postavili već da same organizuju svoj život. Ako su mogle da izvedu hadžiluk, mogle su i da se penju na planine i objavljuju poeziju i same vladaju svetom. (Ruždi 2009: 112)

Ipak, najnetipičnija Orijentalka u romanu jeste sama protagonistkinja, Karakez, ili Anđelika, sestra Akbarovog dede Babura. Sve samo ne pasivna Kučuk Hanem/„krotka lutka“, Karakez je sa samo sedamnaest godina pogazila tradiciju udavši se bez bratovljevog pristanka. Roman obiluje primerima njene samovolje – Karakez kritikuje borbenu taktiku šaha Ismaila, spava sa svojom robinjom Ogledalom i odbija da nosi zar: „Nijedan čovek nije naredio Karakez da sakrije svoje lice“, rekao je putnik. [...] ‘Sama je slobodno donosila odluke, a Ogledalo je donosila svoje’“ (Ruždi 2009: 244). Lora

<sup>274</sup> “[...] that Southern Asia is, and has been for thousands of years, the part of the earth most swarming with human life; the great *officina gentium*. Man is a weed in those regions.”

Nejder (Nader) opisuje političku (zlo)upotrebu zara u svrhe opravdavanja i legitimizacije vlastitih rodničkih odnosa kako od strane Istoka tako i od strane Zapada. Na Istoku su česte okcidentalističke tvrdnje da je zapadna žena svedena na nezaštićeni seksualni objekt, dok Zapad insistira da su Orijentalke primorane na neprirodnu submisivnost, kao i da su žrtve ugovorenih brakova, klitoridektomije i poligamije. U oba slučaja, cilj je „podupreti određenu podjelu vlasti i privilegija u okviru datog društva, pokazujući koliko loše stvari stoje na onom drugom mestu“<sup>275</sup> (prema Carrier 1995: 10, 9–10). Princeza Karakez odbacuje zar jer za njime nema psihološku potrebu. Naime, u studiji *Sociologija revolucije*, Fanon objašnjava da muslimanke nose zar zato što bez njega svoje telo doživljavaju kao nago, nepotpuno, što uzrokuje „uznemirujući osećaj nedovršenosti, zastrašujuće osećanje da se [telo] raspada“ (Fanon 1977: 111). Karakez odstupa od uobičajenog: za nju, telesna lepota je izvor samopouzdanja a ne srama, moćno oružje opčinjavanja.

Uprkos nastojanjima da upravlja vlastitim životom, Karakez naposljetku biva ugušena patrijarhalnim poretom. Njena sudbina ovaploćuje sudbinu žene *i na Istoku i na Zapadu*: na oba mesta, Karakez je kod svojih muškaraca dospevala kao ratni plen i opstajala samo do trenutka dok je bila pod njihovom zaštitom. Ljubav je za njegovu protagonistkinju, prema rečima samog Ruždija, bila stvar preživljavanja (Mustich 2008, izvor sa interneta). Konačno, slično Kucijevom sudiji, Karakez je postala subalterni subjekt jer je Baburovom inicijativom njena priča bila izbrisana iz istorije.

Zajednički imenitelj Istoka i Zapada, pak, ne čini samo sudbina žene, već i zajednička prošlost; oni su „međusobno ispreplitali“ [interconnected] (Verspaandonk 2009/2010: 47). Sličnost svakodnevnog života na Orijentu i Okcidentu postaje jasna poređenjem Firenze, rodnog grada Argalije, Nikola Makijavelija (Il Makije) i Aga Vespučija, sa Fatehpur Sikrijem. Poput Sikrija, Firenca je leglo prostitucije i nastranosti, sodomija je rasprostranjena u tolikoj meri da grad postaje svetski centar ovog čina, a njeno stanovništvo čine „skaredni čulni ljudi“ (Ruždi 2009: 155) – kako će upravo biti opisan orijentalni ‘drugi’. Takođe, Firentinci nekritički veruju u vradžbine, magiju, i okultne moći pojedinaca, naročito žena, koje, kao rezultat, bivaju proglašavane bilo sveticama bilo vešticama. Da Ruždijeva vizija Firenze nije samo fikcija potvrđuju istoričari. Naime, u eseju „Vračanje u Firenci za vreme rane renesanse“ [Sorcery in

<sup>275</sup> “to buttress a particular distribution of power and privilege within a society by showing how awful things are elsewhere”.

Early Renaissance Florence], Džin Braker ukazuje na manjak istorijskih izvora koji detaljno istražuju tematiku bavljenja magijom u renesansnoj Italiji, što navodi na pogrešan zaključak da je magija tamo bila ili slabo praktikovana ili da se u nju nije verovalo. Braker veruje da je opsednutost vraćanjem i vradžbinama bila distinktivno obeležje Firence ovog doba, a dokaz za to su i mnogobrojne reference renesansnih umetnika o demonima i instancama komunikacije sa mrtvima. Sa pojavom humanizma počeo je progon optuženih za bavljenje magijom, te autor ironično dodaje da „[b]aš u vreme kada su humanistički ideali i vrednosti zamenjivali tradicionalna srednjovekovna shvatanja, grad je spaljivao svoje jeretike i vračeve“<sup>276</sup> (Brucker 1963: 7–8). Prateći promenu raspoloženja firentinskog javnog mnjenja prema Karakez, transformisanu prvobitno u čarobnicu a zatim u omraženu vešticu koja zaslužuje smrt, Ruždi predočava čitaocu alternativnu, nezvaničnu verziju evropske prošlosti, kojom se dovodi u pitanje pozicija superiornosti koju je Evropa zauzela prema svom ‘drugom’, Orijentu:

Mislimo o visokoj renesansi kao o vremenu otmene kulture, velike prefinjenosti i filozofije, prosvetljenog humanizma i bla-bla, a to [Firenca] je u stvari bio ulični grad, a na ulicama su se dešavale raznorazne stvari, ljudi su sodomizovali jedni druge u mraku i slično. Bila je to divljina.<sup>277</sup> (Mustich 2008, izvor sa interneta)

Pored životnog stila, čak su se i životne filozofije žitelja Istoka i Zapada podudarale. U razgovoru sa Argalijom, admiral-najamnik Andrija Dorija proglašava ideju „cilj opravdava sredstvo“ (Ruždi 2009: 178) krilaticom kojom se rukovode i Orijent i Okcident: „Oni se pridržavaju istog pravila kao i mi. Jedna zapoved. [...] Znači, njihova vera je ista kao naša“ (Ruždi 2009: 178). Dorijine reči dotiču samu suštinu fenomena drugosti – ako su sopstvo i ‘drugi’ jedno isto, u čemu je svrsishodnost stvaranja ‘drugog’? To primećuje i Argalija: „‘Ako je to tačno’, rekao je, ‘jesu li nam onda oni zaista neprijatelji? Zar ne bi trebalo da nam pravi neprijatelj bude suprotnost?

<sup>276</sup> “At precisely the time when humanist ideals and values were replacing traditional medieval beliefs, the city was burning its heretics and its sorcerers.”

<sup>277</sup> “We think of the High Renaissance as a time of noble culture, of great sophistication and philosophy, of enlightened humanism and blah-blah-blah, when actually it was a street city, with all kinds of things happening in the street, people sodomizing each other in the shadows and so on. It was a wild kind of place.”

Može li nam lice koje vidimo u ogledalu biti neprijatelj?“ (Ruždi 2009: 178–179) Za postojanjem ‘drugog’ nema stvarne egzistencijalne potrebe nakon perioda najranijeg detinjstva; on opstaje iz društveno-ekonomskih razloga – ‘drugi’ postaje *društvena konstrukcija*: „Argaliji je postalo jasno da vera nije imala [sic] veze ni sa čim. [...] Njih [gusare] je zanimala otkupnina, ucenjivanje i iznuđivanje“ (Ruždi 2009: 179). Ideja o istosti ljudi bez obzira na kulturu, rasu, veru ili naciju lajtmotivski se ponavlja u romanu: „Možda je prokletstvo ljudske vrste’ [...] ‘ne da smo toliko različiti jedni od drugih, već da smo toliko slični““ (Ruždi 2009: 143). Ako je „[l]judska priroda velika konstanta“<sup>278</sup> (Mustich 2008, izvor sa interneta), za stvaranje ‘drugog’ nema održivog opravdanja.

Dvoje protagonista, ljubavnici Karakez i Argalija, bezuspešno pokušavaju da načine most između Istoka i Zapada. Po dolasku u Firencu, Karakez prvobitno biva iznenađujuće dobro prihvaćena. Omađijani njenom egzotičnom lepotom, Firentinci u početku veruju u Mongolkine dobre namere: „Ovde je došla svojom voljom, sa nadom da će skovati prijateljstvo između velikih kultura Evrope i Istoka, znajući da mnogo toga može da nauči od nas i verujući da i ona nas može čemu da podučiti“ (Ruždi 2009: 285). Vremenom, međutim, zahvaljujući intrigama vojvode Lorenca, ali, čini nam se, i njenom domestifikacijom, sve što Firentinci sada primećuju jeste Karakezina stranost. U ranije pomenutoj studiji *Stranci u nama*, Julija Kristeva proučava odnos prema strancima na evropskom podneblju počev od antike, preko renesanse i prosvetiteljstva, do savremenog doba, izvodeći zaključak da je Zapad u svim periodima odlikovala izrazita ksenofobičnost. Kristeva ovo obrazlaže pomoću psihoanalitičke aparature, podižući Frojdiv pojam „unheimliche“ – osećaj snažne nelagode zbog prisustva nečeg ili nekog ko je u isto vreme i poznat i nepoznat – na nivo kolektivnog, kao reakciju zajednice na prisustvo stranaca (Kristeva 1991: 191–192). Tako, čak će i inače miroljubivi Ago izjaviti da „mrzi jebene strance“ (Ruždi 2009: 156), a supruga firentinskog vojvode nazvaće Karakez „saracenskom kurvom“ (Ruždi 2009: 291).

Pobude Argalije, „firentinskog Osmanlije“ (Ruždi 2009: 259), za povezivanjem Istoka i Zapada bile su manje uzvišene od Karakezinih – on odlazi na Orijent da se obogati:

<sup>278</sup> “Human nature is the great constant.”

Možda ću i sam postati Turčin. Argalija Turčin, nosilac začaranog koplja, sa četiri ogromna švajcarska džina, muslimanska obraćenika, u pratnji. Švajcarski muhamedanci, da. Što da ne. Kad si plaćenik, zlato i blago govore umesto tebe, *a za to mora da se ode na Istok*. (Ruždi 2009: 146, kurziv pridodat)

Ne sluteći, Argalija je maštajući prorekao budućnost jer, nakon što je postao rob turskog sultana, biva pretvoren u janjičara. Princip „vladavine metamorfozom“ (Ruždi 2009: 185) koji su primenjivale Osmanlije možemo tumačiti kao svojevrsni intelektualni imperijalizam, kolonizaciju *uma* ‘drugog’, budući da mu je cilj nasilno nametanje vlastitih vrednosti: „Oduzećemo vam vaše najbolje potomstvo i sasvim ga izmeniti. Nateraćemo ih da vas zaborave i pretvoriti ih u silu koja će vas držati pod našom čizmom. Vama ćemo vladati pomoću vaše dece“ (Ruždi 2009: 185). Prvi koraci preduzeti u ovom smeru bili su prevođenje mladog roblja u islam i učenje turskog jezika, što dokazuje da su religija i jezik značajni faktori percipiranja drugosti. Naime, Argalija – Turčin, musliman – sada postaje ‘drugi’ *sopstvenom* narodu. Čak i najbolji prijatelji iz detinjstva smatraju ga otpadnikom i izdajnikom (Ruždi 2009: 193). Gordana Đerić obrazlaže da lik izdajnika ima ideološko-političku funkciju, to jest ulogu da ukaže na posledice „izneveravanja časti pripadnosti“ (Đerić 2005: 18) i spreči eventualne buduće izdaje. Argalija mora biti izopšten kako drugi ne bi krenuli njegovim stopama. Takođe, skupljanje danka u krvi potvrđuje još jednu odliku koncepta drugosti o kojoj je i ranije bilo reči: pripadnici kategorije ‘drugi’ bivaju dalje gradirani, te janjičari nisu bili prikupljeni iz svih nacija: „Jevreji nisu primani, jer je njihova vera bila previše jaka da bi se mogla izmeniti; ni Cigani jer su bili ološ; [...]“ (Ruždi 2009:188).

U 15. odnosno 16. veku, kada se odvija radnja romana *Čarobnica iz Firence*, orijentalistički i okcidentalistički diskursi još uvek nisu uhvatili maha. U ovom periodu, ‘drugi’ je budio zanimanje i često bio pozitivno vrednovan. Nikolu Vespučiju se, na primer, dopada mnogobojstvo Hindustana jer su tamo „priče bolje, brojnije, dramatičnije, duhovitije, čudesnije“ (Ruždi 2009: 147), a Akbar dovodi misionare na svoj dvor da bi se upoznao sa hrišćanstvom. Svet ‘drugog’ bio je „vilinski svet“, svet bajki: „Mi smo njihov san, [...] a oni su naš“ (Ruždi 2009: 54). Učestaliji kontakti dovešće do jačanja predrasuda, ali one su, smatramo, u ovo doba još uvek u domenu kulturne kritike. Pri

tome, čini se da su okcidentalističke tendencije bile slabije u odnosu na orijentalizam. Akbar ismeva hrišćansko sveštenstvo, ali tek pošto Argalija izvreda sledbenike istočnjačkih vera:

‘A tebi, sa tvoja tri boga, drvodeljom, ocem i duhom, i drvodeljinom ženom kao četvrtim’, pitao je car Mogora pomalo iznervirano, ‘tebi iz te svete zemlje koja besi svoje biskupe i pali svoje sveštenike na lomači, dok njen najveći sveštenik zapoveda vojskama i ponaša se brutalno kao bilo koji običan general ili princ – [...]’. (Ruždi 2009: 146)

Pored religije, na Istoku se ne vrednuju ni zapadnjačka rodna politika, koja dozvoljava ženi da ne nosi zar, kao ni osnovne civilizacijske vrednosti, s obzirom da isključuju ideju lične žrtve (Ruždi: 2009: 334, 104). Postoji shvatanje da Zapad čini drugačiji, odvojeni svet, ali najteža uvreda upućena okcidentalnom ‘drugom’ jeste da je „nevernik“ i „neprijatelj“ (Ruždi: 2009: 208, 319). Prema orijentalnom ‘drugom’, s druge strane, otkriva se više netrpeljivosti. On je takođe proglašen „paganinom“ i „neprijateljem“ (Ruždi 2009: 146, 193), ali biva i dodatno dehumanizovan. Tako, kao što smo ranije spomenuli, Karakez nazivaju „saracenskom kurvom“, a Argalija članove posade osmanlijske mornarice zove „bezbožnim turskim *svinjama*“ (Ruždi 2009: 182, kurziv pridodat). Naša pretpostavka je da je orijentalizam brže hvatao korena jer su na Zapadu već u ovo vreme postojale ekspanzionističke namere, te je oduzimanje teritorija ‘drugog’ moralo da bude opravdano njegovim nipodaštavanjem.

Ekspanzionističke pretenzije Zapada vrlo su očigledno opisane u romanu kroz komentare o otkriću Amerike. Akbar eksplicitno kaže da je „obožavanje zlata preraslo u posebnu vrstu ekstremne hysterije, koja je postala pokretačka sila njihove [zapadnjačke] istorije“ (Ruždi 2009: 340). Na prelazu iz 15. u 16. vek, Amerika je još uvek bila nezaokružen, fluidan pojam, koji je svojom egzotičnošću palio maštu Evropljana. Prema Cvetanu Todorovu, egzoticizam podrazumeva poređenje vlastite zemlje/kulture sa novom, pri čemu se druga zemlja/kultura idealizuje, to jest, pretpostavlja svojoj. U skladu sa takozvanim „Homerovim pravilom“, po kome su najudaljeniji predeli najprigodniji kandidati za idealizovanje, Amerika je lako postala projekcija „zlatnog

doba“ evropske prošlosti (primitivistički egzoticizam) (Todorov 1994: 257–259). Na ovaj način, nadom u bolju budućnost u „Novom“ svetu, možemo objasniti Karakezine reči da joj imena američkih naselja pokazuju „put do kuće“ (Ruždi 2009: 344).

Da idealizacija neće dugo potrajati nagoveštava i sam Ruždi, aludirajući na pokrštavanje domorodačkog stanovništva i bolesti koje su Evropljani sa sobom doneli (Ruždi 2009: 339, 344). Mapa Ameriga Vespučija, Agovog rodaka, takođe upućuje na ne tako svetlu budućnost. Ptolomej i Vespuči su na njoj predstavljeni „kao kolosi, kao bogovi koji odozgo posmatraju svoju tvorevinu“ (Ruždi 2009: 343) – simboli teritorijalnog imperijalizma. Za evropske osvajače, *Mundus Novus* nije imao istoriju nezavisnu od njih samih, već njegovo postojanje počinje od trenutka kada je „otkriven“ (Mediči razmatra mogućnost da ga dekretom proglasi nepostojećim (Ruždi 2009: 247)) i imenovan – po Evropljaninu, „pronalazaču.“ Stoga će se vizija budućnosti mudrog i dalekovidog Akbara pokazati kao proročanstvo:

Budućnost neće biti onakva kakvoj se nadao, već suvo negostoljubivo mesto u kojem će ljudi preživljavati najbolje što mogu i mrzeti svoje susede i rušiti njihova svetišta i ponovo ubijati jedni druge u obnovljenom žaru velike svađe koju je želeo da okonča zauvek, svađe oko boga. U budućnosti će vladati surovost, a ne civilizovanost. (Ruždi 2009: 359)

Istinitost Akbarovih predviđanja potvrđiće dug period kolonijalne istorije na ovom istom tlu, kojim se bavi roman *Jedno putovanje u Indiju* E. M. Forstera.

#### 4. 4. *Jedno putovanje u Indiju*

Prisustvo diskursa orijentalizma i okcidentalizma u romanu *Jedno putovanje u Indiju* može se objasniti samom temom romana: Forster piše o mogućnostima ostvarivanja komunikacije i prisnijih ličnih odnosa između ljudi koji pripadaju različitim kulturama, u kolonijalnom kontekstu. Pitanje koje već na prvim stranicama postavljaju Indijci Hamidulah, Mahmud Ali i Aziz, *da li se može ili ne biti prijatelj s Englezima*, ključno je pitanje na koje roman pokušava da odgovori.

Iako likovi u romanu iznose mnogobrojne predrasude o indijskom narodu, ne treba ih izjednačavati sa stavovima autora – Forster nije orijentalista, barem ne u saidovskom smislu. On podjednako ironizuje i kolonizovane i kolonizatore, ne štedeći nijednu stranu. O tome najbolje svedoči prijem dela. Na Zapadu su roman tumačili kao „satirični portret britanske uprave Indijom“ ili „značajan napad na britanski imperijalizam“ (prema Koljević 2003: 181, 182), a slične su bile i reakcije indijskih kritičara:

Svako zlo koje ova knjiga može naneti indijskoj stvari [...] biće više nego uravnoteženo dobrom koje će možda doneti ovakvo prikazivanje Anglo-Indije od strane jednog Engleza koji se očigledno potrudio da je prouči i skupio moralnu hrabrost da zdere sve lažne ukrase u koje je duh samopovlašivanja zamotao ružni skelet. (prema Koljević 2003: 183)

Boraveći nekoliko puta u Indiji, Forster se lično upoznao sa shvatanjima i međusobnim ophođenjem Indijaca i Engleza. Svoja zapažanja verno je projektovao u romanu, te su orijentalističke i okcidentalističke tendencije njegovih likova očekivane i razumljive.

Radnja romana smeštena je u Čendrapor, omanji grad u Indiji, čiji je izgled prvi pokazatelj suštinske podeljenosti stanovnika Indije. Dok domorodačko stanovništvo živi u četvrtima prljavih vijugavih ulica, bednih kuća i neuglednih hramova, engleska kolonija je prijatnog izgleda i deluje kao „sasvim drugo mesto“ (Forster 1947: 10). Da bi se izdvojili iz indijskog pejzaža, kolonizatori su reprodukovali Englesku u malom, projektujući svoj kutak u evropskom duhu, sa logički raspoređenim objektima i ulicama



koje se seku pod pravim uglom. Odsustvo sličnosti i veza između kolonije i ostatka Čendrapora, koji ne dele ništa „osim nebeskog svoda“ (Forster 1947: 10) nad sobom, simbolički otkriva i odsustvo komunikacije i razumevanja između njihovih žitelja.

Kolektivno ime koje Indijci koriste za sve Engleze u Čendraporu jeste „Tartoni i Bartoni“ (Forster 1947: 13, 342), po višim službenicima u kolonijalnoj upravi, čije je ophođenje prema meštanima reprezentativno za sve Anglo-Indijce u ovom mestu. Slično tome, kolonizatori o potčinjenima uvek govore u množini, što otkriva bitan preduslov stvaranja ‘drugog’ – depersonalizaciju. ‘D[d]rugi’ se, kako je to rekao Albert Memi (Memmi), „nikada ne karakteriše individualno; njemu je dozvoljeno jedino da se udavi u anonimnoj kolektivnosti“<sup>279</sup> (Loomba 1998: 137).

Englezi u Čendraporu drže se na distanci od autohtonog stanovništva, trudeći se da sa njim ostvare što manje kontakata. Slobodno vreme oni provode u klubu u kom je domorocima pristup zabranjen, gde engleskim pozorišnim predstavama i himnom javno iskazuju patriotska osećanja:

U međuvremenu predstava se svrši i amaterski orkestar odsvira državnu himnu. Razgovori i bilijar zastadoše, lica se ukočiše. To je bila himna okupacione vojske. Ona je svakoga člana ili članicu kluba podsećala da je Britanac i u izgnanstvu. (Forster 1947: 29)

Kako je nezvanične komunikacije između kolonizatora i podanika bilo vrlo malo, o čemu svedoči primedba Engleskinje Adele da, izuzev sa slugom, još nije „progovorila skoro ni sa jednim Indijcem“ (Forster 1947: 29), može se tvrditi da je britanska zajednica u Indiji i sama bila neka vrsta kaste, sa sopstvenim običajima i ritualima i hijerarhijom manjih podgrupa (Majeed 2005: 25).

Većina kritičara (Hawkins 1983, Sainsbury 2009) se slaže da je nemogućnost ostvarivanja prijateljskih odnosa između Engleza i Indijaca posledica nejednakosti koja je srž kolonijalnog sistema. Tako, iz razgovora pomenute trojice Indijaca saznajemo o transformaciji ličnosti kroz koju prolaze svi došljaci u Čendraporu. U početku, oni nameravaju da upravljaju džentlmenski i pravedno, ali ubrzo pokleknu pred orijentalističkim tvrdnjama svojih sunarodnika koji su duže na indijskom tlu da to zbog

---

<sup>279</sup> “[the colonized] is never characterized in an individual manner; he is entitled only to drown in an anonymous collectivity”.

karaktera ‘drugog’ jednostavno nije moguće. Zatvaraju oči pred nepravdama počinjenim meštanima jer usvajaju predrasude da su oni niža bića koja ne zaslužuju sažaljenje. Kroz ovaj proces prošao je i sam gospodin Tarton. Mahmud Ali ga se seća iz ranih dana:

Ta ja se sećam kad je Tarton prvo došao. To je bilo u drugom kraju ove pokrajine. Vi mi, ljudi, nećete verovati, ali ja sam se vozio sa Tartonom u njegovim kolima – sa Tartonom! O, da, bili smo sasvim bliski prijatelji. Pokazao mi je i svoju zbirku maraka. (Forster 1947: 13)

Duža uključenost u kolonijalnu mašinu bez izuzetka je doprinosila internalizaciji predrasuda. Svi odomaćeni Englezi u Čendraporu, zato, tvrde da si Indijci neodgovorni, netačni, aljkavi i prljavi (Forster 1947: 74, 142), što su, prema Edvardu Saidu, tipične odlike orijentalnog ‘drugog’ (Said 2008: 54–55). Forster ismeva većinu stereotipnih predstava. Pri prvoj poseti Englezu Fildingu, na primer, Aziz uočava da je ideja o urednosti kolonizatora samo mit: „Ali ja sam uvek mislio da Englezi drže svoje sobe vrlo uredno. Izgleda da ovde to nije slučaj. Onda ni ja ne moram da se stidim“ (Forster 1947: 70). Takođe, u istoj epizodi, Aziz će, kao znak prijateljstva, Fildingu pozajmiti dugme, što će Englezi pogrešno uzeti kao dokaz za svoje stavove: „Aziz je bio divno obučen, [...] ali je zaboravio zadnje dugme na okovratniku i eto, u tome vam je sav Indijac, *urođena aljkavost koja odaje rasu*“ (Forster 1947: 87, kurziv pridodat).

Transformacija se, prema mišljenju Indijaca, kod Engleskinja odvija još brže. One se u većini situacija pokazuju mnogo okrutnijim od muškaraca. Kada Aziz, po pozivu, dođe kod majora Kalendera, njegove gošće „nagonski okreću glavu“ (Forster 1947: 19), a zatim bez pitanja uzimaju Azizovu tongu<sup>280</sup>. Njihova svirepost nema granice – ‘drugog’ ne smatraju bićem vrednim življenja: „ – Pa, najveća dobrota koju možete učiniti jednom urođeniku u tome je da ga pustite da umre, – reče gđa Kalender“ (Forster 1947: 30). Čak je i partija bridža, organizovana u cilju premošćavanja jaza između Istoka i Zapada, postala debakl najpre zaslugom žena. Gospođa Tarton odbila je da se rukuje sa Indijcima, kao i da prva priđe gostima, što bi je ponizilo. U skladu sa statusom kolonijalnog gospodara, ona je na jeziku urođenika koristila samo jedan glagolski način – imperativ. Prema orijentalnom ‘drugom’ gospođa Tarton gaji

<sup>280</sup> Prevozno sredstvo u Indiji, vrsta lakih dvokolica.

neskrivenu mržnju: „Ja ne znam zašto uopšte dolaze [Indijci]. Oni vas mrze koliko i mi njih.“ (Forster 1947: 45), a nije sposobna ni za kritičku distancu u odnosu na stereotipe o orijentalnoj ženi. Orientalke, „haremske žene“ (Forster 1947: 44), doživljava isključivo kao neobrazovane i potlačene, žiteljke harema koje jedino umeju da ispunjavaju želje i naređenja svojih muževa. Ironično, roman ne pruža nikakve osnove za ovakve stereotipe. Malobrojne Indijke koje Forster prikazuje ni u kom pogledu nisu inferiorna klasa. Gospođa Batačarija, na primer, koju Adela i gospođa Mur upoznaju na prijemu, obrazovala se na Zapadu, govori engleski i putovala je po Evropi. I sami Indijci opovrgavaju tačnost stereotipa o orijentalnoj ženi:

Kroz punih petnaest godina, dragi mladiću, ja sam se prepirao sa svojom hanumom, punih petnaest godina, i nikad nisam ni u čemu pobedio, a misionari nam ipak govore da mi ugnjetavamo svoje žene. Ako želite predmet za pesmu, uzmite to. Indijska žena, *onakva kakva je, i kakva se zamišlja da je*. (Forster 1947: 287, kurziv pridodat)

Kontrola rodni odnosa bila je važan segment političke kontrole u okviru kolonijalnog sistema, te je Zapad činio sve da pokaže svoju superiornost na ovom polju. Snažnom propagandom sprovedenom kroz školstvo (veliki broj Indijaca, videćemo nešto kasnije, bio je obrazovan na zapadnjački način) i sistematskim nipodaštavanjem rodni politika u istočnjačkim civilizacijama, od Orientalca se tražilo da zapadnjački sistem prihvati kao vlastiti. Azizov lik otkriva da je kolonizator često imao uspeha; on se zalaže za ukidanje ugovorenih brakova i harema: „Harema [sic] mora da nestane – inače nikada nećemo biti slobodni“ (Forster 1947: 313). Kritikom tretmana žena na Istoku, dokazivala se nazadnost i zaostalost orijentalnog ‘drugog’.

Jedine dve Engleskinje koje žele da se približe Indiji jesu Adela i gospođa Mur, verenica i majka sudije Ronija Hislopa, „novajlije“ u ovom britanskom dominionu. Adela je rada da upozna pravu Indiju, njene običaje i ljude jer je svesna da je predstava Indije koju su joj predočili sunarodnici iskrivljena perspektivom kolonizatora. Iako se ne može poreći Adelina dobronamernost, ona ipak gleda na Orientalce kao na ‘druge’, što je najočitije prilikom posete Marabarskim pećinama. Tokom razgovora sa Azizom, ona ga posmatra kao egzotični primerak druge vrste:

Kako je to lep, mali Istočnjak, pa su nesumnjivo lepi njegova žena i deca, jer ljudi obično dobivaju [sic] ono što već imaju. Njeno divljenje nije bilo prožeto nekom ličnom toplinom, jer u njenoj krvi nije bilo ničeg skitničkog, ali je nazirala da on može privlačiti žene svoje rase i staleža, pa zažali što ni ona ni Roni nemaju fizičke privlačnosti. (Forster 1947: 163)

Pored opredmećivanja 'drugog', Forster ovim pasusom otkriva i verovatno nesvesni rasizam svoje junakinje – Adela naglašava da Aziz „može privlačiti žene *svoje rase i staleža*“, ali ne i nju niti druge Engleskinje, budući da su one pripadnice superiornije, bele rase.

Gospođa Mur, s druge strane, istinski vrednuje druge kulture. Pri ulasku u džamiju, ona iz poštovanja izuva cipele, a sa Azizom razgovara kao sa sebi ravnopravnim, na trenutke čak kritikujući ponašanje svojih zemljaka. Pomalo naivno, gospođa Mur veruje da britanska vlada u Indiji može da bude humanija: „Englezi *jesu* ovde zato da budu ljubazni“ (Forster 1947: 55, kurziv u originalu), zbog čega će se stalno sukobljavati sa sinom Ronijem. Roni Hislop je arhetip imperijaliste/orijentaliste. Zaposlen kao gradski sudija, Roni svakodnevno sreće autohtono stanovništvo, zbog čega je, kako misli, dobar poznavalac indijskog karaktera. Prema njegovom uverenju, tipičan Indijac, šta god činio, ima za cilj „da nešto učari“ (Forster 1947: 36), pa makar morao i da se ponizi, a ima i *urođenu* potrebu da skriva istinu. Njegovi stavovi su tipično orijentalistički – zadatak Engleza u potčinjenoj zemlji je da dele pravdu i održavaju mir, jer urođenici za to nisu sposobni. On odbacuje majčin poziv na humanost i ljubav prema svim ljudima:

Ja sam došao ovamo, to imajte na umu, da pomognem da se ova zemlja održi silom. Ja nisam nikakav misionar, ni laburistički narodni poslanik, ni neki smušeni, otužno ganutljiv književnik. Ja sam samo vladin sluga; [...]. Mi nismo ljubazni prema Indiji, niti nameravamo da budemo ljubazni. Imamo mi mnogo važnijeg posla. (Forster 1947: 54)

Ronijev zadatak je da, poput Prospera i Mirande, sprovodi civilizatorsku misiju – ‘drugi’ nije sposoban za samostalan progres. Kada ga majka upozori da se stavio u poziciju boga, Roni odgovara da „Indija voli bogove“ (1947: 53), čime se otkriva egoizam ‘Drugog’. Indijci su za Ronija, primećuje Timoti Kristensen, kako meta prezira tako i izvor „samozadovoljnog uživanja“<sup>281</sup> (Christensen 2006: 167), jer ga žrtve koje svakodnevno čini za boljitak indijske države, žrtve ignorisane i nepriznate od Indijaca, stavljaju u poziciju mučenika, borca za uzvišene ciljeve britanske imperije.

Orijentalizam Anglo-Indijaca prema ‘drugom’ dostiže vrhunac za vreme suđenja Azizu. Zbog navodnog silovanja Engleskinje Adele prekidaju se sve veze između osvajača i potčinjenih, a pređašnji očigledno misle da zbog jednog sporadičnog (još nedokazanog) zločina treba da plati cela indijska nacija. Na površinu izranjaju najrazličitije pseudonaučne rasističke teorije, kao što je, između ostalih, klimatski determinizam, po kom prirodna sredina, klima i geografski položaj definišu kulturu i društveni život neke zajednice:

G. Mek-Brajda je neprijatno dirnulo njegovo [Azizovo] ponižavanje, ali njega nikakav Indijac nije nikad iznenađivao, jer je on imao svoju teoriju o klimatskim zonama. Ta teorija je glasila: „Svi urođenici su u duši zločinci, iz prostog razloga što žive južno od 30. stepena geografske širine. Ne treba ih zato kriviti; oni nemaju ni trunke sreće – i mi bismo bili kao oni kad bismo se tu nastanili.“ (Forster 1947: 178)

Činjenicom da je i sam gospodin Mek-Brajd, upravnik policije, rođen u Karačiju – dakle, južno od 30. stepena – Forster ukazuje na besmislenost ovakvih predrasuda prema orijentalnom ‘drugom’. *Jedno putovanje u Indiju* ponavlja i kliše o pohotnosti ‘drugog’, prisutan, pokazali smo na primeru Kalibana, još od samih kolonijalnih početaka. Tako, nakon navodnog napastvovanja Adele, Engleskinje u panici planiraju odlazak iz Čendrapora, „iz straha da ‘crnci ne navale““ (Forster 1947: 194). Ova umišljena pretnja od razvratnog ‘drugog’, kao i u slučaju Kucijevih varvara, nije ništa drugo do kolektivna fantazija zajednice kolonizatora. Prema Elison Sejnšberi, opisom sastanka engleske zajednice uoči suđenja, Forsterov roman odstupa od konvencija

<sup>281</sup> “self-righteous gratification”.

tipičnog anglo-indijskog romana jer, odbijajući da predstavi Engleskinje kao oličenje civilizovanosti, autor obrće odlike žanra (Sainsbury 2009: 67–68). Uplašena gospođa Blekinston, koja je sa „gustom kosom boje zrelog žita“ (Forster 1947: 194) i odojčecom u rukama postala simbol svoje nacije, opisana je ironično – ona žali što baš u tom uzvišenom trenutku engleskog zajedništva njeno dete „bali i pravi mehure niz bradu“ (Forster 1947: 194), a snobizam gđe Tarton, koja se „kao Palada Atena“ (Forster 1947: 194) nadvija nad mladom majkom, sprečava čitaoca da je doživi kao heroinu.

Priprema za suđenje i odabir predsedavajućeg sudije u *Jednom putovanju u Indiju* otkrivaju da je imperijalizam orijentalnom ‘drugom’ uskraćivao svaku šansu za fer-plej. Pre svega, polazno stanovište bilo je da je ‘drugi’ nesposoban da dosledno sprovodi vladavinu zakona, a to je ideologija koju su Ugo Matei i Lora Nejder krstili kao „pravni orijentalizam“<sup>282</sup> (Mattei, Nader 2008: 16). Roni je, pokazali smo, ovom ideologijom dokazivao svoju neophodnost Indiji, a Anglo-Indijcima omogućen je povlašćeni položaj u sudskim procesima. Konkretno u slučaju suđenja Azizu, kolonizatori su za sudiju postavili Indijca Dasa, nepravedno ga dovodeći u položaj sukoba interesa: „Hoćete da kažete da se više plaši da oslobodi optuženog, nego da ga osudi, jer će izgubiti službu ako ga oslobodi, – reče Lesli i nasmeja se prepredeno“ (Forster 1947: 230). Takođe, verujući u neizbežnost osude, odlučili su da je mudrije da je izrekne urođenik, kako bi se ostvario privid pravičnosti, što potvrđuje tvrdnju da su kolonijalni službenici sarađivali sa/manipulisali lokalnom elitom kako bi ostvarili svoje ciljeve (Fanon 1977: 7). Pojedinin Englezima u romanu, kao što je to na primer gospodin Mek-Brajd, ni ovo nije dovoljno, već čeznu za „starim dobrim vremenima“ kada nisu postojale čak ni pretenzije na pravednost:

On se stade gorko žaliti na ovo uređenje i nazva ga „plodovima demokratije“. U staro vreme Engleskinja ne bi morala da pretstaje [sic] sudu, niti bi se neki Indijac usudio da raspravlja njene lične stvari. Ona bi dala svoj iskaz, a zatim bi došla presuda. (Forster 1947: 210)

Poput uvređenih bogova, Englezi zbog Azizove navodne drskosti veruju da orijentalni ‘drugi’ ne zaslužuje milost. Tako, neposredno pred suđenje, major Kalender vređa

<sup>282</sup> “legal Orientalism”.

Indijce nazivajući ih „svinjama“ (Forster 1947: 230) i pripoveda kako je operacijom unakazio jednog meštana:

Trebalo bi da vidite unuka našeg takozvanog glavnog lojaliste. – I stade se svirepo kikitati opisujući sadašnji izgled sirotog Nuredina. – Otišla je njegova lepota, pet gornjih zuba, jedan donji i jedna nozdrva. Stari Pana Lal mu je juče doneo ogledalo, a on stao da slini. Ja sam se smejao; smejao sam se, kažem vam, a smejali biste se i vi; to je nekada bio jedan od onih crnačkih lepotana [...]. Voleo bih da mi dođe pod nož i moj bivši pomoćnik [Aziz], *ništa nije suviše rđavo za te ljude.*“ (Forster 1947: 230, kurziv pridodat)

Na samom suđenju, da bi simbolički ukazali na dominaciju vlastite rase, svi Anglo-Indijci sedaju na uzdignutu platformu, a kada im sudija, zbog žalbi optužene strane, naredi da siđu, to smatraju neverovatnom drskošću urođenika. Adelin zastupnik, gospodin Mek-Brajd, oličenje je samouverenosti Engleza, pa se ni ne trudi da bude zanimljiv govornik – za tim nema potrebe, slučaj je već dobijen. Istočnjačka patologija je njegova omiljena tema, čime otvoreno pokazuje da je orijentalista:

Skinuvši naočare – što je obično radio pre nego što će da kaže neku opštu istinu – on je pogledao u njih tužno, pa je rekao da postoji fizička privlačnost kojom svetla rasa deluje na tamnije rase, ali ne i *vice-versa* – što nije stvar koja treba da izaziva ogorčenje, niti grdnje, nego je samo jedna činjenica koju će opaziti i potvrditi svaki naučni posmatrač. (Forster 1947: 233, kurziv u originalu)

Kao što smo naveli u teorijskom odeljku o rasizmu, ovakve i slične tvrdnje vode poreklo još iz prosvetiteljstva. Pri analizi *Najplavljenog oka* ukazali smo da su nauke poput antropologije i fiziognomike procvetale u 18. veku, kada su utemeljeni klišeji ljudske lepote, a ona je, po uzoru na skulpturu grčkog boga Apolona, podrazumevala sklad, umerenost i gracioznost (Mos 2005: 9). Naravno, bela rasa proglašena je idealom, dok su ostale rase smatrane ružnim. Forsterovo delo, kao i nešto ranije roman Toni

Morison, ovo viđenje dovodi do apsurdna, naročito kada jedan od prisutnih Indijaca dobaci gospodinu Mek-Brajdu: „Zar čak i kad je dama toliko ružnija od gospodina?“ (Forster 1947: 233)

Pored orijentalističkog, *Jedno putovanje u Indiju* sadrži i okcidentalistički diskurs. Naša pretpostavka je da se okcidentalizam Indijaca javio kao reakcija na kolonijalno potčinjavanje. Argument u prilog našoj tvrdnji može biti činjenica da okcidentalizam nije bio ni blizu tako razvijena disciplina kao orijentalizam, kao i da se prvi okcidentalistički tekstovi javljaju tek u 18. ili 19. veku, dakle u jeku kolonijalnih osvajanja, o čemu svedoče mnogobrojni autori (Cole 1992, Ning 1997, Jervis 2005). Štaviše, prema Ning, okcidentalizam se može smatrati „antikolonijalnom strategijom“<sup>283</sup> (Ning 1997: 63). Roman ne odbacuje ovakvo tumačenje. Indijac Hamidulah studirao je na Kembridžu, za kog ga vezuju samo lepe uspomene: „Kako je bio srećan u njemu [Kembridžu] pre dvadeset godina! Politika nije ništa značila u parohijskom domu g. i g-đe [sic] Benister. Tamo su se preplitali sportovi, rad i prijatno društvo“ (Forster 1947: 112). Na ključno pitanje romana, *da li se može ili ne biti prijatelj s Englezima*, Hamidulah je odgovorio potvrdno, ali uz ogradu – prijateljstvo može postojati u Engleskoj, to jest samo u odsustvu kolonijalne matrice JA/‘drugi’. Aziz, koji Engleze nije upoznao u drugačijim okolnostima, prema okcidentalnom ‘drugom’ razvio je netrpeljivost. Okcidentalistički stavovi koje on izriče posledica su beskrajne serije ponižavanja. Po Azizovom mišljenju, Englezi su „smešni stvorovi“, „hladni i nastrani“, prema kojima Indijac oseća „neodoljivu odvratnost“, dok Adelu u mislima naziva „tom rugobom“ (Forster 1947: 58, 76, 60, 256). Konačno, nepravedno osramoćen optužbom za silovanje, Aziz je odlučio da prekine svaki kontakt sa Britanskom Indijom, pošto je sve što je iole pozitivno osećao prema Englezima „sad [...] bilo smešano sa mržnjom“ (Forster 1947: 313).

Strategija koju neka nacija primenjuje kako bi podigla svoj uniženi „kolektivni ego“ jeste veličanje vlastite prošlosti. Povremenim ponavljanjem takozvanih „jakih mesta“ iz nacionalne istorije, koja, prema Gordani Đerić, doprinose jačanju zajedništva (Đerić 2005: 159), želi se podvući vrednost nacije. U kolonijalnom kontekstu, glorifikovanje prošlosti služi da se pokaže da potčinjeni narod nije samo bezvredni

<sup>283</sup> „anti-colonialist strategy”.



‘drugi’, već da je sposoban za samostalni razvoj i civilizovanost. Verovatno je ovo smisao Azizovih hvalospeva mongolskih osvajača:

Ja uvek uživam da govorim o Mogulima. To je najveće uživanje za koje znam. Znaite, onih šest prvih careva bili su svi najneobičniji ljudi, i čim se jedan od njih pomene, ja zaboravljam na sve drugo na svetu osim na ostalu petoricu. *Ne biste mogli naći šest takvih kraljeva ni u svima zemljama na svetu*, mislim da kažem ne da dolaze tako jedan za drugim – otac, pa sin. (Forster 1947: 155, kurziv pridodat)

Kao argument u prilog našoj tvrdnji da su okcidentalistički stavovi Indijaca isprovocirani svakodnevnim sitnim poniženjima priređenim od strane osvajača možemo navesti Azizovu spremnost da pruži šansu prvom prijateljski nastrojenom Englezu. U pitanju je Filding, upravitelj Vladinog koledža, sa kojim ovaj Indijac uspostavlja prisniju komunikaciju i ravnopravan odnos. Forster od početka prikazuje Fildinga kao netipičnog predstavnika svoje nacije. Neprestano putujući po svetu, Filding je razvio kosmopolitska shvatanja: svet je za ovog junaka „kugla naseljena ljudima koji pokušavaju da nađu jedni druge a to mogu najbolje postići pomoću dobre volje, kulture i inteligencije“ (Forster 1947: 67). Otvorenost za kulturne razmene i spremnost da se druži sa Indijcima otuđice Fildinga od njegovih sunarodnika u Čendraporu; on biva proglašen „rušilačkom silom“ (Forster 1947: 67). Prijateljstvo dvojice protagonista pružiće autoru zgodnu priliku za kratko poređenje Orijenta i Okcidenta. Dok je na Istoku početkom 20. veka značaj religije i dalje izrazito velik, na Zapadu već počinje „rašćaravanje sveta“ karakteristično za savremeno doba: „Istina je da na Zapadu danas ne lupaju mnogo glavu oko verovanja ili neverovanja“ (Forster 1947: 116). Ipak, ono po čemu se civilizacije Istoka i Zapada najviše razlikuju jeste odnos prema novcu, simbolički predstavljen kroz nekompatibilnost urdu poslovice: „Ako pare idu, pare dolaze; ako pare stoje, smrt dolazi“ i njoj suprotne engleske izreke „Ako uštediš peni zaradio si peni; jedan ubod [sic] na vreme uštedi devet“ (Forster 1947: 171). Uprkos očitim razlikama, Aziz i Filding pokušaću da izgrade međusobno poverenje. Aziz će Englezu pokazati fotografiju pokojne žene, a Filding za uzvrat ni u jednom trenutku neće posumnjati u Indijčevu nevinost.

Fildingova odbrana Indijca nije naišla na razumevanje ostalih Engleza. Mek-Brajd ga savetuje da se „ne prlja“ (Forster 1947: 182) mešanjem u Azizov slučaj, a zatim pokušava da ga ubedi da se Orijentalac ponaša i razmišlja na način suprotan evropskom, što je, prema Edvardu Saidu, uobičajena orijentalistička predrasuda (Said 2008: 56). Kada mu Filding ukazuje na nelogičnosti u slučaju (Aziz je navodno stavio u džep dvogled kojim se Adela branila), upravnik policije odgovara: „Kada vi mislite o zločinu, mislite na engleski zločin. Psihologija je ovde drugačija“ (Forster 1947: 180). Gnev prema Fildingu kulminiraće kada ga izvređaju na isti način kao Indijce: „ti, svinjo!“ (Forster 1947: 202), što svedoči da su ga izjednačili sa pripadnicima „niže“ rase koju zastupa. Priklonivši se Indijcima, Filding za Engleze postaje ‘drugi’.

Poruka koju nosi *Jedno putovanje u Indiju* jeste da je britanski Radž (ili, šire, kolonijalizam), zasnovan na nejednakim odnosima moći, onemogućavao prijateljstvo između predstavnika civilizacija Istoka i Zapada. Prijateljstvo Forsterovih protagonista, i pored uloženog truda, nije bilo dovoljno jako da preživi sve kulturne i društvene prepreke. Od samog početka, ono je bilo praćeno sumnjičavošću i podozrenjem, naročito Aziza prema Fildingu, koji je, uprkos dobronamernosti, Englez, a osmehu Saksona, rekao je Forsterov savremenik Džejms Džojls, ne treba verovati. Nakon suđenja, Aziz je ubeđen da ga je Filding izdao, nagovorivši ga da od Adele ne traži odštetu jer je nameravao da se njome oženi. Indijac u Fildingu traži prijatelja, ali vidi gospodara, i taj problem ostaje nesavladiv.

Pred kraj romana, Filding takođe doživljava preobražaj. Pre svega, oženivši se Ronijevom polusestrom, Engleskinjom Stelom, on se simbolički priklonio Anglo-Indijcima (Davidis 1999/2000: 275), a promena je nastupila i u njegovim poimanjima. Doputovavši u Veneciju, Filding upoređuje kulture Istoka i Zapada, sada prvi put uviđajući preimućstvo potonjeg. Za razliku od Indije, gde sve stoji nekako „naopako“ (Forster 1947: 299), Zapad odlikuju uredenost i racio: „[...] skladnost između ljudskih dela i zemlje koja ih nosi na sebi, kultura koja je umakla od zbrke, duh u razumnom obliku u kojem postoje put i krv“ (Forster 1947: 299). Usvojivši predrasude o nepreciznosti i nelogičnosti orijentalnog ‘drugog’ (Said 2008: 54), Filding, u maniru tipičnog orijentaliste, zaključuje: „Sredozemno more je ljudska norma“ (Forster 1947: 300). Prema kritičaru Hantu Hokinsu, Fildingov preobražaj možemo objasniti činjenicom da je, dobivši zaposlenje u vladi, postao deo kolonijalne mašine. Nakon što

je od predavača unapređen u školskog inspektora, postao je manje imun na imperijalističku demagogiju – poput Ronija i drugih vladinih zvaničnika, službena pozicija iskvarila je Fildinga (Hawkins 1983: 57).

Poslednji razgovor između Forsterovih junaka obeležila je svađa, u kojoj su obojica govorili kao predstavnici svog naroda. Filding je sada propagator engleskih interesa u koloniji – on ismeva pretenzije Indijaca na nezavisnost, verujući da će se, čim Englezi odu, Indijci međusobno gložiti. Aziz, s druge strane, po svaku cenu želi da se otarasi okupatora: „Na svaki način dole sa Englezima! [...] Čistite se, vi prijatelji, čistite se što brže, kažem vam. Mi možemo mrzeti jedni druge, ali najviše mrzimo vas“ (Forster 1947: 343). Ovaj dijalog otkriva par činjenica. Prvo, ukazuje se na unutrašnju razjedinjenost Indije, to jest snažnu netrpeljivost između muslimana i hindusa, što ponovo potvrđuje našu hipotezu da ‘drugi’ ima vlastitog ‘drugog’. Tako, kada je Aziz ranije zagrlio hindusa Dasa, pomislio je kako bi voleo „kad me ne bi podsećali na kravlju balegu“, a Das je uzvratio mišlju da su „neki muslimani vrlo nagli“ (Forster 1947: 283). Jedino što trenutno ujedinjuje Indijce jeste zajednička želja da se oslobode osvajača, te je, kako je Maršal Rouz uočio, *Jedno putovanje u Indiju* proročki nagovestilo podelu Indije (Rose 1970: 91). Drugo, Azizov nastavak da tek kada „oteramo svakog prokletog Engleza u more, [...] vi i ja ćemo biti prijatelji“ (Forster 1947: 343), pruža odgovor na polazno pitanje romana: dokle god se Orijent i Okcident međusobno smatraju ‘drugim’, to jest dok među njima ne zavлада odnos ravnopravnosti, neće biti ni prijateljstva. Kako je u vreme kada je pisao *Jedno putovanje u Indiju* Orijent još uvek bio pod kolonijalnim stegama, Forster je došao do zaključka da vreme ravnopravnosti još nije nastupilo:

Ali konji to nisu želeli – oni se okretoše u stranu jedan od drugog; zemlja to nije želela, jer im je izbacivala na put stene između kojih su jahači morali prolaziti jedan po jedan; hramovi, jezero, zatvor, dvorac, ptice, lešina, gostinska kuća, koja se ukaza čim izadoše iz klanca i ugledaše Mau pod sobom, – svi oni to nisu hteli, i govorili su stotinom [sic] svojih glasova: „*Ne, još ne!*“, a nebo je govorilo: „*Ne, ne tu.*“ (Forster 1947: 343, kurziv pridodat)

Poglavlje koje sledi baviće se odnosom prema ‘drugom’ u savremenom dobu. Naš cilj je da utvrdimo da li je odgovor na Forsterovo pitanje i dalje negativan, a dokaze ćemo tražiti u romanima *Zbogom za kosa* Anite Desai i *Nasleđeni gubitak* Kiran Desai, kao i u nekoliko pripovedaka anglofonog spisatelja Hanifa Kurejšija.

## **KONCEPT DRUGOSTI U SAVREMENOM DOBU**

## 5. Koncept drugosti u savremenom dobu

Pod savremenim dobom podrazumevamo period nakon Drugog svetskog rata, kada su bivše kolonije, jedna za drugom, proglasile nezavisnost od kolonijalnih režima dva najveća kolonijalna carstva, britanskog i francuskog. Iako je kolonijalizam zvanično doživeo krah, nove suverene države ostale su, u ekonomskom pogledu, zavisne od matice. Novonastale zemlje zadobile su teritorijalni integritet i politički suverenitet, ali su razvijene zemlje uspele da zadrže privilegovan položaj na njihovim tržištima, što je sistem koji moderna politička teorija naziva neokolonijalizmom. Za razliku od kolonijalizma do Drugog svetskog rata<sup>284</sup>, koji je bio najpre (mada, pokazali smo, nikako ne isključivo) *političke* prirode, neokolonijalizam je vid *ekonomskog* kolonijalizma (Pirec 1988: 533–534).

Na izmenjenoj karti sveta, sveta u kome nailazimo na „daleko suptilniju eksploataciju“ (Pirec 1988: 534), glavni ‘drugi’ postaje migrant<sup>285</sup>, stranac na *našoj* teritoriji. Antagonizam prema migrantu kao ‘drugom’ nije, pak, karakterističan samo za savremeno doba. Njegova istorija seže daleko u prošlost, te kratak osvrt na položaj stranca u ranijim epohama može biti koristan za razumevanje odnosa prema istom u današnjici.

Prvi stranci u istoriji evropske civilizacije bile su žene, Danaide. Prema grčkoj legendi, Danaide vode poreklo od Ije, Herine sveštenice iz Argolide na Peloponezu. Hera, ljubomorna na Zevsovu ljubav prema Iji, preobrazila ju je u junicu. Pretvoren u bika, Zevs je i dalje voleo Iju i, dodirnuvši joj čelo, dao joj sina, Epafa. Epafov potomak, Danaj, imao je pedeset kćeri, dok je njegov brat, Egipat, imao isto toliko sinova. Nakon što je odbio da Danaide da za Egipatove sinove, Danaj iz straha od osвете sa kćerima beži u Argolidu, Ijinu postojbinu. Prisiljen da ispuni bratovljev zahtev posle poraza u bici, Danaj naređuje svojim kćerima da prve bračne noći ubiju svoje muževe. Sve sem dve, Hipermnestre i Amimone, poslušale su oca. Danaide su, tako, u Grčkoj otuđene iz dva razloga – došle su iz Egipta i odbijaju da stupe u brak. Njihova kazna mora biti stroga: po jednoj verziji mita, Danaide i njihov otac bivaju ubijeni, a po

<sup>284</sup> Začetke neokolonijalizma imamo već početkom 19. veka, sa dekolonizacijom zemalja Latinske Amerike, ali se za njegov vrhunac uzima period posle Drugog svetskog rata.

<sup>285</sup> Termin „migrant“ koristimo kao generički pojam koji se odnosi na osobu koja iz različitih razloga, u kraćem ili dužem vremenskom periodu, živi u stranoj državi.

drugoj, one bivaju primorane da se udaju. Bilo kako bilo, Grci su učinili sve da privole došljake da poštuju zakone polisa i *učine njihovu stranost što manje izraženom* (Kristeva 1991: 42–45). Ova težnja karakteriše i savremeni odnos prema migrantu.

Klasično doba<sup>286</sup> donelo je produbljivanje antagonizma prema strancima. Grčki polisi često su međusobno ratovali, ali niko nije dovodio u pitanje činjenicu da oni čine isti narod. Verovalo se u jedinstvo Grka, a naspram drugih naroda, „varvara“. Razlikama među varvarima nije pridavan značaj jer su svi odstupali od norme – grčke tradicije i kulture. Nakon ratova sa Persijom, predrasude o strancima postaju ustaljene, a reč „varvarin“ sve učestalija. Počev od petog veka, „varvarin“ označava osobe i grčkog i stranog porekla čiji je govor neartikulisan. Vremenom, značenje reči se sužava i odnosi se samo na strance, jer njihovi jezici i društveno-politička organizacija nisu bliski grčkim. Tri velika tragičara, Sofokle, Eshil i Euripid, upotrebljavaju reč „varvarski“ u pežorativnom smislu, kao sinonimnu sa „negrčki“, odnosno „nerazumljiv“, „ekscentričan“ i „inferioran“<sup>287</sup> (Kristeva 1991: 51, kurziv pridodat). Ove attribute veliki broj Evropljana i danas pripisuje migrantima.

Hrišćanska crkva doprinela je produbljivanju netrpeljivosti prema ‘drugom’, naročito strancu-neverniku. Čineći to, crkva je izneverila izvorno Hristovo učenje o ravnopravnosti svih ljudi. U jednu od vrhovnih zapovesti, Hristos je uvrstio reči „ljubi bližnjega svoga kao samoga sebe“ (Matej 22: 39). Isus ovde ne misli na porodicu ili srodstvo; bližnji čoveku je drugi čovek. Stranac koji će nam ukazati milost bliži nam je nego krvni srodnik ili sunarodnik. Isus je eksplicitan – upitan „ko je bližnji moj?“ (Luka 10: 29), on odgovara kroz poučnu priču. Jednom prilikom neki čovek išao je iz Jerusalima u Jerihon, kada ga napadoše razbojnici. Dok je polumrtav ležao, pored njega su, ne osvrnuvši se, prošli sveštenik i levit. Tek neki Samarjanin [Samaritanin] mu je pomogao, previo mu rane i zbrinuo ga. Tada Isus pita svog sagovornika:

Šta misliš, dakle, koji je od one trojice bio bližnji onome što beše zapao među razbojнике?

A on reče:

Onaj koji mu milost učini.

A Isus mu reče:

<sup>286</sup> Klasično doba u Grčkoj traje tokom 5. i 4. veka p.n.e.

<sup>287</sup> “non-Greek”, “incomprehensible”, “eccentric”, “inferior”.

Idi, pa i ti čini tako. (Luka 10: 36, 37)

S obzirom na doba kada je Hristos živeo i na deterministički pogled na svet koji je preovladavao sve do renesanse, a po kom je položaj pojedinca u društvu određen rođenjem i nepromenljiv, Hristov kosmopolitizam, koji briše sve staleške, etničke i rasne razlike, bio je izuzetan. Nažalost, hrišćanska crkva izopačila je njegovo učenje. Ni njegovi apostoli, čak, nisu uspevali da pojme Hristovu viziju sveta sveopšte ljubavi. Eliot tvrdi, na primer, da Petar nije mogao da se oslobodi rasnih i nacionalističkih predrasuda. Jedino je Pavle razumevao univerzalizam svog učitelja i sveobuhvatnu misiju jevanđelja (Elliott 1917: 140). Njegova biografija reflektuje taj kosmopolitski duh. Pavle je bio Jevrejin iz Kilikije<sup>288</sup>, ponosni građanin Rima i poliglota. I ime mu je eklektično – hebrejsko ime Savao (Savle) promenio je u Pavle primivši hrišćanstvo. Poznato je da je mnogo putovao. Zname su njegove misije na Kipar, u Malu Aziju, Aleksandriju, Makedoniju, Antiohiju i na mnoga druga mesta tokom 5. i 6. decenije prvog veka naše ere. Zahvaljujući njemu, hrišćanstvo se od male sekte u okviru judaizma razvilo u nezavisnu religiju. Zvaničnoj državnoj zajednici on je suprotstavio zajednicu stranaca, ‘drugih’, onih koji su se, verujući u Hrista spasitelja, uzdigli iznad nacionalnih podela. Njegovi sledbenici bili su ljudi sa margine – stranci, žene, siromasi, te je Pavle želeo da među njima razvije solidarnost i gostoprimstvo (Kristeva 1991: 77–79). Da je Pavle zaista propovedao kosmopolitizam svedoči, recimo, njegova propoved na Areopagu u Atini. Sumnjičavim Atinjanima on pripoveda o Bogu, koji je stvorio sve narode sveta:

I stvorio je od jedne krvi svaki narod čovečanstva da stanuje po svemu licu zemaljskome, i postavio je napred određena vremena i međe njihova boravljenja, da traže Gospoda, ne bi li ga dodirnuli i našli, i ako [sic] on nije daleko ni od jednoga od nas. Jer u njemu živimo, krećemo se, i jesmo, kao što su i neki od vaših pesnika rekli: Jer smo i rod njegov. (Dela apostolska 17: 26, 27, 28)

<sup>288</sup> Oblast u jugoistočnom delu Male Azije.



Kao što smo ranije napomenuli, rana hrišćanska crkva odrekla se kosmopolitkog duha hrišćanstva na kojem su insistirali Hristos i Pavle – postala je isključiva. Više se ne veruje u solidarnost svih, već samo hrišćana, to jest, stvorena je zajednica čije je vezivno tkivo vera u hrišćanskog Boga. Tako, na Nikejskom saboru 325. godine zahteva se da svaki grad izgradi utočište za strance, gde bi im bilo pruženo prenoćište i obed. Podrazumevalo se, pri tom, da je taj stranac hrišćanin. Išlo se čak toliko daleko da su se u 4. veku izdavali posebni pasoši kojima se dokazivalo da osoba pripada ovoj veroispovesti. Zato je tačna lakonska izjava Kristeve da je „hrišćanski kosmopolitizam u svojoj utrobi nosio ostracizam koji isključuje verovanje drugog i završava se Inkvizicijom“<sup>289</sup> (Kristeva 1991: 87, 86–87). U savremenom dobu drugačija veroispovest takođe umnogome pogoršava poziciju migranta.

Ako je položaj migranta bio nepovoljan u ranijim epohama, netrpeljivost prema njemu kulminirala je u periodu kolonijalizma, i naročito neokolonijalizma. Identitet migranta biva esencijalizovan – on dobija položaj „internog Drugog“<sup>290</sup> (Haldrup, Koefoed, Simonsen 2006: 176). Prema Holdrapu, Koufedu i Sajmonsenu, ova esencijalizacija imala je dva oblika – „egzotični inspirativni Drugi“<sup>291</sup> ili „problematični stranac“<sup>292</sup> (Haldrup, Koefoed, Simonsen 2006: 176). Britaniju, u kojoj će, većim delom, biti smeštene radnje romana i pripovedaka koje ćemo tumačiti, takođe odlikuje izrazito netolerantan stav prema migrantima. Posle Drugog svetskog rata, zbog potrebe zemlje za radnom snagom u cilju što hitrije posleratne rekonstrukcije zemlje, veliki broj crnaca i Azijata emigrirao je u Britaniju. 1948. godine brod *Empire Windrush*, sa 492 migranta sa Kariba, uplovio je u Tilberi, što je događaj koji se smatra prekretnicom u britanskoj istoriji i simbolom budućih promena u populacionoj strukturi. Prema zvaničnoj verziji, Britanci su srdačno dočekali pridošlice, o čemu svedoči i proslava pedesetogodišnjice njihovog dolaska. Međutim, nedavno objavljeni dokumenti svedoče o užasnutosti Britanaca povodom vesti o plovidbi „migrantskog“ broda – njihova namera bila je da prime raseljene belce iz zemalja Istočne Evrope. Karibljani su proglašeni „nepoželjnim elementima“<sup>293</sup> (Rattansi 2007: 151), a zbog još vrlo živih

<sup>289</sup> “Christian cosmopolitanism bore in its womb the ostracism that excluded the other belief and ended in Inquisition.”

<sup>290</sup> “the internal Other”. V. fusnotu 10.

<sup>291</sup> “exotic inspiring Other[s]”. V. fusnotu 10.

<sup>292</sup> “problematic stranger[s]”.

<sup>293</sup> “undesirable elements”.

stereotipa o kolonijalnom ‘drugom’ i „straha [...] od degenerativnih posledica mešanja rasa“<sup>294</sup> (Rattansi 2007: 151).

Kraj 20. veka nije doneo promenu odnosa prema migrantima. Nezadovoljstvo zbog ekonomske krize i društvenih nereda dodatno je uvećano verovanjem da su tradicionalne britanske vrednosti i identitet ugroženi prisustvom velikog broja pridošlica. Margaret Tačer (Thatcher), lider Konzervativne stranke i buduća premijerka, 1978. godine sažeto je iznela ovo raspoloženje:

Ako nastavimo ovim putem, do kraja veka biće 4 miliona ljudi Novog Komonvelta ... ovde. To je zaista mnogo i mislim da to znači da je narod vrlo zabrinut da bi ovu zemlju mogli preplaviti ljudi drugih kultura. A, znate, Britanci su toliko učinili za demokratiju, za zakon, i učinili toliko toga širom sveta, da će narod, ukoliko postoji strah da može biti potisnut, reagovati i biće prilično neprijateljski nastrojen prema došljacima.<sup>295</sup> (prema Rattansi 2007: 97)

Govor Margaret Tačer implicitno otkriva da su predrasude o bivšim kolonizovanim narodima ostale neizmenjene: oni ne vrednuju demokratiju i vladavinu zakona. ‘D[d]rugi’ se i dalje doživljava stereotipno, s tom razlikom što se stereotipi, barem u slučaju govora državnih zvaničnika, uvijaju u jezik političke korektnosti.

Postkolonijalni svet je svet izmeštanja, dijaspora, progonstva – Homi Baba nazvao ga je „bezdomnim“ (Baba 2004: 31). Takav svet, svet međustanja, bez jasnih jezičkih, nacionalnih, rasnih i kulturnih granica, u kojem migranti igraju glavne uloge, središte je savremene književnosti, uključujući i književnost na engleskom jeziku. U tri naredna poglavlja analiziraćemo dela čiji su protagonisti migranti, a bavićemo se pre svega psihološkim, socijalnim i ekonomskim posledicama bezdomnosti.

<sup>294</sup> “Fears [...] about the degenerative consequences of miscegenation”.

<sup>295</sup> “If we went on as we are, then by the end of the century there would be 4 million people of the New Commonwealth ... here. Now that is an awful lot and I think this means that people are rather afraid that this country might be swamped by people with a different culture. And, you know, the British character has done so much for democracy, for law, and done so much throughout the world, that if there is a fear that it might be swamped, people are going to react and be rather hostile to those coming in.”

### 5. 1. *Zbogom za kosa*

Savremeno (postkolonijalno) doba često se naziva „dobom izbeglica“ a savremeni čovek opisuje se kao „novi nomad“<sup>296</sup> (Jee Jha 2007: 157), bezdomni čovek bez čvrsto puštenih korena. Iseljavanje, naročito stanovnika Trećeg sveta u Prvi, činjenica je 20. i 21. veka, te brojni aspekti života i iskustava migranata postaju česta tema postkolonijalnih autora, od kojih su mnogi i sami migranti. Roman *Zbogom za kosa* Anite Desai fokusira se na doživljaje dva migranta indijskog porekla u ksenofobičnoj Britaniji 50-ih i 60-ih godina 20. veka. Adita i Deva, protagoniste, strana sredina tretira kao ‘druge’, što uzrokuje duboku krizu identiteta. Za svoj treći roman Anita Desai je rekla: „*Zbogom za kosa* je od svih mojih knjiga najbliža stvarnosti – praktično sve u ovom romanu potiče direktno iz mog iskustva sa indijskim imigrantima u Londonu“<sup>297</sup> (prema Jee Jha 2007: 157). Desai pruža istančanu psihološku analizu lika migranta u širem sociokulturnom kontekstu negostoljubive dijaspore. U ovom segmentu, analiziraćemo dva pomenuta glavna junaka, kao i lik Aditove supruge Sare, koja, iako Engleskinja, udajom za Indijca postaje meta podsmeha i prezira svojih sunarodnika.

Roman *Zbogom za kosa* smešten je u oblasti Klepam u Londonu, u iznajmljenom stanu Senovih, gde Dev, novopridošlica iz Indije, dočekuje prvi osvit dana u Engleskoj. Prvi kontakt sa stranom zemljom nije prijatan za Deva; ona mu je odbojna, o čemu simbolički svedoči dodir „ledenih podnih daski“<sup>298</sup> (Desai 1985: 6) pod njegovim stopalima dok ustaje da popuši jutarnju cigaretu. Dev nostalgично pomišlja da bi mu kod kuće majka ili posluga poslužili čaj, što u tuđini ne može da očekuje: „To je bila prva lekcija kojoj ga je prvi dan u Londonu naučio: ko želi čaj mora da ustane i da ga skuva“<sup>299</sup> (Desai 1985: 6). Kako prvobitno nije nameravao da se trajno preseli u Englesku, Dev se ne trudi preterano da se uklopi u novu sredinu, već postaje oštar kritičar britanskih društvenih praksi, od kojih su mnoge nasleđe kolonijanih nepravdi prema ‘drugom’. Tako, Dev prezrivo odbija Aditov predlog da studira mašinstvo, otkrivajući da su migrantima dostupni samo teški fizički poslovi:

<sup>296</sup> “the new nomad”.

<sup>297</sup> “*Bye-bye Blackbird* is the closest of all my books to actuality – practically everything in it is drawn directly from my experience of living with Indian immigrants in London.”

<sup>298</sup> “the freezing floor boards”.

<sup>299</sup> “It was the first lesson his first day in London taught him: he who wants tea must get up and make it.”

„Zar misliš da želim da se pridružim monterima Sikima u Bredfordu, živim u njihovim getoima i obavljam prljave poslove za britanske inženjere?“<sup>300</sup> (Desai 1985: 8) Oglasi za posao na koje nailazi potvrđuju njegove stavove:

*Nadzornik u samoposluzi. Obojeni nisu prihvatljivi.*

*Konobar u indijskom restoranu, pet funti.*

*Traži se trgovac, sedam funti. [...]*

*Pomoćnik u fabrici, boja nije prepreka*<sup>301</sup>. (Desai 1985: 102, 119)

Devova iskustva u potrazi za zaposlenjem otkrivaju da su britanske društvene institucije 60-ih godina prošlog veka bile tako organizovane da su *sistematski* degradirale nebelce, dakle zasnovane na institucionalnom<sup>302</sup> rasizmu. Institucionalni rasizam podrazumeva da, bili stavovi „običnih“ belih ljudi rasistički ili ne, „svi belci imaju koristi od društvenih struktura i organizacionih šablona koji neprestano štete crncima [...]<sup>303</sup>“ (Rattansi 2007: 132), dajući prednost pređašnjima u pogledu životnog standarda, obrazovnih i poslovnih mogućnosti. Devov neuspeh da u dužem vremenskom periodu pronade prihvatljivu službu obelodanjuje veliki stepen nezaposlenosti i mizeran opstanak migranata u dijaspori, jer se i dalje doživljavaju kao podređeni ‘drugi’.

Obilazeći londonske znamenitosti, Dev zaključuje da ih odavno poznaje, iz književnosti. Kao učenik jezuitske škole u Kalkuti, Dev je odrastao na britanskim autorima: „Sve ih je znao, sve ih je ranije sreo, na stranicama Dikensa, Lema, Edisona i Bozvela, Drajdena i Džeroma K. Džeroma; [...]<sup>304</sup> (Desai 1985: 10). Dev je bio

<sup>300</sup> “Do you think I want to join the Sikh fitters of Bradford, and live in their ghettos and do the dirty work for the British engineers?”

<sup>301</sup> “*Floorwalker in self service store. Coloureds need not apply.*

*Waiter for Indian restaurant, Five pounds.*

*Wanted, shop assistant. Seven pounds. [...]*

*Factory hand, colour no bar.”*

<sup>302</sup> Pojam institucionalnog rasizma uveli su Karmajkl (Carmichael) i Hamilton (Hamilton) u studiji *Crna moć* [*Black Power*, 1967], u vezi sa društvenom organizacijom SAD-a 1960-ih godina, te se on najpre odnosi na degradiranje crnaca. U smislu u kojem ga mi koristimo, pojam podrazumeva diskriminaciju svih nebelaca.

<sup>303</sup> “all whites benefited from social structures and organizational patterns which continually disadvantaged blacks [...].”

<sup>304</sup> “He had known them all, he had met them before, in the pages of Dickens and Lamb, Addison and Boswell, Dryden and Jerome K. Jerome [...].”

„Makolejevo<sup>305</sup> kopile“ (Desai 1985: 122) – Indijac po krvi, Englez po shvatanjima i ukusu – što potvrđuje komentar Spivakove o značaju književnosti za imperijalizam:

[...] britansku književnost devetnaestog veka ne bi trebalo čitati bez podsećanja na to da je imperijalizam, shvaćen kao engleska društvena misija, za Engleze predstavljao presudni deo kulturne reprezentacije Engleske. Ulogu književnosti u proizvodnji kulturne reprezentacije ne treba ignorisati. (Spivak 2003: 172)

Nakon starog londonskog paba, koji je u Devu izazvao utisak da je zabasao u svet materijalizovanog književnog dela, sledeće iznenađenje dočekalo ga je u ulici Haj strit. Ona mu se takođe učinila poznatom, ali iz drugog razloga – shvatio je da su indijski gradovi reprodukcije engleskih, „da odmarališta njegovog detinjstva nisu bili originali kakvim ih je smatrao, već kopije“<sup>306</sup> (Desai 1985: 13). Nostalgični kolonizatori, poput Robinzona Krusoa, stvarali su u kolonijama Engleske u malom, negirajući autohtonoj kulturi mogućnost da bude autentična. Bazar, sa raspuštenom indijskom atmosferom, zato oduševljava Deva. U njemu vidi mogućnost za istorijsku osvetu potlačenog naroda – vreme je da se situacija preokrene: „Neka istorija sada promeni tok. Neka indijski trgovci dođu u Englesku – Siki i Sindi sa plehanim slonovima i kovčezima sa začинима i čajem. Neka preuzmu Siti, za početak – [...]“<sup>307</sup> (Desai 1985: 61). Izrazito antikolonijalno raspoložen, Dev svuda pronalazi spomenike britanskom Radžu. Katedrala svetog Pavla i Vestminsterska opatija, prema njegovom mišljenju, ne slave Boga već pohlepu kolonijalnog carstva:

Izgleda kao da ne slave hrišćanski koncept Boga koliko britanski koncept Boga, Kralja i Otadžbine. Ovi formiraju Sveto trojstvo Britanaca, a ne Otac, Sin i Sveti duh. Puneći hramove ovim masivnim mermernim spomenicima u čast poštovanih ratnika i političara, Britanci

<sup>305</sup> Makolej (Macalauy), britanski političar i istoričar, autor je predloga da se stvori „klasa osoba indijskih po krvi i boji, ali engleskih po ukusu, uverenjima, moralu i intelektu – drugim rečima, čovek koji oponaša [...]“ (prema Baba 2004: 164).

<sup>306</sup> “that the holiday retreats of his childhood had not been the originals he had taken them to be, but copies”.

<sup>307</sup> “Let history turn the tables now. Let the Indian traders come to England – the Sikhs and Sindhis with their brass elephants and boxes of spice and tea. Let them take over the City, to begin with – [...]”.

izražavaju verovanje da nije pobožnost ono što čoveka čini časnim, već služba – posvećena, ambiciozna i, više od svega, uspešna služba Kralju i Otadžbini, *u ime Boga*.<sup>308</sup> (Desai 1985: 68)

Antikolonijalna osećanja ogledaju se i u odbacivanju engleskog jezika. Za Deva, kao i za Kalibana, to je jezik tuđine: „Ne zbunjuj me *svojim* jezikom. To je lud jezik. Nema logike“<sup>309</sup> (Desai 1985: 16). Razočaran je ksenofobijom Britanaca, koji nastavljaju da insistiraju na vlastitoj superiornosti, sada u odnosu na migranta, savremenog ‘drugog’. Roman obiluje primerima vređanja pridošlica. Jedna postarija gospođa, šetajući psa, gundā da će morati da se iseli iz Klepama, jer su se „Azijati nakotili“<sup>310</sup> (Desai 1985: 16), a Devovog prijatelja Samara neimenovani Englez naziva „prokletim Pakistancem“<sup>311</sup> (Desai 1985: 26), što, ironično, nije njegova nacionalnost. Netrpeljivost je zahvatila sve klase i generacije britanskog društva, o čemu svedoči činjenica da se Aditu i Devu izruguju čak i deca, dobacujući im pogrdno ime „tamnoputi“ [wog] (Desai 1985: 14). Na ovaj način, Anita Desai potvrđuje da je dekolonizacija farsa; i dalje postoji segregacija ‘drugog’, pa su javni toaleti na londonskim dokovima u romanu podeljeni na one za „dame, gospodu i Azijate“<sup>312</sup> (Desai 1985: 17).

Netolerancija nije jedini aspekt u kome je Engleska izneverila Devova očekivanja. Primetivši prosjake na pomenutom bazaru, Dev je prozreo lažni sjaj kulturnih predstava o matici koje su, servirane nekada pokorenom narodu, u njemu i dalje aktuelne: „To nam uvek govore u Indiji – da niko ne mora da prosi u Engleskoj“<sup>313</sup> (Desai 1985: 62). Takođe, moderna Engleska razlikuje se u još jednom pogledu od stranica romana Henrija Džejmsa ili Džona Golsvortija, i to po promenama u populacionoj strukturi. Anglosaksonci se sada mešaju sa najrazličitijim etničkim grupama: „Tu [u Hajd parku] je mladi otac Kinez koji dobacuje loptu svom okruglom, kosookom sinu, dok njegova žena Saksonka u poodmaklom stadijumu trudnoće drema

<sup>308</sup> “They seem not to celebrate the Christian concept of God so much as the British concept of God, King and Country. These form the Holy Trinity of the British and not God the Father, the Son and the Holy Ghost. By populating their temples with these massive marble memorials to their admired warriors and statesmen, they proclaim their belief that it is not piety that makes a man worthy of his honour, but service – dedicated, ambitious and, above all, successful service to King and Country, *in the name of God*.”

<sup>309</sup> “Don’t get me tangled up in *your* language. It’s a mad language. It has no logic.”

<sup>310</sup> “Littered with Asians”.

<sup>311</sup> “Bloody Pakistani”.

<sup>312</sup> “Ladies, Gents and Asiatics”.

<sup>313</sup> “We are always told that in India – that no one needs to beg in England.”

na prugastoj ležaljci<sup>314</sup> (Desai 1985: 65). Međutim, iako bi ove promene trebalo da svedoče o većem stepenu multikulturalizma i vrednovanju razlika, Dev veruje da život u Engleskoj nikada nije bio više ukalupljen:

‘Ali ovo bi trebalo da je zemlja slobode, ekscentrizma, individualizma’, protestovao je Dev. ‘Pogledajte ih samo – mase, kao krdo krava – pitome, trome, a pre svega stoičke – uredno, poslušno prate Put Masa.’<sup>315</sup> (Desai 1985: 127)

Pored stereotipa o engleskoj naciji kao naciji individualaca, Dev je usvojio još jedan stereotip o ovom narodu – Englezi su hladni i krajnje nedruželjubivi. Prema Gordani Đerić, etnička stereotipija podrazumeva verovanje da članovi neke narodnosti dele određen broj zajedničkih karakteristika, a zasnovana je na „nekritičkom uopštavanju [...] koje pomaže konstruisanju trajnih predstava o nekoj naciji“ (Đerić 2005: 37). Tako, Dev ukalupljuje sve Britance u vlastitu viziju okcidentalnog ‘drugog’, dijametralno oprečnog indijskom karakteru. Uznemiravaju ga prazne londonske ulice, zatvoreni prozori, tišina, te „hladna pustoš cigala i crepa“<sup>316</sup> (Desai 1985: 63) britanske metropole u njemu budi nelagodu.

Tek na selu, u poseti Sarinim roditeljima, Dev pronalazi Englesku koja odgovara njegovom senzibilitetu, „poetičnu“, „nevinu“<sup>317</sup> Englesku (Desai 1985: 168), odslikanu u romantičarskoj poeziji:

Iako je ovo mesto posetio prvi put u životu, sve vreme ga je poznavao – iz štiva, iz sanjarenja – i sada je otkrio da su mu snovi bili precizan, detaljan, brilijantan i veran odraz stvarnosti. Engleska književnost! Engleska poezija!, želeo je da uzvikne, ali je umesto toga podigao ruke

<sup>314</sup> “There is a young Chinese father who plays ball with his round, slit-eyed son while his thickly pregnant Saxon wife dozes in a striped deck chair.”

<sup>315</sup> “‘But this is supposed to be the land of liberty, of eccentricity, of individualism,’ Dev protested. ‘Just look at them – the masses, like herds of cows – placid, bovine, above all stoic – neatly, obediently following the way of the Masses.’”

<sup>316</sup> “a cold wasteland of brick and tile”.

<sup>317</sup> “poetic”, “innocent”.

ka nebu, sklopio ih, kao paganin u molitvi, uzbuđeni školarac.<sup>318</sup> (Desai 1985: 170)

Ruralna Engleska, prema Devovom mišljenju, uspjela je da ostane odana pravim vrednostima, pobožna i jednostavna, a ne da, kao Grad Čoveka<sup>319</sup>, postane oda britanskoj imperiji. Ovakvu Englesku Dev je spreman da prihvati i zahvaljujući njoj on uspeva da se oslobodi migrantske „šizofrenije“ (Desai 1985: 86) – ostati ili vratiti se u domovinu. Prestavši da gleda na Englesku kao na naciju bivših agresora, prihvativši je kao nešto dostojno ljubavi, mogući dom, Dev prelazi put od anglofobije do anglofilije (Parmar 2005: 34). Ovaj preobražaj dostiže vrhunac kada Dev, spontano, pozdravlja farmera tipičnom engleskom frazom: „Divno večer, zar ne?“<sup>320</sup> (Desai 1985: 172) Engleski je sada postao i *njegov* jezik.

Adit prelazi suprotni put, od anglofilije do anglofobije. U početku, on je vrlo zadovoljan životom u dijaspori. Štaviše, sebe smatra punopravnim Britancem: „Volim Englesku. Divim se Engleskoj. Umem da cenim njenu istoriju i poeziju kao bilo koji Englez. Ushićen sam zbog Nelsonovih bitaka, Vaterloa, Čerčila – “<sup>321</sup> (Desai 1985: 164). Čini se da on ne poseduje šizofrenu psihu tipičnog migranta, epitomizovanu u liku glavnog junaka filma *Stranac u Bredfordu*, koji gleda zajedno sa prijateljima. Naime, zaplet filma prati pakistanskog imigranta koji pronalazi mizerno plaćen posao u prljavoj fabrici, bezuspešno traga za smeštajem, u dilemi je da li da se prikloni novoj kulturi: „Moja religija mi zabranjuje da pijem ili pušim ili dodirujem žene. Ali ovde, u ovoj zemlji, šta da radim? I ja radim što vidim da drugi rade, [...]“<sup>322</sup> (Desai 1985: 22). Pakistanac očito fizički živi u jednom kulturnom kontekstu, a mentalno je vezan za potpuno drugi (Jee Jha 2007: 165), što kao da ne predstavlja problem za Adita. On pozajmljuje sa različitih strana ono što mu odgovara, te s jedne strane više voli indijsku hranu, a s druge obožava da popije kriglu piva, ide u operu i čita *Tajms*. Da se

<sup>318</sup> “It was something he was visiting for the first time in his life, yet he had known it all along – in his reading, in his day dreams – and now he found his dreams had been an exact, a detailed, a brilliant and mirrorlike reflection of reality! English literature! English poetry! He wanted to shout, and, instead, raised his arms to the sky, clasped them, in pagan worship, in schoolboy excitement.”

<sup>319</sup> V. stranicu 115.

<sup>320</sup> “Lovely evening, isn’t it?”

<sup>321</sup> “I love England. I admire England. I can appreciate her history and poetry as much as any Englishman. I feel a thrill about Nelson’s battles, about Waterloo, about Churchill –”.

<sup>322</sup> “My religion forbids me to drink or smoke or touch a woman, but here, in this country, what am I to do? I also do the things I see other men doing, [...]”.



identifikovao sa Englezima svedoči i nipodaštavajući stav prema Sikima u Londonu, koje percipira kao ‘druge’ koji svojom bukom narušavaju mir u kvartu, zbog čega mu Dev upućuje ironičnu opasku: „‘Stvarno, Sene,’ [...] ‘kako to dozvoljavaš? Moraš napisati pismo *Tajmsu* o ovim hordama crnih uljeza koji kvare tvoje smaragdno ostrvo”<sup>323</sup> (Desai 1985: 28). Nasuprot Devu, kada poredi nacionalnu kulturu sa usvojenom, Adit daje prednost potonjoj. Tako, kao prednosti Engleske on navodi nepostojanje institucije mita, buke i prljavštine, dok domovinu opisuje prilično turobno:

Bilo je drveća bez voća ili čak bez lišća. Stoka je gladovala, njihovi kosturi ležali su rasuti po stenama. Lešinari su obletali po nebu. I još sunce, sunce, sunce. [...]

Ili to – ili poplava. Sve zbrisano muljem i vodom. Kolibe od blata, stoka, usevi – sve odneseno, udavljeno. Onda, kolera i tifus. [...]

Kod kuće nikad ništa ne ide kako treba – tu je ili glad ili poplava, ili suša ili epidemija, uvek.<sup>324</sup> (Desai 1985: 129)

Iako je realan u opisu Indije, Adit svakako romantizuje život u Engleskoj. Ponovna poseta prvobitnim gazdama, gospodinu i gospođi Miler, otkriva da su Aditove pozitivne uspomene na boravak u njihovoj kući prilično udaljene od stvarnosti. Sumnjičava i puna predrasuda prema ‘drugom’, gospođa Miler reprezentativni je predstavnik superiorne nacije. Na Aditovu pojavu po oglasu reagovala je na preovlađujući način ophođenja prema migrantima – jasno mu je stavila do znanja da nije dobrodošao. Težeći da se fizički distancira od nepoželjnog stanara, ona je u prvi mah zabranila Aditu da obeduje sa porodicom. Adit pokušava da obrazloži njenu ksenofobičnost: „Vidite, mora da je mislila da Indijci jedu prstima i podrignu, a kada je videla da to ne radim, dopustila mi

<sup>323</sup> “‘Really, Sen,’ [...] ‘how can you stand for it? Really must write a letter to the *Times* about these hordes of black invaders who are spoiling your emerald isle.’”

<sup>324</sup> “There would be trees without fruit or even leaves. The cattle would be starved, their skeletons lying around the rocks. Vultures wheeling in the sky. And sun, sun, sun. [...] Either that — or flood. Everything blotted out by mud and water. Mud huts, cattle, crops — all swept away, drowned. Then, cholera and typhoid. [...]

Nothing ever goes right at home – there is famine or flood, there is drought or epidemic, always.”

je da nastavim [da jedem sa njima]<sup>325</sup> (Desai 1985: 82). Protekle godine, međutim, nisu izmenile njene stereotipne stavove; iako Adit insistira da joj je naposljetku „prirastao srcu“<sup>326</sup> (Desai 1985: 82), gospođa Miler ostala je jednako netrpeljiva prema strancima, te savetuje Sari da se ni slučajno ne preseli u Indiju pre nego što je poseti u svrhe izviđanja (Desai 1985: 82).

Aditov put do zadovoljavajućeg života u stranoj zemlji nije bio bez trnja. Zaposlenju u turističkoj agenciji prethodio je niz manuelnih i slabo plaćenih poslova, ali Adit je imao sreće, bez koje, po njegovim vlastitim rečima, „nije vredno živeti u Engleskoj“<sup>327</sup> (Desai 1985: 105). Iskustva protagonista u romanu *Zbogom za kosa* šalju mračnu poruku – poslovni uspeh ‘drugog’ u dijaspori pre je izuzetak nego pravilo, najpre zbog rasne i etničke diskriminacije. Na sličan zaključak navodi studija Brauna i Geja (Brown, Gay) iz 1985. godine, koja otkriva da se stepen diskriminacije „po boji“ zadržao na otprilike istom nivou od 1960-ih, u koje je radnja romana smeštena, do objave studije. Zahvaljujući glumcima koji su se javljali na otvorena radna mesta, utvrđeno je da trećina poslodavaca u Engleskoj daje prednost belcima pri zapošljavanju (prema Rattansi 2007: 152).

Promena raspoloženja prema dotadašnjem boravku u Engleskoj kod Adita je, kao i kod njegovog prijatelja, usledila na selu. Bigotizam Sarine majke, o kome će kasnije biti reči, i Sarino oklevanje da ga upozna sa detaljima svog detinjstva, bude u Aditu razočaranje i depresiju. Seoski pejzaž, takođe, svojom različitošću od indijskog, izaziva osećaj akutne nostalgije:

Dugi, oklevajući sumrak engleskog leta koji je treperio nad baštom činio mu se kao anemični invalid, i probudio je u njemu iznenadni zahtev, poput dečjeg izliva besa, da još jednom vidi indijski suton, njegov divlji požar, ružičast i narandžast, drečavo roze i limun žut, kako se u milion varnica raspršuje u noć.<sup>328</sup> (Desai 1985: 178)

<sup>325</sup> “You see, she must have thought Indians eat with their hands and burp and when she saw I wasn’t doing that, she let me continue.”

<sup>326</sup> “became quite fond of me”.

<sup>327</sup> “[Without it,] England isn’t worth living in”.

<sup>328</sup> “The long, lingering twilight of the English summer trembling over the garden had seemed to him like an invalid stricken with anaemia, had aroused in him a sudden clamour, like a child’s tantrum, to see again an Indian sunset, its wild conflagration, rose and orange, flamingo pink and lemon, scattering into a million sparks in the night sky.”

Ovog puta, poredeći Englesku i Indiju, Adit daje prednost nacionalnoj kulturi, za koju se jednostrano opredeljuje, što će život u Engleskoj učiniti nemogućim. Po povratku u stan, u kome se sada oseća kao stranac, Adit zahteva indijski obrok, a muzika koju pušta takođe je indijska. Na godišnjicu braka, traži od Sare da se za promenu obuče „kako žena treba da se oblači“<sup>329</sup> (Desai 1985: 193) – da nosi sari – pri čemu njeno negodovanje tumači kao potcenjivanje kulture ‘drugog’:

Osećaš se kao novogodišnja jelka! Pretpostavljam da tebi sve Indijke liče na novogodišnje jelke – ili možda klovnove, pošto nose sari i nakit. Vi – vi – Englezi i vaša ksenofobija! Nikada nećete prihvatiti ništa osim sopstvenih jednoličnih, otrcanih standarda i bezizražajnih, dosadnih manira.<sup>330</sup> (Desai 1985: 193)

Adit po prvi put počinje da primećuje uvredljive natpise u gradskom prevozu („*Crnjo, marš kući*“<sup>331</sup> (Desai 1985: 181)), uviđajući da je on taj nepoželjni element, ‘drugi’ koji smeta domaćem stanovništvu. Shvata da englesko društvo i dalje funkcioniše u okviru matrice MI/ONI: „Zašto se sve svodi na ovo – da smo mi Indijci a vi Englezi i da mi živimo u vašoj zemlji i da stoga svi mi moramo da se ponašamo nekako posebno, različito od normalnih ljudi?“<sup>332</sup> (Desai 1985: 187–188) Neprihvaćen od Engleza, Adit uzvraća neprihvatanjem, koje pred kraj romana prerasta u anglofobiju: „[...] osećao je da ne bi mogao da podnese prizor još jednog bledeg, bezizražajnog britanskog lica. Ako mu se još jedno približi, udariće ga, udariti“<sup>333</sup> (Desai 1985: 192). Adit postaje kos iz pesme Džina Ostina (Austin) po kojoj je roman dobio ime i čiji se refren lajtmotivski ponavlja, neshvaćeni i nevoljeni kos koji se sprema za odlazak kući. Njegov preobražaj, kao i kod Deva, autorka simbolički prikazuje kroz jezik: „Nikad ranije nije ga čula da muca. I akcenat mu se čak promenio. Samoglasnici su mu postali kratki i oštri,

<sup>329</sup> “the way a woman should dress”.

<sup>330</sup> “You feel like a Christmas tree! I suppose all Indian women look like Christmas trees to you or perhaps like clowns, because they wear saris and jewellery. You — you — English people and your xenophobia! You'll never accept anything but your own drab, dingy standards and your own dull, boring ways.”

<sup>331</sup> “Nigger, go home.”

<sup>332</sup> “Why does everything have to come to this – that we’re Indians and you’re English and we’re living in your country and therefore we’ve all got to behave in a special way, different from normal people?”

<sup>333</sup> “[...] he felt he could not bear to see one more pale, expressionless British face. If one more were to approach him, he would hit it, hit it.”

suglasnici dugi i šištavi, kakvi su bili kada je tek stigao iz Indije<sup>334</sup> (Desai 1985: 202). Engleski više nije Aditov jezik, već jezik ‘Drugog’.

Udajom za Indijca, Engleskinja Sara takođe biva uvučena u začarani krug podeljene pripadnosti. Sara je zarobljena u procepu između dva identiteta, indijskog i engleskog, a oba joj se čine podjednako lažnim i neautentičnim. Dve uloge koje igra – indijske supruge kod kuće i efikasne sekretarice na poslu – samo su maske:

To su bile uloge – i kada ih nije igrala, bila je niko. Njeno lice bilo je samo maska, njeno telo samo kostim. Gde je bila Sara? Piljeći kroz prozor u vrhove dimnjaka i oblake, zapitala se da li Sara uopšte postoji, a onda se zapitala, s velikom tugom, da li će joj ikada biti dopušteno da siđe sa pozornice, napusti teatar i kroči u stvarni svet – bilo engleski ili indijski, nije marila, želela je samo njegovu iskrenost, istinu.<sup>335</sup> (Desai 1985: 34–35)

Ponašanje okoline prema njoj dodatno otežava prevazilaženje šizofrenog identiteta. Udavši se za tamnopusog Azijca, Sara je prekršila engleske društvene norme (Parmar 2005: 34), zbog čega je englesko društvo svrstava u oponenta, pripadnika tabora ‘drugog’. Poput supruge, suočava se sa izrugivanjem i uvredama: „Požuri, požuri, gospođo *Kari*“<sup>336</sup> (Desai 1985: 34). Primer Sarinog lika nam otkriva da pozicija drugosti ne mora nužno da bude vezana za rasu, etničku pripadnost ili religiju, već da može da zavisi od sveukupnog društvenog konteksta. Konkretno u Sarinom slučaju, gubitak povlašćenog statusa u društvu usledio je zbog ljubavne veze sa ‘drugim’.

Ako je suditi po većini likova Engleza prikazanih u romanu, Sara je netipičan primerak svoje nacije. Ona nije rasista i gnuša se netolerancije, što je očitno iz komentara na posetu Milerovima: „Kada pomislim na sve Milerove Engleske, mogla bih otići istog

<sup>334</sup> “She had never heard him stammer before. His very accent had changed. His vowels had become short and sharp, his consonants long and hissing, as they had been when he had first arrived from India.”

<sup>335</sup> “They were roles – and when she wasn’t playing them, she was nobody. Her face was only a mask, her body only a costume. Where was Sarah? Staring out of the window at the chimneypots and the clouds, she wondered if Sarah had any existence at all and then she wondered with great sadness, if she would ever be allowed to step off the stage, leave the theatre and enter the real world – whether English or Indian, she did not care, she wanted only its sincerity, its truth.”

<sup>336</sup> “Hurry, hurry, Mrs *Curry*”.

trena<sup>337</sup> (Desai 1985: 83). U njenom odnosu sa Aditom ne postoji relacija gospodar-sluga, niti Sara sebe smatra superiornim ‘Drugim’. Štaviše, brak ovo dvoje protagonista prilično je patrijarhalan, a rezervisanim i pitomim temperamentom Sara Adita podseća na Orijentalku (Desai 1985: 73).

Sarina izuzetnost dolazi do izražaja poređenjem sa ljudima iz sredine u kojoj živi. Njena prijateljica Kristin neskriveni je imperijalista koji kulturu ‘drugog’ smatra nazadnom. Pominjući praksu satija<sup>338</sup> u vreme kada je njen ujak bio upravitelj u Madrasu i mogućnost da se na toj priči dobro zaradi, Kristin otkriva da na Zapadu i dalje vlada neznanje<sup>339</sup> o orijentalnim narodima, kao i da egzoticizam vezan za Istok nije utihnuo ni u drugoj polovini 20. veka. Iako je nadmena prema Indijcima, ona nalazi da su, zbog egzotičnog porekla, erotični, što je očigledno iz načina na koji posmatra Deva: „[...] jer zuri u njega kao da joj se stranice *Kama Sutre* prevrću po glavi<sup>340</sup> (Desai 1985: 74). Ovo je tipičan odnos ambivalencije (privlačnosti/odbojnosti) prema ‘drugom’ na čije postojanje smo ukazivali i u delima smeštenim u ranije epohe. Kristin je, međutim, snishodljiva i prema Sari, čiju udaju za Indijca smatra društvenim padom vrednim sažaljenja: „jadna Sara<sup>341</sup> (Desai 1985: 74). Sarina majka, gospođa Roskomon-Džejms, istog je mišljenja. Netolerantna i puna predrasuda prema ‘drugom’, ona je otelovljenje imperijalnog engleskog sopstva. Usvojila je sve uobičajene stereotipe o orijentalcu – smatra ga nečistim, suviše ekstrovertnim i nasilnim:

Bilo je očigledno da razmišlja da je sve što je čula o nehigijeni azijskih imigranata tačno. [...]

‘Ljudi pričaju da su oni [Indijci] tako ćudljivi i samosvesni. Ali, blagi Bože, tvoj – tvoj muž i njegovi prijatelji su skroz suprotno od toga, zar ne?’ [...]

<sup>337</sup> “When I think of all the Millers of the world, I could leave at once.”

<sup>338</sup> Sati je praksa samospaljivanja indijskih udovica.

<sup>339</sup> Praksa satija morala je biti ukinuta mnogo pre boravka njenog ujaka u Indiji.

<sup>340</sup> “[...] gazing at him in a manner that makes it seem the pages of the *Kama Sutra* are fluttering through her mind”.

<sup>341</sup> “poor Sarah”.

‘Pusti jednu pticu smesta kroz prozor. Pojesti je na tostu, stvarno – to je nešto najokrutnije što sam *ikad* čula.’<sup>342</sup> (Desai 1985: 133, 139, 158)

Razgovor sa Malom, Aditovom prijateljicom iz Indije, u kome Sarina majka pridikuje o nepraktičnosti sarija u odnosu na britansku odeću, otkriva nekoliko činjenica – (1) da ona vlastitu kulturu smatra uzvišenijom i savršenijom; (2) da nije pristalica kulturnog pluraliteta; (3) da se od migranta očekuje da se prilagodi domaćoj kulturi. Ironično, u Britaniji postoji savremena tendencija da se odbijanje ‘drugog’ da se asimiluje proglašeno rasističkim – migranti su u stvari „pravi rasisti”<sup>343</sup> jer odbacuju britansku kulturu (Rattansi 2007: 101). Analizirajući odnos autohtonog stanovništva prema strancima, Kristeva navodi da stranac nikada nije dobrodošao; ako dobrodošlica postoji, ona je lažna, „samo trud koji garantuje mirnu savest”<sup>344</sup> (Kristeva 1991: 11). Kod gospođe Roskomon-Džejms nema ni tog minimalnog napora da deluje gostoljubivo, zbog čega će boravak u njenoj kući Adit nazvati „mrskim, ružnim, nepopravljivim”<sup>345</sup> (Desai 1985: 176).

Nasuprot prijateljici i majci, za Saru je alteritet prihvatljiv i poželjan. Štaviše, nju je privukla upravo Aditova različitost: „On joj je delovao tako bogat, izgledalo je da ima da joj da tako mnogo – toliko veza i spojeva, slika i priča, legendi, obećanja i upozorenja”<sup>346</sup> (Desai 1985: 206). Pred kraj romana, ona prvi put brani svoj izbor – govori Kristin da bi želela da njeno dete liči na Adita, da bude „potpuno braon, sa crnom kosom i crnim, crnim očima”<sup>347</sup> (Desai 1985: 224), što je namerna autorkina paralela opisu Milerovih unuka: „– obojica imaju plavu kosu i *plave oči*”<sup>348</sup> (Desai 1985: 81, kurziv pridodat). Kristinin odgovor: „Pa, u tom slučaju, dušo,’ [...] ‘pretpostavljam da *jeste* bolje da rodiš dete u Indiji”<sup>349</sup> (Desai 1985: 224), možemo tumačiti kao zaključni

<sup>342</sup> “It was evident she was thinking that all she had heard about the filthy ways of the Asian immigrants was correct. [...]

‘People say they are so moody and self-conscious. But my dear, your – your husband and his friends, they are the very opposite, aren’t they?’ [...]

‘Let the poor bird out of the window at once. Eat it on toast indeed — that’s the cruellest thing I ever heard of.’”

<sup>343</sup> “the real racists”.

<sup>344</sup> “an expenditure that guarantees a clear conscience”.

<sup>345</sup> “hateful, ugly, irredeemable”.

<sup>346</sup> “He seemed so rich to her, he seemed to have so much to give her, so many relations and attachments, pictures and stories, legends, promises and warnings.”

<sup>347</sup> “brown as brown, with black hair and black, black eyes”.

<sup>348</sup> “both have blonde hair and blue eyes”.

<sup>349</sup> “Well, in that case, darling,’ [...] ‘I suppose it *will* be better to have the child in India.’”

komentar o odnosu Engleza prema ‘drugom’ u savremeno doba – ‘drugi’ nije niti poželjan niti prihvaćen deo engleskog društva.

## 5. 2. *Nasleđeni gubitak*

„Postoji Treći svet u svakom Prvom svetu, i obratno.“ (Trinh T. Minha)

Konstrukcije drugosti u romanu *Nasleđeni gubitak* Kiran Desai pratićemo na osnovu migrantskih iskustava trojice glavnih junaka – indijskog sudije-anglofila Džamubaja Patela, Bižua, sina siromašnog kuvara i Saida Saida, ilegalnog imigranta afričkog porekla u SAD.

Iako rođenjem čistog indijskog porekla, zahvaljujući višegodišnjem migrantskom statusu sudija Džamubaj Patel postao je hibridna ličnost. U kulturnom<sup>350</sup> smislu, hibrid je osoba u kojoj se prožimaju dve ili više kulturnih tradicija. Sudija predstavlja hibrid jer se u njemu prelamaju dva sveta, Treći i Prvi: Džamu je rođen u indijskom selu Pifit, ali odlaskom na školovanje u Englesku u njemu počinje sučeljavanje indijske i britanske kulture. Vrlo rano u romanu postaje jasno za koju će se Džamu odlučiti. Napuštajući Indiju, Džamu napušta indijsko sopstvo, što je očit iz pozdrava s ocem:

Džamubaj je gledao oca, gotovo neobrazovanog čoveka koji se usudio da zabasa gde mu nije mesto, i ljubav se u njegovom srcu mešala sa sažaljenjem, a sažaljenje sa *stidom*. Njegov otac je osetio kako mu se ruka podigla i pokrila usta: izneverio je sina. (Desai 2006: 49, kurziv pridodat)

Majčinu ljubav takođe smatra neprimerenom – „nedostojanstvena ljubav, *indijska, smrdljiva, nelepa ljubav*“ (Desai 2006: 50, kurziv pridodat), te bacajući u more paket koji mu je ona pripremila za put, Džamu simbolički odbacuje pređašnji identitet podređenog ‘drugog’.

Prvi utisak koji je Engleska ostavila na Džamua bio je razočaravajuć – izostala je glamurnost koju je očekivao:

<sup>350</sup> Osnovno značenje reči hibrid je biološko: proizvod ukrštanja dveju životinja ili biljaka različitih vrsta (Stross 1999: 254).



Engleska u kojoj je tražio da iznajmi sobu sastojala se od sivih kućica u sivim ulicama [...], što ga je zateklo nespremnog jer je on očekivao samo veličanstvenost i nije shvatio da i ovde ljudi mogu da budu siromašni i da žive nelep život. (Desai 2006: 51)

Verovanje kolonijalnog ‘drugog’ da je matica „zemlja meda i mleka“ rezultat je njegove izloženosti kulturnoj samoreprezentaciji osvajača na kolonizovanom tlu, što svedoči da je imperijalistički poduhvat bio praćen i poduprt imperijalističkim diskursom. U tom smislu već smo pominjali značaj književnosti; poput Deva, sudija i njegove susedke Lola i Noni čitaju evropske, mahom britanske, autore, od kojih najvećim delom preuzimaju znanja o Engleskoj (Desai 2006: 136, 219). I pored realnosti suprotne od očekivane, Džamu veruje u superiornost Engleza, te počinje sebe da posmatra iz perspektive kolonijalnog ‘Drugog’. Svestan da ne žele da mu izdaju smeštaj samo zato što je Indijac i da se gnušaju čak i razgovora s njim, sudija se povlači u sebe, u samoću, postaje senka. Sudijin lik ilustruje ranije obrazlagani proces internalizacije, kojim osoba pounutarnjuje stavove drugih o sebi<sup>351</sup>. On tako počinje da veruje da je manje inteligentan od Engleza, da mu je koža ružne boje, da je prljav i smrdljiv. Manijački pokušava da spere sa sebe svoju drugost:

Počeo je da se pere sa opsesivnošću, zabrinut da bi ga mogli optužiti da smrdi, ribao je izjutra sa sebe mlečni miris sna, onaj stajski vonj koji ga je obavijao kad se probudi i prožimao mu pidžame. Do kraja života nikad ga neće viđati bez cipela i čarapa i uvek će više voleti senke od otvorene svetlosti, mutne dane od sunčanih, jer je sumnjičio sunce da bi moglo razotkriti koliko je oduran. (Desai 2006: 52)

U kontaktu sa belim svetom, sudija postaje previše svestan vlastitog tela, počinje da ga se stidi. U studiji *Biće i ništavilo*, Sartr ukazuje na vezu osećanja stida i postojanja drugog: „Drugi<sup>352</sup> je neophodni posrednik između mene i mene sama: stidim se sebe *onakvog kakav se pojavljujem drugom*. [...] Stid je po prirodi *prepoznavanje*. Prepoznajem da *sam* takav kakvim me drugi vidi“ (Sartr 1983: 236, kurziv u originalu).

<sup>351</sup> V. stranicu 91.

<sup>352</sup> Sartr ne koristi pojam u lakanovskom smislu, već prosto u značenju „drugo ljudsko biće“.

Sartr nagoveštava da čovek o sebi uvek sudi na osnovu standarda drugih, da je slika koju stvaramo o sebi u suštini slika koju drugi ljudi imaju o nama. Iako Sartr na ovom mestu ne govori o kolonijalnom kontekstu, čini se da je u hibridnom svetu kolonijalizma<sup>353</sup>, u kome cvetaju predrasude i stereotipi prema drugim narodima, još teže živeti sa ovom slikom. Za Džamua to postaje nepodnošljivo. Migrantsko iskustvo dovelo je do toga da postane stranac sam sebi i potpuno izgubi identitet: „Naučio je da se zaklanja govoreći o sebi neodređeno ili u trećem licu držeći tako sve druge na odstojanju, držeći i samog sebe podalje od sebe, kao kraljica“ (Desai 2006: 128).

Džamu je u Englesku otišao radi obrazovanja. On, svakako, nije bio predvodnik. Prema podacima, do 1880. bilo je gotovo 50 000 Indijaca sa engleskim obrazovanjem, dok je broj onih koji uče engleski do 1907. godine dostigao 505 000 (Sarkar 2007: 252). Englesko obrazovanje pružalo je domorocima status lokalne elite i bilo je preduslov za dobar posao. Iz savremene perspektive, poznata je činjenica da je obrazovanje autohtonog stanovništva u kolonijalno doba, u nekoliko navrata pomenuta civilizatorska misija, bila u funkciji održavanja distance između osvojenih i osvajača. Postojala je zamisao, pokazali smo i na prethodnom romanu, da se stvori „klasa osoba indijskih po krvi i boji, ali engleskih po ukusu, uverenjima, moralu i intelektu – drugim rečima, čovek koji oponaša [...]“ (prema Baba 2004: 164). Podrazumevalo se, naravno, da Indijac mimikrijom nikada ne može zaista da postane Englez, zbog razlike „ali ne sasvim“, o kojoj je takođe bilo reči<sup>354</sup>. U lakanovskim terminima, ‘drugi’ ne može postati ‘Drugi’, što Džamu upravo pokušava. On počinje da prezire sopstveni narod, a da zavidi kolonizatoru što ne može da se sa njim izjednači: „Englezima je zavideo. Indijaca se gnušao. Radio je na tome da postane Englez sa strašću kakvu daje mržnja, a zbog onoga što će postati preziraće ga svi bez izuzetka, i Englezi i Indijci“ (Desai 2006: 136). Vrativši se u Indiju, Džamu shvata da je sada *tamo* stranac, te da ga za Indijce ne vezuju nikakva osećanja. Sunarodnici ga dočekuju kao kralja:

Po povratku iz Engleske dočekao ga je onaj isti plehani orkestar utekao iz staračkog doma koji ga je i otpratio na put, samo što se ovaj put nije video od oblaka dima i prašine koju je podigao vatromet ispaljen na samim šinama dok je voz ulazio u stanicu. Iz dve hiljade grla podigli su

<sup>353</sup> Jedan deo romana smešten je u 1939. godinu, to jest pre oslobođenja Indije.

<sup>354</sup> V. stranicu 20.

se zvižduci i podvriskivanje, jer toliko je bilo ljudi koji su se okupili da prisustvuju ovom istorijskom događaju i dočekaju prvog iz svoje sredine koji će postati državni službenik. (Desai 2006: 183)

Fanon obrazlaže ovakvo oduševljenje kolonizovanog naroda. Naime, što urođenik više usvoji kulturne standarde osvajačkog naroda, to više raste njegov status, te se pojedinci „koji poznaju matičnu državu [posmatraju kao] polubogovi“<sup>355</sup> (Fanon 2008: 9). Džamu zaista počinje da se ponaša kao polubog, kao ‘Drugi’. Na samom početku romana, on „zahteva“ da se uz čaj serviraju kolači ili pecivo, i ljut je što je pekar otišao na svadbu umesto da ih pripremi (Desai 2006: 11). Ima nipodaštavajući stav prema indijskom školstvu i odbija da unuku Sai pošalje u državnu školu jer bi tamo „počela da govori[š] pogrešnim akcentom i da čačka[š] nos“ (Desai 2006: 45). Svom kuvaru obraća se prvo na engleskom, a zatim na maternjem jeziku, i čak i otkriva njegov elitizam, jer, prema Fanonu, osoba koja govori određenim jezikom poseduje i svet izražen tim jezikom; jezik je moć, pa je i čovek koji govori nekim evropskim jezikom „[u] srcu beli čovek“<sup>356</sup> (Fanon 2008: 9, 25). Obraćajući se sluzi Indijcu jezikom kolonizatora, Džamu podvlači svoju superiornost i metaforički postaje beli gospodar. Istinitost ove tvrdnje potvrđuje epizoda sa samog kraja romana, kada sudija gnevno tuče kuvara:

Sudija je tukao svom snagom koja mu je ostala u usahlim mišićima pod zboranom kožom, s mlohavih usana letela je pljuvačka, brada mu se tresla. Pa ipak je ruka sa koje je visilo već mrtvo meso zamahivala i tukla papučom kuvara po glavi. (Desai 2006: 346)

Simbolički, sudijin odnos sa kuvarom odslikava odnose moći između Zapada i Istoka. Potiskujući sećanje na poniženja koja je doživeo kao migrant u Engleskoj, sudija sad zauzima poziciju moći, dok je sluga bespomoćni ‘drugi’.

Promena koja se odigrala u Džamuu najočiglednija je u odnosu prema supruzi Nimi. Njen otac, bogati skorojević, dao ju je za tada siromašnog Džamua samo zato što je predvideo da će, zahvaljujući obrazovanju u matici, on postati jedna od najuticajnijih ličnosti u svom mestu. U početku, s obzirom na Niminu mladu dob, Džamu je iz

<sup>355</sup> “who knows the mother country is a demigod”.

<sup>356</sup> “At bottom, you are a white man.”

sažaljenja i vlastite postideenosti zbog sopstvenog neiskustva odbio da je prisili na seksualne odnose, uprkos nagovaranju rodbine. Štaviše, prema Nimi je počeo da gaji naklonost i činilo se da će se među njima rasplamsati ljubav:

Dok su njegovi negde prodavali nakit da pribave još novca, on joj je ponudio da je provoza na očevom hercules biciklu. Odmahnula je glavom, ali kada se on povezao, dečja radoznalost savladala je suze, pa je sela postrance iza njega. „Ispruži noge“, posavetovao ju je on i počeo da okreće pedale. [...]

Džamubaj se okrenuo, načas joj ugledao oči – nijedan muškarac nema takve oči niti tako gleda svet... (Desai 2006: 108)

Oči koje su je pogledale samo pet godina kasnije, nakon migrantstva, pripadale su drugom čoveku. U njima nije nalazila nežnost ili sažaljenje, a taj čovek je čak ni u mislima nije nazivao imenom, već „ova“ i „nepismena seljanka“ (Desai 2006: 183, 187). Razdor između njih produbio se kada je Nimi, iz radoznalosti, ukrala sudijinu pufnu za puder. Sudija se svakodnevno puderisao kako bi učinio svoje lice beljim. Bela maska koju Džamu stavlja na sebe pokušaj je da se sakrije izvorni identitet i usvoji novi. Kao kod Adolfa u *Ujka Tominoj kolibi*, kod sudije je ova potreba izazvana kompleksom inferiornosti. Za obojenog čoveka, postati beo je sve što se želi, jer belac „nije samo Drugi već i gospodar, bilo stvarni ili imaginarni“<sup>357</sup> (prema Fanon 2008: 106). Džamuovo puderisanje konkretan je primer pokušaja ‘drugog’ da postane ‘Drug’. Usvojio je čak i belučke standarde lepote, te mu se supruga, budući da je Indijka, čini ružnom: „Indijka nikad ne može biti lepa kao Engleskinja“ (Desai 2006: 186). Nimina garderoba i drečave boje koje nosi za njega su neprihvatljive, i smatra je, kao što su njega Englezi ranije smatrali, prljavom. Džamu projektuje na Nimi sve ono čega se stidi na samom sebi i podsvesno želi da se distancira od nje (setimo se crnih dečaka i Pekole), jer na taj način učvršćuje svoj novi identitet, identitet „belog“ čoveka, stečen mimikrijom. Međutim, kako je primetila Mari Loun, nova „maska belosti takođe je maska okrutnosti“<sup>358</sup> (Lone 2008: 15). Džamu se sveti za sve nepravde koje je zbog ‘Drugog’ osetio na svojoj koži čineći ih nad sopstvenom ženom: „Naučiće je onaj istoj

<sup>357</sup> “is not only the Other but also the master, whether real or imaginary”.

<sup>358</sup> “masque of whiteness is also a masque of cruelty”.

usamljenosti i osramoćenosti koje je i sam upoznao. Nikad joj se na javnom mestu nije obratio niti pogledao u nju“ (Desai 2006: 188). Osim mentalno, Džamu zlostavlja Nimi i fizički. Ako je nekad odbio da je prisili da spavaju zajedno, sada to čini grubo, sadistički, ne ostavljajući ni zrno nade da prema njoj gaji nežna osećanja. Nimi u njemu izaziva ambivalentna osećanja, jer on ne može da odoli seksu sa njom iako ga se u isto vreme gnuša. Dejvid Spilmen zaključuje da Nimi predstavlja Džamuovo „potisnuto indijsko sopstvo“<sup>359</sup> (Spielman 2010: 77), koje on prezire ali čije prisustvo ne može da poredne. Džamuova zbunjenost oko sopstvenog identiteta dostiže vrhunac kada za sebe uzima drugo ime čiji se inicijali poklapaju sa njegovim vlastitim: „*Džejms Piter Piterson* ili *Džamubaj Popatlal Patel*, moliću lepo“ (Desai 2006: 189, kurziv u originalu).

Sudijin razgovor sa nekadašnjim prijateljem Bozeom, sa kojim je boravio u Engleskoj, pokazuje da dekolonizovani svet nije doneo značajne promene u odnosu prema ‘drugom’. Za razliku od Džamua koji veliča kulturu kolonizatora, Boze je oštar kritičar kolonijalizma: „Kakvi su samo gadovi bili, [...] ‘Njima sve prođe, tim *prokletim belcima*. A odgovorni su za sve zločine stoleća!’“ (Desai 2006: 228, kurziv u originalu) Boze je pripadao grupi činovnika iz britanske službe koji su, verujući da je nastupilo doba rasne i kulturne ravnopravnosti, sudskim putem zatražili jednaku penziju kao belci. Činjenicu da su odbijeni komentariše sama autorka:

Treći svet su osudili da bude treći svet. Bozea i njegovog sina saterali su u inferioran položaj – dotle i ni makac dalje – a on to nije mogao da podnese, jer je verovao da su on i oni prijatelji. [...]

Čovek s kovrdžavom belom perikom i napudrovanim tamnopotim licem lupao je čekićem i presuđivao protiv domorodaca u tom svetu *koji je i dalje bio kolonijalni*. (Desai 2006: 227, kurziv u originalu)

Nasuprot sudiji, koji je u potpunosti usvojio kulturu zemlje u kojoj je boravio kao migrant, sin njegovog kuvara, Bižu, učinio je upravo suprotno. Njih dvojica predstavnici su dve generacije migranata. Prva generacija, oličena u Džamuu, odlazila je u velike kolonijalne metropole, kao što su London ili Pariz, tragajući za boljim

<sup>359</sup> “his suppressed Indian self”.

životom i obrazovnim mogućnostima. Bižu, s druge strane, pripada mlađoj generaciji, koja najčešće emigrira u SAD, novu svetsku silu, iz drugačijih pobuda – ekonomskih (Mardorossian 2001: 19). Na Okcidentu se veruje da je, bez obzira koja je generacija u pitanju, migrantsko iskustvo „nativ o progresu od ugnjetavanja do slobode“<sup>360</sup> (Mardorossian 2001: 22). Sudijin primer pokazao je netačnost ovog uverenja kada se radi o prvoj generaciji, ali i Bižuovo migrantsko iskustvo, pokazaćemo, daleko je od narativa o slobodi.

Eventualnom odlasku u inostranstvo prethodi mukotrpan proces dobijanja vize. Bižu je, kao većina, obezbedio lažni identitet i lažni izvod iz banke, ali ono što zaista obezbeđuje vizu jeste procena šalterskih radnika u ambasadi. Oni su prezrivi prema domorocima: „U ovoj prostoriji bila je opšteprihvaćena činjenica da će Indijci istrpeti svako poniženje samo da se domognu Država. Možeš da im izručiš i govna na glavu, a oni će i dalje moljakati da se nekako uvuku...“ (Desai 2006: 203). Jednom na tlu strane države, migrant je prepušten sam sebi. S obzirom na to da je bez novca, posla, prenoćišta, čak ga i sunarodnici doživljavaju kao teret i izbegavaju. Sjedinjene Države u koje je doputovao Bižu nisu gostoljubive prema strancima. On je prinuđen da radi za besramno malu platu, pri tome živeći u stalnom strahu od deportacije. Jedna epizoda u kojoj Bižu po nepodnošljivoj hladnoći biciklom raznosi hranu posebno je potresna: „[...] jednom se na biciklu rasplakao od hladnoće, a taj plač je otvorio i jednu dublju žilu bola – takav je užasan jauk izbio ispod jecanja da ga je dubina sopstvene tuge prenerazila“ (Desai 2006: 64). Uslovi u kojima živi nehumani su; spava u podrumu jednog opasnog i mračnog kvarta, a odsustvo svetlosti u njemu simbolički ukazuje na nepostojanje nade među migrantima. Ipak, ni ovaj podrum, takav kakav je, nije Bižuov dom već samo prolazna stanica:

Bižu se pridružio jednoj *stalno promenljivoj populaciji* koja je noćivala pored razvodne kutije, iza bojlera, po tesnim ćoškovima i sobičcima čudnog oblika koji su nekad bili ostave, sobe za služavke, perionice i špajzovi na dnu neke porodične kuće čiji je ulaz još ukrašavao delić raznobojnog mozaika u obliku zvezde. Svi su zajedno koristili jednu ve-ce šolju, a umivaonik im je bilo limeno korito za pranje veša. Cela

<sup>360</sup> “a narrative of progress from oppression to freedom”.

kuća je imala samo jednu razvodnu kutiju, pa ako bi se uključilo previše aparata, fšššt, struja bi pregorela, a stanari bi zavapili, *ali nikog naravno nije bilo da ih čuje*. (Desai 2006: 65, kurziv pridodat)

Poslodavci prema Bižuu gaje predrasude. Vlasnik italijanskog restorana, jednog od mnogih Bižuuovih radnih mesta, kupio je, na nagovor supruge, sapun i sredstva za higijenu za Bižua, zbog njegovog navodno neugodnog mirisa. Stereotip o nečistoći ‘drugog’, pokazali smo, vodi poreklo iz kolonijalne ere, a sapun, za koji se smatralo da može da tamnoputu kožu učini čistijom/beljom, imao je gotovo status fetiša (Hall 1997: 241). Ovaj stereotip ne samo da je preživio do savremenog doba, već je vrlo rasprostranjen, o čemu svedoči činjenica da ga poseduju svi Bižuoovi poslodavci neindijskog porekla. Ironičan je, međutim, podatak da je sapun *nastao na Istoku*, odakle su ga preneli u Evropu (Simić 2008: 21). Da je dekolonijalizacija samo farsa i da još uvek nema jednakosti između pripadnika Prvog i Trećeg sveta, svedoče i imena restorana u kojima Bižu radi – *Le Colonial*, *Američka zastava*, *Banana Republika* – a poslednje ime je, prema rečima same autorke, „sinonim kolonijalnog izrabljivanja i strelovitog upropaštavanja [sic] Trećeg sveta“ (Desai 2006: 118). Bižuoovo migrantsko iskustvo, poput Džamuovog, dovodi u pitanje narativ o progresu i liberalne ideale, same temelje zapadnog društva. O tome govori i Baba:

Metafora o migrantu [...] takođe ukazuje na to da jezik prava i obaveza, koji je ključan za moderni diskurs o građanskom društvu, mora da bude doveden u pitanje na osnovu anomalnog i diskriminatornog pravnog i kulturnog statusa migranata i izbeglica, koji se, neizbežno, nalaze s druge strane zakona.<sup>361</sup> (prema Rutherford 1990: 218–219)

Bižuoov ilegalni boravak u SAD dokaz je da se i pred sam kraj 20. veka kulturni identitet žitelja Okcidenta ostvarivao kroz proces stvaranja ‘drugog’.

<sup>361</sup> “The migrant metaphor [...] also suggests that the language of rights and obligations, so central to the modern discourse of citizenship, must be questioned on the basis of the anomalous and discriminatory legal and cultural status assigned to migrant and refugee populations who find themselves, inevitably, on the other side of the law.”

*Nasleđeni gubitak* potvrđuje našu premisu da ‘drugi’ poseduje vlastitog ‘drugog’. Za Bižua, ‘drugi’ je Pakistanac. Poniženom i potlačenom u tuđini, skoro da mu je „laknulo“ kada je u restoran u kom je bio zaposlen došao njegov neprijatelj „od starine“ (Desai 2006: 31, 32). Iako neprekidno izložen predrasudama i stereotipima, Bižu sada i sam poteže za njima. Pakistanac i on međusobno se vređaju na etničkoj osnovi, te Bižu teatralno zaključuje: „Desiji<sup>362</sup> protiv Pakistanaca. Nema boljeg rata nego što je rat od starine“ (Desai 2006: 32). Tek kada upozna Saida Saida, crnog muslimana iz Zanzibara, Bižu će prvi put preispitati vlastite predrasude o sledbenicima ove religije. Uvideće da se dobronamernost, dobrodušnost i optimizam Saida Saida kose sa uvreženim stereotipima o muslimanskim vernicima. Bižu je u nedoumici:

Said je ljubazan i nije Pakistanac. Zato je dakle ok? [...]

Dakle on voli muslimane, a mrzi samo Pakistance?

Dakle on voli Saida, ali uglavnom mrzi muslimane?

Dakle on voli muslimane i Pakistance, a Indija bi trebalo da uvidi kako je sve to pogrešno i preda Kašmir? (Desai 2006: 32)

Dodatni problem za Bižua je činjenica da je Said Said *crnac*. Usvojio je rasističke stavove:

Pamtio je šta su kod kuće govorili o crncima. Jednom je neki čovek iz njegovog sela koji je radio u gradu kazao: “Pazi se hupšija. Ha ha, oni tamo u svojoj zemlji žive kao majmuni po drveću. Postanu ljudi tek kada dođu u Indiju.”

Bižu je mislio da je taj čovek iz njegovog sela tvrdio kako je Indija toliko naprednija da crnci tek kada dođu u nju nauče da se oblače i jedu, a on je u stvari mislio da crnci idu okolo i hoće da naprave dete svakoj mladoj Indijki koju ugledaju. (Desai 2006: 92)

Kroz lik Bižua, Desai otkriva da nije samo bela rasa verovala u „lestvicu drugosti“, takozvanu *scala naturae* o kojoj je bio reči u odeljku posvećenom rasizmu, već su je se

<sup>362</sup> Desiji su migranti poreklom iz Južne Azije, najčešće Indije.



pridržavali i orijentalni narodi – oni su na njoj ipak zauzimali više mesto nego crnci. Autorka podvlači i krajnju ironiju celokupne stvari, kada Bižu shvata da je gajio mržnju prema pogrešnoj grupi ljudi:

Ta navika mržnje pratila je Bižua, a prema belcima je, ustanovio je, gajio strahopoštovanje iako su, reklo bi se, naneli Indiji mnogo zla, a prema svima ostalima, od kojih Indija nikad nikakvog zla nije pretrpela, potpuno pomanjkanje velikodušnosti. (Desai 2006: 92)

Zaposlivši se kod Hariša-Harija, takođe doseljenika iz Indije (legalnog), Bižu se nadao da će prevazići konfuziju identiteta. Pre svega, pristao je da radi u restoranu Hariša-Harija jer je on jedan od malobrojnih hindusa u SAD koji ne služi govedinu<sup>363</sup>. U prvim mah, Bižu je poverovao da njegov poslodavac ima jasne principe, ali uskoro otkriva da, kao i on, Hariš-Hari nije u stanju da premosti jaz između indijske i američke tradicije. Ime Hariša-Harija simbolizuje dvostruki identitet, to jest odsustvo jasno izgrađenog identiteta. Hariš-Hari selektivno usvaja novu kulturu. Tako, on razmišlja na način tipičnog zapadnjačkog kapitaliste: „Novi dan novi dolar, ušteden peni je zaraden peni, ko ne rizikuje ne dobija, posao je posao, što se mora mora se“ (Desai 2006: 168), što je politika kojom pravda eksploataciju svojih sunarodnika. Kada se Bižu povredio na radnom mestu, Hariš-Hari je odbio da pozove lekara i preuzme odgovornost za nezgodu. Postaje okrutan prema Bižuu:

„Znaš kako lako mogu da nađem nekog umesto tebe? *Znaš koliko sreće imaš!!!* Misliš da u ovom gradu ne postoje hiljade ljudi koji traže posao? Ovako mogu da te zamenim“ – pucnuo je prstima – „pucnem prstima i za sekund ih dođe stotinu. *Gubi mi se s očiju!*“ (Desai 2006: 208, kurziv u originalu)

Desai ne vrši esencijalizaciju lika migranta kao krajnje dobrog i ne libi se da pokaže nemoralnost etničkih preduzetnika, što je suprotno prevladajućoj tendenciji

---

<sup>363</sup> Većina hindusa koji žive u inostranstvu služe goveđe meso uprkos verskoj zabrani, pošto je u Indiji krava sveta životinja.

postkolonijalnih autora, koju Spivakova naziva „legitimacijom preokretanjem. Obrnutim rasizmom“ (Spivak 2003: 503).

Ni u jednom trenutku svog boravka u SAD Bižu nije srećan. Za razliku od Džamua, koji se trudi da osećanje drugosti u odnosu na kolonizatora prevaziđe mimikrijom, Bižu odbija da se asimiluje u američko društvo. On, poput Adita, oseća nostalgiju za domom i romantizuje Indiju, zaboravljajući razloge zbog kojih je iz nje pobegao. U eseju „Izmišljene domovine“ Salman Ruždi, jedan od najčuvenijih indijskih migranata, svedoči o tome da fizička udaljenost od otadžbine navodi iseljenika da u svom umu stvara fikcije, „ne stvarne gradove ili sela, već nevidljive, izmišljene domovine, Indije našeg uma“<sup>364</sup> (Rushdie 2010: 10). Što je duže bio van rodne zemlje, Bižu je više patio za njom, ocem i starim životom, zaboravljajući na nedaće Indijaca. Vrativši se kući, suočio se sa surovom stvarnošću jer je, opljačkan od strane sunarodnika, shvatio da je Indija za kojom je čeznuo zaista bila samo kreacija njegovog uma.

Džamu i Bižu predstavljaju dva suprotna pola – dok Džamu gradi identitet poistovećujući se sa kulturom ‘Drugog’, Bižuov identitet ostaje isključivo indijski. Desai odbacuje oba puta – i potpunu asimilaciju i insistiranje na kulturnoj autentičnosti. Njen izbor je središnji put, *fleksibilnost* (Spielman 2010: 88). Said Said, crni musliman iz Zanzibara, pokazuje da je to jedini način za uspešan opstanak u hibridnom svetu postkolonijalizma.

Zahvaljujući migrantskom iskustvu, Said Said, poput Džamua, postaje hibridna ličnost. Međutim, kao što je uočila Mej Džozef (Joseph), hibridna pozicija nije nužno pozicija podređenosti; ona može imati pozitivne strane:

[...] teorije hibridnosti ne isključuju teoriju zadovoljstva i potrošnje. [...] Biti ekonomski nemoćan ne znači da osoba ne želi, ne zamišlja, ili ne žudi za drugim oblicima življenja. Subalterni subjekt stvara neformalne puteve odricanja i pripadanja koji stvaraju zadovoljstvo u hibridnim uslovima.<sup>365</sup> (prema Kapchan, Strong 1999: 246)

<sup>364</sup> “not actual cities or villages, but invisible ones, imaginary homelands, Indias of the mind“.

<sup>365</sup> “[...] theories of hybridity allow for a theory of pleasure and consumption. [...] To be economically disempowered does not mean that one does not desire, or imagine, or long for other modes of being. Subaltern agency creates informal avenues of disavowal and affiliation that create pleasure within hybrid conditions.”

Said Said uspeva da pronade zadovoljstva života na margini. Bižu ga opisuje kao većitog optimistu, koji „nikad nije tonuo“ (Desai 2006: 91), već je oslonac kako svojim sadrugovima ilegalcima, tako i Amerikancima. Čini se katkad da on, kao doseljenik bez zelene karte, zvaničnog postojanja, prava i glasa, bolje iskorišćava mogućnosti Novog sveta od njegovih žitelja. Mušterije restorana u kojima je zaposlen – sredovečni, nesigurni Amerikanci – poveravaju mu se, a Amerikanke, slušajući otužne priče o Zanzibaru, zaljubljuju se u njega. Za Amerikanke, on je „egzotični inspirativni ‘drugi’“:

[...] htele su da ga izbave, da ga vode kući i uljuljkaju dobrim vodovodnim instalacijama i TV-om; htele su da ih vide s visokim zgodnim muškarcem s pletenicama. ‘*Sladak je! Sladak je! Sladak je!*’, zaključivale su uzbuđeno i onda priznavale svoju želju prijateljicama preko telefona. (Desai 2006: 93, kurziv u originalu)

Said, međutim, nijednoj ženi nije veran, bez obzira na boju kože. Desai najpre opisuje njegove avanture sa Zanzibarkama i kako je vešto uspevao da utekne iz njihovih zamki, a zatim ukazuje na to da ni Amerikanke nisu bile bolje sreće, s obzirom na Saidovo pravilo da uvek ima poneku devojku u rezervi (Desai 2006: 117). Said Said je uspeo da prevaziđe kolonijalni kompleks inferiornosti u odnosu na belu ženu – njena ljubav nije mu potrebna da bi bio u poziciji moći; on sebe ne vidi kao inferiornog ‘drugog’. Štaviše, čini se da Said daje prednost ženama sopstvene rase – oženio se Amerikankom radi zelene karte, ali planira da se razvede i ponovo oženi Zanzibarkom, ovog puta za stvarno.

Za Saida Saida, život u SAD je poput igre, najpre zato što je prilagodljiv i zato što, za razliku od druga dva lika migranta, ne robuje krutim kulturnim vrednostima. U jednom predivnom pasusu, Desai predstavlja odnos ovog junaka i Amerike kao flert:

Kad bi došlo vreme za to, on koji je ulazio klauzulom na pokrajnja vrata, koji je uz pomoć fotokopira, belila i seckalice za papir spektakularno sabotirao sistem (jedan jedini čovek vešt s mašinom za fotokopiranje mogao bi oboriti Ameriku na kolena, uveravao je Bižua),

zaricao se sa suzama u očima i ubeđenjem u glasu na predanost zastavi. Zemlja je prepoznala nešto u Saidu kao i on u njoj i bila je to uzajamna ljubav. S usponima i padovima, ponekad možda više gorka nego slatka, ali svejedno, bila je to, potpuno nezamislivo Odeljenju za imigrante, prava staromodna romansa. (Desai 2006: 95)

Migrantsko iskustvo nije potpuno negativno u Saidovom slučaju jer nije opterećen krajnostima – on ne vidi ništa neprirodno u hibridnom spoju različitih vrednosti i identiteta. Istina, u jednom razgovoru sa Bižuom, odbijajući da jede svinjetinu iz verskih razloga, Said hijerarhijski ređa svoje identitete: „Ja sam *najpre* musliman, onda Zanzibarac, tek ću *onda* biti Amerikanac“ (Desai 2006: 153, kurziv u originalu). Međutim, kao što Spilmen primećuje, roman ne pruža nijedan dokaz da se Said pridržava ovog redosleda (Spielman 2010: 80) – Said Said je musliman koji džamiju posećuje nakon noćnog kluba i Zanzibarac koji redovno izlazi sa Amerikankama. On pozajmljuje sa različitih strana ono što mu odgovara, ne potcenjujući nijednu kulturnu tradiciju, a u cilju lagodnijeg i ispunjenijeg života. Zahvaljujući umeću da mešavinom različitih uticaja stvori jedan novi, hibridni identitet, identitet koji uspešno funkcioniše u savremenom, isto tako hibridnom dobu, zahvaljujući svojoj *fleksibilnosti*, Said Said je uspeo da prevaziđe osećaj drugosti i stoga samo on od Desainih junaka ume da na svet gleda „vedrim očima“ (Desai 2006: 257).

### 5. 3. Pripovetke Hanifa Kurejšija

Ako je savremeni svet, kako navodi Baba, svet postkolonijalne migracije, dijaspore, izmeštanja i progonstva (Baba 2004: 24), jedan od njegovih najistaknutijih hroničara je anglo-pakistanski/indijski spisatelj Hanif Kurejši. Smatrajući da je imigrant „karakteristična figura 20. veka“<sup>366</sup> (prema Kaleta 1998: 16), Kurejši je najpre britanskoj, a zatim i svetskoj publici, predočio svakodnevne probleme sa kojima se suočavaju pripadnici migrantske populacije, delimično bazirajući svoj opus na ličnim iskustvima. Naime, kao i većina njegovih protagonista, Kurejši ima mešovito poreklo – otac je rodom iz dobrostojeće muslimanske porodice iz Madrasa, a majka Odri Engleskinja. Došavši na svet 1954. godine, u Bromliju, kao pripadnik prve generacije dece sa poreklom iz bivših kolonija rođenih na britanskom tlu (Moore-Gilbert 2001: 13), a sa tamnoputom kožom kao uočljivim obeležjem različitosti, Kurejši je od ranog detinjstva bio meta napada etnocentričnog mejnstrim društva. Prešavši bolan put od sramote zbog vlastitog porekla do prkosnog suprotstavljanja rasizmu belih Britanaca, on svojim delima stavlja život migranata u žižu javnosti, istovremeno proučavajući psihološke, kulturne i političke posledice raspada britanske imperije po celu naciju. Kurejšijevu mladost obeležila je decenija vladavine Margaret Tačer (1979-1990), period u kome je britanskom političkom scenom gotovo suvereno vladao „etnički apsolutizam“<sup>367</sup> (Hammond 2007: 224). Primera radi, 1981. godine izglasan je Zakon o državljanstvu [the British Nationality Act], koji je imigrantima otežavao postupak dobijanja državljanstva<sup>368</sup>, dok su uticajni političari propagirali homogenost Engleske u etničkom, rasnom, kulturnom i jezičkom pogledu. Margaret Tačer je, tako, smatrala da tradicionalne britanske vrednosti „ugrožavaju [...] neprijatelji iznutra“<sup>369</sup> (prema Brooke, Cameron 1996: 640), u koje je pored homoseksualaca, sindikalista i socijalista ubrajala i pripadnike nacionalnih manjina. Kurejši je insistirao na neodrživosti ovakve vizije britanstva. Sa imigracijom ogromnog broja žitelja Komonvelta nakon Drugog svetskog rata potpuno se promenio populacioni, kulturni i arhitektonski sklop Britanije i

<sup>366</sup> “the characteristic figure of the twentieth century”.

<sup>367</sup> “ethnic absolutism”.

<sup>368</sup> Od dana stupanja ovog zakona na snagu, žene koje se udaju za Britance više nisu konsekvantno dobijale državljanstvo, a isto je važno i za decu rođenu na britanskom tlu, ukoliko nijedan od roditelja nije bio britanski državljanin.

<sup>369</sup> “threatened by [...] enemies within”.

njenih gradova, te termin *Britanac* pored starosedelačkog stanovništva sada mora da obuhvati i novopridošlice. Pojedine londonske ulice podsećaju na indijske bazare, u samom srcu Londona nalazi se ogromna kineska četvrt, a migrantsko stanovništvo, poput Anglo-Indijaca u Forsterovom romanu, uglavnom živi grupisano u pojedinim kvartovima, što nas navodi da se zapitamo nije li istorija ironično (kako je Dev poželeo) već obrnula tok, pa su bivši kolonizovani narodi sada zaposeli maticu. U svakom slučaju, Kurejši sa punim pravom sebe smatra engleskim piscem:

Smatram da se engleska književnost izuzetno mnogo promenila u poslednjih deset godina, zbog pisaca sa poreklom poput mog – mene, Salmana Ruždija, Bena Okrija, Timotija Moa. Znae, ima nas puno, puno, a svi imamo ova čudna imena i neku vrstu kolonijalnog porekla. Ali mi smo deo engleske književnosti . . . pišemo o Engleskoj i o svemu što to podrazumeva. Sve što sam napisao bilo je na neki način povezano sa Engleskom, čak i kad su likovi Azijci ili su iz Pakistana ili od nekud drugo.<sup>370</sup> (prema Kaleta 1998: 3)

Zahvaljujući ovakvom redefinisaju savremene britanske kulture i književnosti, Kolin Mekkejb (MacCabe) nazvaće Kurejšija „jednim od najvažnijih pisaca u poslednjih dvadeset pet godina“<sup>371</sup> (prema Hammond 2007: 222). Njegove četiri pripovetke, „Mi nismo Jevreji“ [We’re not Jews], „Moj sin fanatik“ [My Son the Fanatic], „Dodirnut“ [Touched] i „Dok ti je jezik u mom grlu“ [With Your Tongue down My Throat] poslužiće nam kao osnova za analizu koncepta drugosti u savremenom dobu.

Objavljena 1997. godine u okviru zbirke *Ljubav u tužno doba* [*Love in a Blue Time*], priča „Mi nismo Jevreji“ reflektuje netolerantno raspoloženje posleratnog Londona prema migrantima. Radnja se većim delom odvija u gradskom prevozu, gde su dečak Azhar i njegova majka, Engleskinja Ivon, izloženi ksenofobičnim opaskama svoja dva suseda, Bilija i njegovog oca (Mali i Veliki Bili). Azhar i Mali Bili došli su u

---

<sup>370</sup> “I think English literature has changed enormously in the last ten years, because of writers from my background – myself, Salman Rushdie, Ben Okri, Timothy Mo. You know, there are many, many of us, all with these strange names and some kind of colonial background. But we are part of English literature ... writing about England and all that that implies. Whatever I’ve written about, it’s all been about England in some way, even if the characters are Asian or they’re from Pakistan or whatever.”

<sup>371</sup> “one of the most important writers of the last twenty-five years”.

sukob nakon što je Mali Bili, predvodivši grupu drugova iz razreda, verbalno i fizički zlostavljao Azhara zbog toga što mu je otac Pakistanac. Sada, ugledavši Bilija kroz prozor kako sa ocem trči za autobusom, Azhar je zaklopio oči i poželeo da ne stignu na vreme, čime Kurejši na samom početku sugerise silinu dečakove uznemirenosti zbog „nasilja koje je prodrlo u njegov svet“<sup>372</sup> (Kureishi 2010: 43). Veliki i Mali Bili sedaju direktno preko puta majke i sina, a kada oni pokušaju da se premeste, progonitelji takođe ustaju. „Oni će pratiti nju i Azhara“<sup>373</sup> (Kureishi 2010: 41) – suptilno, autor ukazuje na bezizlaznost situacije etničkih manjina u neprijateljskom okruženju. Sa istom namerom odabrano je i mesto radnje: autobus je zatvoren i ograničen prostor iz koga nema bega, a stroga podeljenost na Istok i Zapad (porodice sede jedna *naspram* druge) i uvrede na rasnoj, etničkoj i verskoj osnovi čine ga slikom engleskog društva u malom. Majka je zaštitnički nastrojena prema sinu – urgirala je kod direktorke da se Mali Bili opomene zbog ophođenja prema Azharu, a sada podvlači njegovu superiornost po pitanju školskog uspeha i vrednoće: „Da li i dalje najbolje čitaš u razredu?“, gurnula ga je laktom. ‘Da li?’<sup>374</sup> (Kureishi 2010: 42) Majčin postupak otkriva da je neophodno da ‘drugi’ neprestano dokazuje svoju vrednost, to jest da mora da uloži dvostruko veći trud da bi ga smatrali jednakim. Pri tome, interesantno je da okolina u potpunosti zanemaruje Azharovu hibridnost; iako je sin Engleskinje, podjednaka *mešavina* MENE i ‘drugog’, veća važnost pridaje se pakistanskoj strani njegovog identiteta, iz čega možemo zaključiti da i potomak migranta, bez obzira na to što je hibrid, ima status ‘drugog’.

Postupci Malog Bilija kopije su postupaka njegovog oca, čime otkrivamo da je dečakova ksenofobija potekla iz kuće:

Veliki Bili je rekao: ‘Pogle, on je veliki dečak’.

‘Veliki dečak’, ponovio je Mali Bili. [...]

‘Ivon, Ivon, hej, Ivon, zar se nismo lepo proveli onaj put?’

<sup>372</sup> “[such] violence had entered his world”.

<sup>373</sup> “They would follow her and Azhar.”

<sup>374</sup> “‘Are you still the best reader in the class?’ She nudged him. ‘Are you?’”

‘Ivi, dobro se proveli, zar ne?’, zapevušio je Mali Bili.<sup>375</sup> (Kureishi 2010: 41–42, 44)

Dečak je upio sve očeve predrasude o ‘drugom’. Veliki Bili u autobusu glumi orangutana koji „skakuće gore-dole i češka se ispod pazuha“<sup>376</sup> (Kureishi 2010: 42) – stereotip o „još-ne-ljudskom ‘drugom’“ – zbog čega je, saznajemo, direktorka prethodno ukorila Malog Bilija. Uvrede koje je Mali Bili uputio Azharu predložio je otac: „mali crnja“, „tamnoputi“, „majmun“<sup>377</sup> (Kureishi 2010: 43). Iz kolonijalnih vremena, kao što smo već videli u romanu *Nasleđeni gubitak*, preživelo je i verovanje da ‘drugi’ neprijatno miriše, „Fuj!“<sup>378</sup> (Kureishi 2010: 44), kao i ubeđenje da je Azija *officina gentium*: „Koliko njih samo živi u tom stančiću, svi zajedno zgnječeni, i usmrđeli celu ulicu jedući kari i pirinač!“<sup>379</sup> (Kureishi 2010: 44) Mimikrija Malog Bilija ukazuje na činjenicu da su predrasude o ‘drugom’ rezultat socijalnog učenja. Nažalost, kako primećuje kritičar Ozturk, scena u kojoj dečak gađa Azhara i njegovu majku klikerom, razbijajući pri tome prozor autobusa, svedoči da će buduće generacije biti daleko surovije (Ozturk 2005: 41). Dok se antagonizam Velikog Bilija prema ‘drugom’ zadržao na verbalnom nasilju, njegov sin upotrebljava i fizičku silu.

Udajom za imigranta, Ivon, poput Sare, stiče položaj ‘drugog’. Sve(s)t većine Engleza, otkriva Veliki Bili, jasno je polarizovan(a): „Ti nisi Židovka, Ivon. Ti si mi. Ali gora. Otišla za Pakija“<sup>380</sup> (Kureishi 2010: 45). Zbog izbora životnog partnera, Ivon biva isključena iz tabora MI, što je ponovni dokaz za društvenu uslovljenost konstrukcije drugosti. Uz to, ova izjava otkriva izraženi etnocentrizam jednog dela engleskog stanovništva. Cvetan Todorov definiše etnocentrizam kao

neopravdano nastojanje da se vrednosti svojstvene društvu kojem pripadamo uzdignu na nivo univerzalnih vrednosti. [...] on [etnocentrist]

<sup>375</sup> “Big Billy said, ‘Look, he’s a big boy.’

‘Big boy’, echoed Little Billy. [...]

‘Yvonne, Yvonne, hey, Yvonne, didn’t I give you a good time that time?’

‘Evie, a good time, right?’, sang Little Billy.”

<sup>376</sup> “jumping up and down and scratching himself under the arms”.

<sup>377</sup> “wog”, “darkie”, “monkey”.

<sup>378</sup> “Pooh!”

<sup>379</sup> “How many of them are living in that flat, all squashed together like, and stinkin’ the road out, eatin’ curry and rice!”

<sup>380</sup> “You no Yid, Yvonne. You us. But worse. Goin’ with the Paki.”



veruje da su njegove vrednosti prave vrednosti i to mu je dovoljno; nikada ne nastoji da to što tvrdi stvarno i dokaže. (Todorov 1994: 19)

Definicija etnocentrismata u celosti je primenljiva na lik Velikog Bilija. Osim što sebe *a priori* smatra superiornim u odnosu na Ivoninog muža *samo* na osnovu etničke pripadnosti, u priči ne postoje naznake da Veliki Bili lično poznaje pomenutog Pakistanca, niti da poseduje ikakva stvarna znanja o pakistanskoj kulturi.

Priča „Mi nismo Jevreji“ ima ironičnu stranu, vezanu za činjenicu da Ivon, iako žrtva netolerancije svojih zemljaka, takođe robuje predrasudama. Njena predstava o migrantima nije laskava – to su „nepismeni sićušni ljudi oborenog pogleda i neusklađene odeće“<sup>381</sup> (Kureishi 2010: 44), te ona odbija da tim imenom nazove Azharovog oca; on nije „takav“<sup>382</sup> (Kureishi 2010: 44). Izraženiji je, ipak, Ivonin antisemitizam, podvučen još u naslovu priče. Izjavom da ona i njena porodica „nisu Jevreji“ (Kureishi 2010: 45), Ivon nagoveštava da postoji jedan ‘drugi’ zajednički za sve stanovnike Engleske, u odnosu na kog njena familija ima superiorni položaj. U *Razmišljanjima o jevrejskom pitanju*, Sartr obrazlaže ovaj psihološki mehanizam: „Postupajući prema Jevrejinu kao prema nižem i opakom biću, samim tim ja tvrdim da pripadam eliti“ (Sartr 1992: 19). Posedovanje zajedničkog ‘drugog’ metaforički ujedinjuje/približava Ivon i njene najbliže engleskoj naciji, te, po njenom mišljenju, ponižavajuće ponašanje Velikog Bilija i njemu sličnih nije dopustivo niti opravdano (iz čega sledi da tretiranje Jevreja na ovaj način *jeste* dopustivo i opravdano). „Mi nismo Jevreji“, tako, takođe podupire našu hipotezu da onaj koga smatraju ‘drugim’ ima vlastitog ‘drugog’, a ta činjenica dodatno uznemiruje Azhara. On uviđa sličnost sudbine jevrejskog naroda sa sudbinom crnih i obojenih ljudi:

Azhar nije bio siguran šta je time [„Mi nismo Jevreji“] htela da kaže. Pometen, setio se nedavnog razgovora o Južnoj Africi, gde je upravo emigrirala porodica njegovog najboljeg prijatelja. Azhar je pitao zašto, ako već treba negde da odu – a bilo je priče o tome – i oni ne bi odabrali Kejptaun. S mukom je odgovorila da su tamo ljudi sa belom kožom okrutni prema crnim i braon ljudima koji se smatraju

<sup>381</sup> “illiterate tiny men with downcast eyes and mismatched clothes”.

<sup>382</sup> “like that”.

inferiornim i kojima je zabranjeno da idu kuda idu belci. Obojeni imaju odvojene ulaze i zabranjeno im je da sede sa belcima.<sup>383</sup> (Kureishi 2010: 45)

Činjenica da uniženi i podređeni, uprkos nedaćama koje sami proživljavaju, mogu da budu neosetljivi na patnje drugih marginalizovanih grupa pesimistička je poruka ove Kurejšijeve pripovetke. Azhar (ponovo je jedino *dete* lišeno averzije prema ‘drugom’), koga opsega fenomen alteriteta i sa kojim se Kurejši verovatno identifikuje<sup>384</sup>, postavlja pitanje sebi i, implicitno, čitaocima: „Kako je tako nešto moguće?“<sup>385</sup> (Kureishi 2010: 45)

Uprkos književnim aspiracijama, Azharov otac radi kao paker u fabrici koja proizvodi imalin za obuću, „težak fizički posao koji ga je iscrpljivao i ljutio“<sup>386</sup> (Kureishi 2010: 46), čime se ponovo ukazuje na nepovoljan položaj migrantskih radnika u dijaspori. Pored toga što je slabo plaćen, ovakav posao guši stvaralačke potencijale i bilo kakvu mogućnost isticanja u grupi, doprinoseći tome da glas migrantskog ‘drugog’ ostane subalteran. Teškoću dobijanja glasa simbolizuju pokušaji Azharovog oca da postane afirmisani autor – britanski časopisi i novine odbijaju da objave njegove članke. U ovom pogledu je priča „Mi nismo Jevreji“ verovatno autobiografska, s obzirom na to da su književne ambicije Kurejšijevog oca Rafiushana takođe bile osujećene (Gilman 2006: 162). Otežavajuća okolnost po Azharovog oca jeste nedovoljno vladanje engleskim jezikom – on koristi „bombajski varijetet, mešavinu ovoga i onoga“<sup>387</sup> (Kureishi 2010: 46), a ta „jezička borba“, kako je primetio Ruždi na vlastitom primeru, „reflektuje druge borbe koje se odvijaju u realnom svetu, borbu između kultura u nama i uticaja koji deluju u našim društvima“<sup>388</sup> (Rushdie 2010: 17). Svakodnevicu Azharovog

<sup>383</sup> “Azhar wasn’t sure what she meant. In his confusion he recalled a recent conversation about South Africa, where his best friend’s family had just emigrated. Azhar had asked why, if they were to go somewhere – and there had been such talk – they too couldn’t choose Cape Town. Painfully she replied that there the people with white skins were cruel to the black and brown people who were considered inferior and were forbidden to go where the whites went. The coloured had separate entrances and were prohibited from sitting with the whites.”

<sup>384</sup> Neki kritičari smatraju da je priča „Mi nismo Jevreji“ autobiografska, s obzirom na to da je Kurejšijev otac takođe Pakistanac, a majka Engleskinja, kao i na to da je u detinjstvu često bio meta rasističkih napada (V. Ozturk 2005: 24).

<sup>385</sup> “How could such a thing be possible?”

<sup>386</sup> “hard physical labour, which drained and infuriated him”.

<sup>387</sup> “Bombay variety, mish and mash”.

<sup>388</sup> “in that linguistic struggle a reflection of other struggles taking place in the real world, struggles between cultures within ourselves and the influences at work in our societies”.

oca odlikuje upravo takva mešavina orijentalnih i okcidentalnih uticaja: sa ocem i bratom Asifom on sluša prenos kriketa pijući *britansko* pivo, gestikulira na tipično *pakistanski* način, a navija na *oba* jezika – i jezikom dijaspore i jezikom domovine. Ipak, društvena pozicija ovog lika ukazuje da delimična asimilacija/domestifikacija migranta nije dovoljna – on se i dalje percipira kao ‘drugi’.

Nezaštićenost manjinskih grupa u Britaniji ogoljena je u katarzičnoj sceni u autobusu kada Ivon očajno uzvikuje: „Prestanite, prestanite! Zar niko neće da pomogne!“<sup>389</sup> (Kureishi 2010: 47) Izostanak reakcije ostalih putnika teško je protumačiti na bilo koji način osim kao prećutno slaganje sa postupcima Malog i Velikog Bilija, te netrpeljivo raspoloženje koje vlada u autobusu realno odražava netrpeljivost čitave Engleske. Putnici kao da smatraju da je ksenofobija prirodna reakcija na dolazak stranaca. Njihova ćutnja stoga potvrđuje stav koji je krajem 1960-ih (kada se priča odvija) izneo konzervativni političar Inok Pael (Powell), autor čuvenog antiimigracionog govora „Reke krvi“ [Rivers of Blood]: „Instinkt za očuvanjem identiteta i odbranom teritorije jedan je od najdubljih i najsnažnijih instinkata usađenih u ljudski rod“<sup>390</sup> (prema Rattansi 2007: 103). Drugim rečima, prema verovanju pojedinih Engleza, konstrukcija ‘drugog’ je neizbežan proces.

Za razliku od pripovetke „Mi nismo Jevreji“, koja se bavi ksenofobijom nesankcionisanom od države, „Moj sin fanatik“ istražuje posledice stvaranja ‘drugog’ na međuljudske i porodične odnose. Pripovetka se fokusira na međugeneracijske razlike u kulturnim i religioznim stavovima između Parveza, pakistanskog migranta u Engleskoj, i Parvezovog sina Alija, rođenog i odgajanog u dijaspori. Konflikt između oca i sina kritičarka Mišra naziva „*postkolonijalno* edipalnim“<sup>391</sup> (Mishra 2010: 312) jer, dok je Parvez naklonjen sekularnoj, dekadentnoj i prozapadnjačkoj poziciji, Ali insistira na kulturnoj i verskoj autentičnosti. Parvez i Ali predstavnici su stare i nove generacije migranata, ali atipično, jer je u ovoj pripovesti nova generacija ona radikalna i konzervativna. Njen pripadnik, Ali, već na samom početku pripovedanja doživljava preobražaj. Iz Parvezu nepoznatih razloga, Ali postaje vrlo pedantan, raskida vezu sa devojkom Engleskinjom i prestaje da se viđa sa starim prijateljima. Takođe, iz svoje

<sup>389</sup> “Stop it! Stop it! Won’t anyone help!”

<sup>390</sup> “An instinct to preserve an identity and defend a territory is one of the deepest and strongest implanted in mankind.”

<sup>391</sup> “*postcolonially* Oedipal”.

sobe on izbacuje sve tehničke uređaje i modernu odeću, čime, shvatamo uskoro, simbolički odbacuje zapadnu civilizaciju. Parvez u početku ne shvata uzroke ovakve promene. Projektujući sve nade na sina, Parvez je razočaran sinovljevim ponašanjem: „Zar je puno tražiti od Alija da nađe dobar posao, oženi odgovarajuću devojkicu i začne porodicu? Kada se ovo jednom desi, Parvez će biti srećan. Njegovi snovi o uspehu u Engleskoj biće ostvareni“<sup>392</sup> (Kureishi 2010: 117). Prvobitno, Parvez je poverovao da Ali konzumira drogu, ali uskoro shvata da je promena u Aliju duhovne prirode – on se okrenuo islamskom neofundamentalizmu. Alijeve molitve pet puta na dan i odbacivanje materijalističke kulture Zapada potkrepljuju stav pojedinih teoretičara o „desekularizaciji sveta“<sup>393</sup> s kraja 20. veka, ili, da upotrebimo sintagmu Žila Kepela (Kepel), francuskog politikologa i stručnjaka za islam, „osveti Boga“<sup>394</sup> (prema Huntington 1993: 34). Parvez je zatečen ovakvom opsednutošću religijom. On ju je zamrzio još kao dete, zahvaljujući strogim vaspitno-nastavnim metodama lahorskih<sup>395</sup> veroučitelja, a slično nepoštovanje iskazuju i njegove kolege taksisti, sa kojima „pravi šale na račun lokalnih mula“<sup>396</sup> (Kureishi 2010: 120). Štaviše, prema Sanderu Gilmenu, udruženje taksista kome Parvez pripada, u okviru kog se ispovedaju porodični i životni problemi i razmenjuju saveti (Parvez je sve kolege obavestio o Alijevom čudnom ponašanju), možemo shvatiti kao neku vrstu (sekularne) „zamene za versku zajednicu“<sup>397</sup> (Gilman 2006: 164). Ali strogo osuđuje očev zapadnjački životni stil. Po njegovom mišljenju, otac vodi vrlo grešan život jer, suprotno Kuranu, konzumira alkohol, jede svinjetinu i povremeno se kocka, što je, Ali veruje, posledica „prevelike upletenosti u Zapadnu civilizaciju“<sup>398</sup> (Kureishi 2010: 122). Zapad je za Alija središte nove *džahilije*<sup>399</sup>, u kojoj se vrednuju samo „hrana, piće, seks i animalna udobnost, stvari koje pristaju životinjama. [...] to je kultura krajnje arogantnih životinja koje pokušavaju da izigravaju Boga“<sup>400</sup> (Buruma, Margalit 2004: 120). On koristi militantnu

<sup>392</sup> “Was it asking too much for Ali to get a good job, marry the right girl, and start a family? Once this happened, Parvez would be happy. His dreams of doing well in England would have come true.”

<sup>393</sup> “unsecularization of the world.”

<sup>394</sup> “la revanche de Dieu”.

<sup>395</sup> Lahor je drugi po veličini grad u Pakistanu.

<sup>396</sup> “made jokes about the local mullahs”.

<sup>397</sup> “a substitute for the religious community”.

<sup>398</sup> “too implicated in Western civilization”.

<sup>399</sup> V. stranicu 118.

<sup>400</sup> “food, drink, sex, and creature comforts, things fit for animals. [...] it is the culture of supremely arrogant animals who try to play God”.

okcidentalističku retoriku, koja kao da je verna reprodukcija savremenih beseda islamskih ekstremista:

Ali se ocu obratio tečno, kao da je Parvez bučna gomila koju treba utišati i ubediti. Zakon Islama će vladati svetom; koža nevernika će goreti iznova i iznova; Jevereji i hrišćani biće potučeni do nogu. Zapad je stecište licemera, preljubnika, homoseksualaca, narkomana i prostitutki. [...]

‘Mom narodu je dozlogrdilo. Ako proganjanje ne prestane, biće *džihada* [sveti rat]. Ja, i milioni drugih, rado ćemo položiti život u tu svrhu.’<sup>401</sup> (Kureishi 2010: 122–123)

Ali je mišljenja da je sukob Istoka i Zapada neminovan u budućnosti. O sličnom „sukobu civilizacija“ u periodu nakon Hladnog rata pisao je i američki politikolog Semjuel Huntington, koji smatra da su devetnaestovekovni konflikti bili konflikti u okviru zapadne hemisfere, „Zapadni građanski ratovi“<sup>402</sup> (Huntington 1993: 32), a da su nakon Prvog svetskog rata počele međucivilizacijske interakcije i sukobi:

Za vreme Hladnog rata svet je bio podeljen na Prvi, Drugi i Treći. Te podele više nisu relevantne. Sada je mnogo prikladnije grupisati zemlje ne u pogledu političkih ili ekonomskih sistema ili stepena privrednog razvoja već na osnovu kulture i civilizacije.<sup>403</sup> (Huntington 1993: 32)

---

<sup>401</sup> “Ali addressed his father fluently, as if Parvez were a rowdy crowd that had to be quelled and convinced. The Law of Islam would rule the world; the skin of the infidel would burn off again and again; the Jews and Christians would be routed. The West was a sink of hypocrites, adulterers, homosexuals, drug takers and prostitutes. [...]

‘My people have taken enough. If the persecution doesn’t stop there will be *jihad*. I, and millions of others, will gladly give our lives for the cause.’”

<sup>402</sup> “Western civil wars”.

<sup>403</sup> “During the cold war the world was divided into the First, Second and Third Worlds. Those divisions are no longer relevant. It is far more meaningful now to group countries not in terms of their political or economic systems or in terms of their level of economic development but rather in terms of their culture and civilization.”

Alijeva razmišljanja teku u istom smeru; njegov svet je jasno dihotoman – Zapad je ‘drugi’ Istoka i među njima nije moguća saradnja: „Zapadnjački materijalisti nas mrze’, rekao je Ali. ‘Tata, kako možeš voleti nešto što te mrzi?’<sup>404</sup> (Kureishi 2010: 122)

Alijevo propovedanje ne ostaje samo u domenu teoretisanja. Pri susretu sa Betinom, očevom prijateljicom prostitutkom, na primer, Ali je krajnje neprijateljski nastrojen. Ako je Parvezova reakcija na sinovljevo ponašanje do ovog trenutka delovala preuveličana, sada je jasno da je imao osnova za zabrinutost. Ali ne tretira Betinu kao ‘Drugog’, već kao ‘drugog’, vređajući je zbog profesije kojom se bavi: „Kažeš da me voli?’, rekao je mladić. [...] ‘Zašto onda dopušta da ga žena kao što si ti tako dodiruje?’<sup>405</sup> (Kureishi 2010: 126–127)

Priča se završava činom nasilja. Parvez, pod dejstvom alkohola, kažnjava sina zbog fanatizma:

Parvez ga je šutnuo. Onda je uspravio mladića vukući ga za košulju i udario ga. Mladić je ponovo pao. Parvez ga je ponovo udario. Mladićevo lice je bilo krvavo. Parvez je dahtao. Znao je da je dečak nedostupan, ali ga je ipak udario. Mladić se nije ni zaklonio, niti je uzvratio; u njegovim očima nije bilo straha. Samo je rekao, kroz rasečenu usnu: „Ko je sada fanatik?’<sup>406</sup> (Kureishi 2010: 127)

Budući da se završava pitanjem, Kurejšijeva pripovetka ne pruža nam nedvosmisleno rešenje sukoba. Oba tabora su predstavljena u negativnom svetlu; *oba* tabora su fanatična. S jedne strane, Ali je postao fundamentalista sa nerealnim očekivanjima da se svi migranti muslimanske veroispovesti strogo pridržavaju islamske tradicije i odbace konzumerizam i materijalizam zapadnjačkog društva u kome žive. Na Betininu ljubaznost odgovorio je ponižavajućim komentarom, a oca koji bje nekoga ko ne pruža otpor smatra nesposobnim za heroizam. Međutim, Alijev pokušaj da pravdu u

<sup>404</sup> “‘The western materialists hate us,’ Ali said. ‘Papa, how can you love something which hates you?’”

<sup>405</sup> “‘You say he loves me,’ the boy said. [...] ‘Then why is he letting a woman like you touch him like that?’”

<sup>406</sup> “Parvez kicked him over. Then he dragged the boy up by his shirt and hit him. The boy fell back. Parvez hit him again. The boys face was bloody. Parvez was panting. He knew that the boy was unreachable, but he struck him nonetheless. The boy neither covered himself nor retaliated; there was no fear in his eyes. He only said through his split lip: ‘So who’s the fanatic now?’”

potpunosti prisvoji na svoju stranu otežava činjenica da Parvez jeste sposoban za dostojanstvenu borbu – prijateljstvo s Betinom, primera radi, počelo je nakon što ju je spasao od nasilne mušterije. Na ovaj način, autor odbacuje šablonsko razmišljanje *ili-ili*; iako Ali u to sumnja, moguće je biti *i* Zapadnjak *i* častan čovek. S druge strane, ni Parvezov čin nasilja na kraju pripovetke nije u potpunosti opravdan. Zbog različitih shvatanja, Parvez doživljava sina gotovo kao teroristu, što Ali svakako nije. U tom smislu, pripovetka „Moj sin fanatik“ delimično je poslužila Kurejšiju i u svrhu analize posledica straha od terorizma, koji je distinktivno obeležje kraja 20. veka. Parvezovo stanovište tipično je za savremenog Zapadnjaka – terorista je onaj ko „nije mi, niti je kao mi – teroristi su oni koji mrze ‘našu’ slobodu/demokratiju, modernost/sekularizam, i teško zarađeni uspeh“<sup>407</sup> (prema Eisenstein 2004: 8). S obzirom na to da je neprijatelj „zapadnjačkih“ vrednosti, Ali se uklapa u široki koncept teroriste, pa je i Parvezov odgovor – nasilje – isto tako karakterističan za Okcident. Iako otvoren, završetak pripovetke ne dopušta optimističan zaključak – s obzirom na to da je poslednja scena prikaz brutalne upotrebe sile, „Moj sin fanatik“ kao da potvrđuje pesimističko-determinističku viziju budućnosti u kojoj je moguć samo „sukob civilizacija“.

Daleko uspešniji susret kultura Hanif Kurejši predstavio je u pripoveci „Dodirnut“, objavljenoj u okviru zbirke *Telo [The Body]* 2002. godine. Protagonista, trinaestogodišnji Ali, podjednako vrednuje obe strane svoje hibridne ličnosti – britansku, po majci, i indijsku, po ocu. Na početku pripovetke njegovu porodicu za vreme letnjeg odmora posećuju rođaci iz Bombaja<sup>408</sup>, „njegove mnogobrojne strine, stričevi i rođaci“<sup>409</sup> (Kureishi 2010: 584). Susret Istoka i Zapada ovde je prikazan kao prijateljski: uz pivo, muškarci vatreno navijaju za svoj kriket tim; Indijke uče Alijevu majku da kuva nacionalna jela i friziraju jedne drugima kosu; Ali i rođaka Zahida zajedno istražuju buđenje seksualnosti. Za razliku od Azhara iz pripovetke „Mi nismo Jevreji“, Ali uviđa uzbuđenost hibridnosti, kao i njoj svojstveno kulturno bogatstvo. Ovo je najuočljivije kroz odnos prema jeziku. Nepoznavanje Urdua za Azhara je mučno:

<sup>407</sup> “[terrorists] are not us, nor are they like us – terrorists are those who hate ‘our’ freedom/democracy, modernity/secularism, and hard-won success”.

<sup>408</sup> Sada: Mumbaji.

<sup>409</sup> “his many aunties, uncles and cousins”.

Pokušavao je da odgonetne suštinu razgovora, smejući se, kako je uvek činio, kad se muškarci smeju, i nemo pokretao usne ne znajući šta reči znače, dok mu je u glavi, sve vreme, vladala zbrka zbog nerazumevanja.<sup>410</sup> (Kureishi 2010: 50)

Ali, nasuprot tome, doživljava nepoznati jezik kao deo uzbudljive avanture, što za njega predstavlja poseta indijskog dela porodice. Štaviše, Ali na trenutke daje *prednost* indijskoj kulturi u odnosu na britansku. On ne želi da boravi „u kući [u kojoj se] niko ne smeje ili ne priča“<sup>411</sup> (Kureishi 2010: 588) i zavidi rođacima što imaju mogućnost da se svakodnevno posećuju. Spremnost da upozna indijsku stranu sopstva otkriva uzvikom: „Reci Indiji da dolazim!“<sup>412</sup> (Kureishi 2010: 587)

Uprkos Alijevoj oduševljenosti susretom kultura, svet predstavljen u ovoj pripovesti, čija je radnja smeštena u 1960-e, ipak je nesumnjivo postkolonijalni. Iako su u domovini itekako imućni, Alijevi rođaci zemljom prilika smatraju bivšu maticu: „Ovde ima toliko mogućnosti, *yaar*, i jedina koju si ti iskoristio je što si oženio Džoan! Zašto izneveravaš celu porodicu?“<sup>413</sup> (Kureishi 2010: 587) Očito je da više cene obrazovni sistem nekadašnjeg kolonijalnog ‘Drugog’ – Alijev otac poslat je u Englesku da studira pravo iako su njegova braća pronašla zaposlenje i nakon školovanja u Indiji, te možemo zaključiti da je strano obrazovanje, kao i u doba kolonijalizma, označavalo prestiž. S druge strane, Britanci su prikazani kao puni predrasuda prema orijentalnom ‘drugom’. Alijev drug Majk ponavlja odavno formulisane stereotipe o bučnosti, neprijatnom mirisu i inferiornosti Indijaca: „Čuli ste se do kraja ulice, praveći buku ceo dan.“, „Ček’o Alija. Bili mu oni idioti. Bilo ih šurnjaest, usmrđeli celo mesto. To se ne sme dopustiti, toliko tamnoputih u državnom stanu!“, „Zar ne vidiš njegovu glupavu braon glavu? Zar ne osetiš kako bazdi?“<sup>414</sup> (Kureishi 2010: 584, 588, 594) Ali, međutim,

<sup>410</sup> “He endeavored to decipher the gist of it, laughing, as he always did, when the men laughed, and silently moving his lips without knowing what the words meant, whirling, all the while, in incomprehension.”

<sup>411</sup> “at home if no one was laughing or talking”.

<sup>412</sup> “Tell India I am coming!”

<sup>413</sup> “There are so many opportunities here, *yaar*, and the only one you’ve taken is to marry Joan! Why are you letting down the whole family?”

<sup>414</sup> “We could ‘ear you lot from down the road, makin’a noise all day.”, “Waitin’ for Ali! ‘E ‘ad idiots around. There were dozens of ‘em, smellin’ the place out. It can’t be allowed, so many darkies in a council ‘ouse!”, “Can’t you see ‘is stupid brown ‘ead? Can’t yer smell ‘im?”



ne reaguje silom na opaske drugova: „Mojoj porodici ništa ne fali [...]“<sup>415</sup> (Kureishi 2010: 589), a to samopouzdanje i uverenost u vrednost vlastite kulture za Kurejšija je nešto čemu svaki migrant, savremeni ‘drugi’, treba da teži.

Priповetka „Dok ti je jezik u mom grlu“ razlikuje se od prethodno analiziranih u dva aspekta: napisana je u formi dnevnika i umesto glavnog junaka ima protagonistkinju. Budući da je anglopakistanskog porekla, Nina je, poput većine Kurejšijevih likova, hibridna ličnost, a njeno sazrevanje pratimo u dva dela pripovetke: prvi je smešten u London početkom 1980-ih, gde Nina i njena majka dočekuju Pakistanku Nađu, Nininu polusestru, a drugi se odigrava u Pakistanu, gde Nina odlazi u posetu ocu. Fokusirajući se na burne doživljaje buntovne tinejdžerke, „Dok ti je jezik u mom grlu“ je u neku ruku ženski bildungsroman, ali je istovremeno i priča o dve nacije i dve kulture, odnosno komentar na društvenu organizaciju kako Okcidenta tako i Orijenta. Sve do pred kraj pripovetke Kurejši održava iluziju da je narator sama Nina, da bi se ispostavilo da je vidimo iz vizure ljubavnika njene majke, televizijskog pisca Hauarda Kolmana, što predstavlja narativni postupak koji Kaleta naziva „tačkom gledišta unutar tačke gledišta“<sup>416</sup> (Kaleta 1998: 148). Na ovaj način, s obzirom da smo svedoci kako jedan Englez doživljava osobe mešovitog porekla, bivaju obelodanjene „rasističke i seksističke predrasude, predrasude o imigrantima, kao i rasni, rodni i generacijski stavovi“<sup>417</sup> (Kaleta 1998: 151), dok ženski glasovi ostaju subalterni.

Narativ o Nini počinje na neimenovanoj klinici gde je ona, zaključujemo, upravo izvršila abortus. Njeno svakako neprimereno ponašanje (dva abortusa, prostitucija, droga, pokušaji samoubistva) posledica je, najvećim delom, zapuštenosti od strane roditelja. Naime, Ninin otac, pakistanski biznismen, ostavio je majku pre rođenja deteta, te je nedostatak očinske figure, brige i ljubavi činio da se Nina oseća usamljeno i nevoljeno. Ni Debora, Ninina majka, nije brižna. Odlazak Nininog oca obrazlaže činjenicom da je bila „suviše jaka žena za njega“<sup>418</sup> (Kureishi 2010: 63), za razliku od venčane supruge Orijentalke, koju podrugljivo naziva „Ženica“ [Wifey] (Kureishi 2010: 63). Na osnovu njenog, a, videćemo nešto kasnije, i Nininog stava o

<sup>415</sup> “There’s nothing wrong with my family [...]”.

<sup>416</sup> “a point of view within a point of view”.

<sup>417</sup> “racist, sexist and immigrant-related prejudices, as well as racial, gender, and generational attitudes”.

<sup>418</sup> “too strong a woman for him”.

ženama sa Istoka, možemo zaključiti da je stereotip o pokornosti i povučenosti Orijentalke i te kako živ na Zapadu čak i krajem 20. veka.

Iako se raduje dolasku polusestre, Nina se pribojava da će Zapad izneveriti Nađina očekivanja. Oronula zgrada koja „liči na gradilište“<sup>419</sup> (Kureishi 2010: 62) narušava mit o Engleskoj kao „zemlji meda i mleka.“ Zaista, Nađa je razočarana Londonom koji joj Nina predočava:

‘Ali moj otac mi je pričao o tako predivnim mestima!’

‘Nađa, kako to misliš?’

‘A ti mi pokazuješ prljavštinu!’ uzvignula je. Dodirnula mi je ruku. ‘O, Nina, bilo bi tako divno kada bi se potrudila da mi pokažeš nešto privlačno.’<sup>420</sup> (Kureishi 2010: 71)

Tek je obilazak elitnih delova Londona, koje Kurejši (ne slučajno) naziva „medenim Londonom za bogataše“<sup>421</sup> (Kureishi 2010: 71), oduševio Nađu. Opis britanske metropole otkriva kako duboku klasnu podeljenost zapadnjačkog društva, koja dovodi u pitanje imidž Zapada kao rodnog mesta ravnopravnosti i jednakih šansi za sve, tako i težnju bivših kolonijalnih subjekata da očuvaju viziju zemlje ‘Drugog’ kao zemlje raskoši i uspeha.

Ni Ninine pretpostavke o polusestri Pakistanki nisu ništa više od toga odgovarale realnosti. Nina je zamišlja stereotipno, kao devojkicu „koja sedi pod palmom, čitajući roman Bronteove i pijući jogurt. [...] On [otac] joj priča priče o tigrovima i slonovima i vozačima rikše“<sup>422</sup> (Kureishi 2010: 63). Ova slika, koja je, kako piše Kaleta, „negde između Kiplinga i Tagora“<sup>423</sup> (Kaleta 1998: 149), nije se materijalizovala Nađinom pojavom. Umesto Orijentalke obučene u nacionalnu nošnju i pokrivena zarom došla je devojkica u tipično zapadnjačkoj odeći – farmerkama i duksu. Važnost garderobe za percipiranje drugosti izlazi na videlo kada Nina oblači

<sup>419</sup> “looks like a building site”.

<sup>420</sup> “But my father told me of such gorgeous places!”

‘Nadia, what d’you mean?’

‘And you show me filth!’ She cries. She touched my arm. ‘Oh, Nina, it would be so lovely if you could make the effort to show me something attractive.’”

<sup>421</sup> “honeyed London for the rich”.

<sup>422</sup> “sitting under a palm tree, reading a Bronte novel and drinking yoghurt. [...] He tells her stories of tigers and elephants and rikshaw wallahs”.

<sup>423</sup> “[rooted] somewhere between Kipling and Tagore”.

pakistansku haljinu, poklon od oca. Kao i protagonistkinji *Zbogom za kosa*, londonski rasisti dobacuju joj uvrede: „Kari zadah, kari zadah, kari zadah!“<sup>424</sup> (Kureishi 2010: 68), ali je, s druge strane, štite beli liberali, koji su takođe predmet autorove satire. Predstava ovih poslednjih o bespomoćnosti i potlačenosti Orijentalne žene jednako je stereotipna, zbog čega ih Nina ismeva: „Ja sam ugnjetavana, znate, isprebijana, glupa kao noć, sa ugovorenim brakom i sigurnim satijem u budućnosti“<sup>425</sup> (Kureishi 2010: 68).

Do prvog sukoba između Nine i Nađe dolazi nakon Nađinog flertovanja sa Hauardom, Deborinim ljubavnikom. Iz sažaljenja prema majci, koju Nađa ignoriše u njenoj vlastitoj kući (čime Kurejši pobija stereotip o snebivljivosti Orijentalne žene), Nina traži od sestre da se distancira od Hauarda, na šta Nađa odgovara kulturnom stereotipijom: „Mislila sam da vi napredni Zapadnjaci verujete u slobodno mešanje polova?“<sup>426</sup> (Kureishi 2010: 77) Kurejšijevi likovi neprestano upoređuju Orijent i Okcident. Nađa je kritički nastrojena prema domovini, te često potvrđuje zapadnjačke predrasude o nedemokratičnosti istočnjačkih zemalja: „[...] to je korumpirana zemlja. Čak su i revolucionari korumpirani. Niko nema nade! [...] Zapad nije briga što smo mi nedemokratska država“<sup>427</sup> (Kureishi 2010: 75). Pored odsustva demokratije, Zapadnjaci veruju da Istok karakterišu nazadnost i siromaštvo, za šta je upečatljiv primer scena na aerodromu pred Ninin odlazak u Pakistan, kada joj Hauard poklanja hrpu knjiga, notesa i olovki, uz objašnjenje: „‘To je zemlja Trećeg sveta’, reče. ‘Nemaju osnovne potreštine’“<sup>428</sup> (Kureishi 2010: 81).

Pakistan, u ovoj pripovesti sinonim za Istok, predstavljen je kao ‘drugi’ Zapada. Oskudno nameštena, Ninina soba, „ova ćelija, ovaj sef“<sup>429</sup> (Kureishi 2010: 82), otkriva zaostalost Orijenta u tehnološkom domenu: „U sobi je jedan ležaj, moj otvoreni kofer, nema ormana, nema muzike“<sup>430</sup> (Kureishi 2010: 82). Skućenost prostorije i majušni prozori simbolički govore o prenaseljenosti pakistanskih domova, to jest o brojčano velikim familijama koje, za razliku od porodica na Zapadu, žive skupa na jednom

<sup>424</sup> “Curry breath, curry breath, curry breath!”

<sup>425</sup> “I’m oppressed, you see, beaten up, pig-ignorant with an arranged marriage and certain suttee ahead.”

<sup>426</sup> “I thought you advanced Western people believed in the free intermingling of the sexes?”

<sup>427</sup> “[...] it is a corrupt country! Even the revolutionaries are corrupt! No one has any hope! [...] The West doesn’t care if we’re an undemocratic country”.

<sup>428</sup> “‘It’s a Third World country,’ he says. ‘They lack the basic necessities.’”

<sup>429</sup> “this cell, this safe”.

<sup>430</sup> “It has a single bed, my open suitcase, no wardrobe, no music.”

mestu. Takođe, higijenske uslove – izdvojeni toalet sa amaterski sklepanim tušem, lavaboom i rupom u zemlji za vršenje nužde (Kureishi 2010: 82) – čak i pripadnik zapadnjačkog nižeg staleža, u koji bismo mogli uvrstiti Ninu, doživljava kao šokantne. Nina nosi svoju uobičajenu garderobu – farmerke, majicu kratkih rukava i naočare za sunce, što je vrlo retko za Pakistanke, s obzirom na drugačiji odevni kodeks ove države. Pakistanci su prikazani kao slabašni i mršavi: „svi izgledaju neuhranjeno ovde“<sup>431</sup> (Kureishi 2010: 83), što simboliše privrednu nerazvijenost zemlje. Država je u anarhičnom stanju – naoružani vojnici paradiraju bazarom, ne postoji vladavina zakona (izvođači radova, recimo, krađu građevinski materijal te putevi ostaju nedovršeni), sistem zdravstvene zaštite nije razvijen, zbog čega se „[s]vuda [mogu videti] bolesni i nelečeni“<sup>432</sup> (Kureishi 2010: 84), a policija na demonstrante baca suzavac. Da se haotičnost/uređenost respektivno odnose na Istok/Zapad svedoči i teška saobraćajna nesreća čiji su očevici Nina i vozač njenog oca. Videvši pogibiju putnika u taksiju, vozač Lulu odjurio je sa mesta nesreće, nakon čega je izrazio sumnju da je ovako nesmotrena vožnja moguća u državama na Zapadu: „Divlja zemlja. Ovo se desi u Engleskoj, da?“<sup>433</sup> (Kureishi 2010: 84)

Pakistanski deo Ninine porodice opisan je kao strogo patrijarhalan, a žene kao slabiji, podređeni pol. „Ženica“ je stereotipni lik Orijentalke, neobrazovana domaćica koja ne govori engleski i prihvata pod svoj krov muževljevu vanbračnu kćerku, koju, da se izbegne porodična sramota, nazivaju „rođakom“ [cousin] (Kureishi 2010: 87). Rodni odnosi u Pakistanu odslikani su kao „srednjovekovni“, konzervativni – i dalje postoje ugovoreni brakovi, a devojke za udaju oglašavaju se u štampi: „U jutarnjim novinama primećujem da se potencijalne supruge reklamiraju kao ‘čedne i svetle puti’“<sup>434</sup> (Kureishi 2010: 85). Uz to, oglas otkriva i da kompleks rasne inferiornosti i dalje vlada u istočnjačkim zemljama. Pakistanci su predstavljeni kao šovinisti opsednuti čestitošću žena, zbog čega policija zaustavlja parove na ulici tražeći da pokažu potvrdu da su u braku. Iako je predočena vizija kulture ‘drugog’ očigledno krajnje stereotipna, opis preovlađujućeg načina ophođenja čoveka sa Zapada prema toj kulturi prilično je objektivan, za šta je Nina pogodan primer. Nina manifestuje potpuno odsustvo

<sup>431</sup> “they all look undernourished here”.

<sup>432</sup> “Everywhere the sick and the uncured.”

<sup>433</sup> “A wild country. This kind of thing happen in England, yes?”

<sup>434</sup> “In the morning papers I notice that potential wives are advertized as being ‘virtuous and fair-skinned’.”

razumevanja i poštovanja za pakistanske običaje, a porodično ime blati za pakistanske pojmove suviše otvorenom ljubavnom vezom sa Bilijem, još jednim hibridnim likom. S obzirom na to da ne poštuje pravila i disciplinu koje joj je nametnuo, Nina će svom ocu pružiti priliku da, navodno kritikujući Bilija, kaže šta zaista misli njoj: „Rasipnik polutan, beskućnik, problem za sve, koji luta planetom bez doma kao glupi, greškom začet, ker mešanac kog niko ne želi i koga svi šutiraju u zadnjicu“<sup>435</sup> (Kureishi 2010: 97). Neshvatanje, međusobno nepoštovanje i nepostojanje komunikacije između Nine i njenog oca simbolički odražavaju jaz između Istoka i Zapada, koji, s obzirom da Nina ubrzo biva vraćena kući, ostaje nepremošćen.

\*\*\*

Kako anglofona književnost koju smo interpretirali u ovom poglavlju pokriva drugu polovinu 20. veka, preostaje nam da odgovorimo na pitanje da li se odnos prema ‘drugom’ popravio u novom milenijumu. U *Gardijanu*, britanskim dnevnim novinama, 21. januara 2005. godine objavljen je članak naslovljen „Sve rase, boje, nacije i religije na svetu“ [Every race, colour, nation and religion on earth]. Autor teksta, Leo Benediktus (Benedictus), činjenicama i statističkim podacima potkrepljuje tvrdnju da London prednjači u treći za „kosmopolitsku krunu“ u odnosu na poznate svetske metropole, kao što su Njujork ili Toronto. Prema cenzusu iz 2001. godine, piše autor, 30% stanovnika Londona rođeno je van Velike Britanije, što je više od dva miliona. U ovu cifru, pri tom, nisu uključene druge i treće generacije migranata, koje zasigurno i dalje poštuju kulture i tradicije svojih predaka. Broj jezika koji se govore u Londonu dostigao je 300, a postoji i više od 50 nebritanskih zajednica sa brojem stanovnika koji premašuje 10 000. Stoga, autor zaključuje, u Londonu se može naći „virtuelno svaka rasa, nacija, kultura i religija sveta“<sup>436</sup> (*Guardian* 2005, izvor sa interneta). Privlačnost Londona migrantima iz svih delova sveta on obrazlaže slabljenjem britanskog nacionalizma u postimperijalističkom periodu. Raspad britanske imperije poljuljao je veru u britanske vrednosti i nacionalnu religiju, što je, nakon određenog vremenskog

<sup>435</sup> “A half-caste wastrel, a belong-nowhere, a problem to everyone, wandering around the face of the earth with no home like a stupid-mistake-mongrel dog that no one wants and everyone kicks in the backside.”

<sup>436</sup> “virtually every race, colour, nation and religion on earth“.

perioda, dovelo do visokog stepena tolerancije prema ljudima drugih rasa i kultura. Britanci, veruje autor, ne primoravaju migrante da se potpunom asimilacijom odreknu svog porekla što, uz dostupnost zaposlenja, doprinosi čarima ovog grada (*Guardian* 2005, izvor sa interneta). Od dana objave ovog članka broj migranata u Londonu se povećao, a zvanični podaci pokazuju da je 2010. godine broj incidenata zasnovan na rasnoj mržnji opao u odnosu na prethodne dve godine<sup>437</sup>. Mnogobrojna druga istraživanja takođe idu u prilog konstataciji da je položaj ‘drugog’ u Britaniji danas daleko povoljniji nego u prošlosti. Utvrđeno je da su manjinske grupe zastupljenije u Parlamentu, privredi i medijima, a sve veći je i njihov kulturni uticaj. Tako je piletina spremljena na indijski način *chicken tikka massala* proglašena od strane britanskog ministra spoljnih poslova Robina Kuka (Cook) (1997-2001) za britansko nacionalno jelo, a javio se i povećani broj hibridnih muzičkih i jezičkih stilova (Rattansi 2007: 159). Iz priloženog se s pravom može zaključiti da sigurno *ima* istine u tvrdnji da su Britanija i druge anglofone zemlje razvile veći stepen tolerancije prema ‘drugom’. Međutim, s obzirom na to da smo u toku ovog istraživanja utvrdili da konstrukcija drugosti ima čitav dijapazon pojava oblika, optimistična gledišta prihvatamo sa solidnom dozom rezerve. Na primer, sudbina Marka Dagan (Duggan), crnog Britanca iz Totenhama, čija je smrt u obračunu sa policijom u avgustu 2011. godine pokrenula rasne nemire širom zemlje<sup>438</sup>, ide u prilog stanovištu da konstrukcija ‘drugog’ nije stvar samo prošlih vremena. U skladu sa vodećom premisom našeg istraživanja, da književnost odražava situaciju u društvu, mišljenja smo da će budući pisci ovo stanovište potvrditi u svojim delima.

---

<sup>437</sup> V. Sedghi, A. “Drop in racist incidents reported across England and Wales.” (*Guardian*, 30 Nov, 2010) <<http://www.guardian.co.uk/news/datablog/2010/nov/30/racist-crime-england-wales>>

<sup>438</sup> V. Birbalsingh, K. “These riots were about race. Why ignore the fact?” (*The Telegraph*, 7 Aug, 2011) <<http://blogs.telegraph.co.uk/news/katharinebirbalsingh/100099830/these-riots-were-about-race-why-ignore-the-fact>>

## ZAKLJUČAK

## 6. Zaključak

Polazeći od premise da je anglofona književnost verno reflektovala dijahronijske promene društveno-istorijske stvarnosti, a time i proces konstrukcije ‘drugog’, pojedine prateće pojave tog procesa, kao i poziciju ‘drugog’ u različitim vremenskim periodima, za cilj istraživanja postavili smo saznavanje činjenica o samom konceptu drugosti.

U istraživanjima smo krenuli od psihoanalitičkog razumevanja ovog pojma. Ukazali smo na bliskost Frojdovog *unheimliche* sa drugošću, s obzirom na to da *unheimliche* podrazumeva prisustvo nepoznatog *unutar* poznatog, što je jedna od odlika drugosti. Zatim smo se osvrnuli na teoriju Žaka Lakana, po kojoj je postojanje ‘drugog’ (lika u ogledalu koji postaje osnova za ego) i ‘Drugog’ (otelovljenog u jednom od roditelja/staratelja, u čijem pogledu subjekt postoji) neophodan preduslov za formiranje sopstva. Zaključili smo da se postkolonijalna teorija oslanja na Lakanovo učenje, sa nešto izmenjenim značenjima opozicije ‘drugi’/‘Drugi’. U postkolonijalnom smislu, ‘drugi’ metaforički odgovara kolonizovanom subjektu, a ‘Drugi’ kolonizatoru, jer pogled potonjeg oblikuje stvarnost tako da pređašnji sebe, poput deteta, doživljava kao zavisnog, inferiornog i infantilnog. Takođe, podvukli smo subverzivni karakter pogleda, koji se ogleda u činjenici da mimikrijom, prisvajanjem kulture i/ili diskursa ‘Drugog’, kolonizovani subjekt može da razotkrije pravo lice i namere kolonizatora.

U radu smo se oslanjali na obe teorije, koje smo, s obzirom na temu istraživanja, povremeno upotpunjavali građom iz drugih nauka, posebno istorije i sociologije. Književna dela kojima smo dokazivali početne hipoteze odabrali smo na osnovu reprezentativnosti, pri čemu je period nastanka bio značajan faktor, s obzirom na nameru da koncept drugosti istražimo dijahronijski, dok smo se, radi opsežnosti, odlučili za analizu različitih žanrova, te je rad obuhvatio interpretacije jedne drame, deset romana i četiri pripovetke. Težili smo da tumačenjem ovih dela podupremo postavljene hipoteze i na taj način dokažemo i fundamentalnu hipotezu ovog rada – da je anglofona književnost izvor saznanja o ‘drugom’.

Polazna premisa našeg rada bila je da se ideja o ‘drugom’ javila u nekom obliku već sa prvim međucivilizacijskim kontaktima, ali da se ukorenila i dobila na značaju sa razvojem sistema kolonijalizma. Jedno od dela koja potvrđuju ovu premisu jeste



Ruždijeva *Čarobnica iz Firence*. Smešten u 15. odnosno 16. vek, ovaj roman slika relativno prijateljske odnose između Istoka i Zapada. Taj period odlikuje radoznalost za kulturu ‘drugog’, pa i njegovo pozitivno vrednovanje, te *Mogor del Amore* hvali raznovrsnost i maštovitost hindustanskih verskih priči, a kraljica Elizabeta Prva iskazuje poštovanje mogulskom caru. Međusobne kritike postoje, ali su one još uvek u domenu kulturnih razlika. Neguje se (vrlo savremena) misao o istosti ljudi – ljudska priroda jednaka je u svim ljudima bez obzira na rasne, verske, nacionalne i kulturne razlike, što negira potrebu za stvaranjem ‘drugog’ (čemu ‘drugi’ ako smo svi isti?). Međutim, kraj romana ipak nagoveštava buduće jačanje predrasuda o ‘drugom’, naročito na relaciji Zapad-Istok, što smo protumačili kao posledicu ekspanzionističkih težnji zemalja Zapada. Iako nije jasno odredio vremenski okvir *Buri*, Šekspir, pokazali smo, najverovatnije opisuje prve decenije 17. veka. Protagonisti, bivši milanski vojvoda Prospero i starosedelac Kaliban, prikazani su kao arhetipi kolonizatora i kolonizovanog, a pređašnji pribegava svim trima vidovima stvaranja drugosti koje navodi Gajatri Spivak – *svetovanje*, nipodaštavanje vrednosti ‘drugog’ i svodenje kontakata između gospodara i potčinjenih na minimum. Zaključili smo, pak, da se, s obzirom na vreme radnje, kolonijalne prakse tek uobličavaju, a da će se u budućnosti one ustaliti i umnožiti. Roman *Robinzon Kruso* dokazao je našu pretpostavku. Autor ukazuje na avanturizam, radoznalost i egzoticizam druge polovine 17. veka, ali i imperijalističke težnje Zapadnjaka. Re-kreirajući Englesku na „Ostrvu očajanja“, insistirajući na vlasništvu nad istim i dresirajući urođenika da mu služi, Defoov junak postaje otelovljenje kolonizatora. Takođe, primetili smo da je u drugom delu trilogije, smeštenom na početku narednog veka, značaj rase i rasnih razlika postao daleko veći, što je umnogome pogoršalo ionako loše odnose pridošlica i autohtonog stanovništva. Loši odnosi kulminirali su u drugoj polovini 19. i prvim decenijama 20. veka, za šta su tortura, vređanje i dehumanizacija ‘drugog’, predstavljeni u romanima *Ujka Tomina koliba* i *Jedno putovanje u Indiju*, više nego uverljiv dokaz.

Tezu da je omalovažavanje ‘drugog’ imalo funkciju da opravda kolonijalne poduhvate, odnosno, u savremenom dobu, ekonomsko iskorišćavanje, potvrđuju gotovo sva interpretirana dela. Takvo omalovažavanje imalo je dva osnovna vida: dehumanizaciju ‘drugog’ (ideja o „još-ne-ljudskom ‘drugom’“) i kliše o pohotnosti ‘drugog’.

U većini analiziranih dela ‘drugi’ je prikazan poput životinje. Kalibana opisuju kao čovekoliku zver, a kratko poređenje sa likom Berte Mejsn iz romana *Džejn Ejr* Šarlote Bronte ukazalo je na to da postoje izvesna opšta mesta pri predstavljanju ‘drugog’ (iščuđavanje pred njegovim izgledom, pitanje da li se radi o čoveku ili životinji). U *Robinzonu Krusou* ‘drugi’ je divljak i kanibal; u romanu *Iščekujući varvare* on se opisuje jezikom zoologije; u *Čarobnici iz Firence* nazivaju ga „svinjom“, a istim epitetom, interesantno, časte ga i kod Forstera. Vrhunac dehumanizacije ‘drugog’, međutim, skiciran je u *Ujka Tominoj kolibi*, gde ‘drugi’, poput životinje, biva podvrgnut strahovitom mučenju ili, pak, biva opredmećen, to jest sveden na nivo artikla na kome robovlasnik zarađuje.

Klišé o seksualnoj nezasitosti ‘drugog’ takođe se ponavlja iz dela u delo. Prosperov strah od Kalibanove razvratnosti protumačili smo kao projekciju podsvesnih neurotičnih težnji kolonizatora na kolonizovanog subjekta. Uočili smo ambivalentna osećanja Kucijevog sudije prema varvarki, koja ga seksualno privlači, ali i odbija, budući da je predstavница „niže“ rase. Njihov odnos, odnos belog muškarca kao gospodara i tamnopute devojke koja biva svedena na objekt želje, prepoznali smo kao erotiziranu „hegelijansku strukturu dominacije i podređenosti“ (Young 1995: 102). Da je seks u srcu kolonijalne borbe za moć dokazuje i drugi Kucijev roman, *Sramota*. Protagonistkinja Lusi biva silovana, a čin telesnog imperijalizma (zaposedanje tela žene) simbolički odslikava teritorijalni imperijalizam – sukob oko zemljišta i, šire, vlasti. Forsterov roman rotira oko suđenja domorocu za pokušaj silovanja belkinje, otkrivajući snobizam ‘Drugog’ u dva navrata – prvo, za još nedokazani zločin jednog urođenika kolonizatori žele da se osvete čitavoj naciji i drugo, Adela smatra da, uprkos realnoj lepoti, Aziz ne bi mogao da joj se dopadne jer pripada inferiornoj rasi. Protagonistkinje romana *Zbogom za kosa* Anite Desai i Kurejšijeve pripovetke „Mi nismo Jevreji“ otkrivaju da bračna veza sa ‘drugim’ doprinosi gubitku statusa u društvu, *Najplavlje oko* obelodanjuje da je ‘drugi’ pounutrio predrasude o vlastitoj seksualnosti, dok Ruždijev Argalija Turčin pruža konačni argument u prilog našoj tvrdnji, obelodanjujući stvarni uzrok stvaranja ‘drugog’ – *profit*: „Njih je zanimala otkupnina, ucenjivanje i iznuđivanje“ (Ruždi 2009: 179).

U radu smo dokazivali premisu da sopstvo nesvesno projektuje vlastite osobine na ‘drugog’, mahom nepoželjne ali ponekad i poželjne, iz čega smo izveli zaključak da

‘drugi’, iako retko, *može* biti pozitivno vrednovan. Stvaranje ‘drugog’ od strane sopstva neophodno je da bi se sopstvo samopotvrdilo, a kako je ‘drugi’ delom satkan od naših osobina, on nam je, uočio je to već Frojd, *i blizak i nepoznat*. Tako, Prospero u Kalibanu stvara „zlog dvojnika“ (termin Kristeve) i, prepoznavši sebe u njemu, priznaje ga „za svog“ (*Bura* V. I.). Pri tome, projekcija se ne odvija samo na individualnoj ravni, već se neželjene osobine pripisuju čitavim zajednicama ljudi, nacijama, rasama ili čak civilizacijama (za poslednje su primer orijentalistički i okcidentalistički diskursi). Logikom načelnog pripisivanja (osobina), ‘drugi’ se ukalupljuje u unapred stvorenu predstavu, te se o njemu, pokazao je roman *Jedno putovanje u Indiju*, najčešće govori depersonalizovano, u množini.

Stvaranje drugosti zasnovano je na binarnim opozicijama JA/‘drugi’ odnosno MI/ONI. Svakom polu pripisuju se određene osobine, međusobno potpuno oprečne, za šta su analizirana dela pružila mnoštvo dokaza. Harijet Bičer Stou obelodanila je dihotomiju intelekt/telo, čiji su polovi respektivno vezani za belog i crnog čoveka. U svesti belaca, crna rasa je vođena emocijama a ne umom, a njeni predstavnici su preterano senzualni. Ironično i kontradiktorno, postojao je i uvreženi stereotip o crnačkoj bezosećajnosti (setimo se Hejljevih razmišljanja o robinji Lusi ili Marinih optužbi upućenih sluškinji Mami), što nas je navelo na zaključak da je beli čovek, u zavisnosti od okolnosti i interesa, a uprkos nelogičnostima, klizio iz stereotipa u stereotip. U romanu *Jedno putovanje u Indiju*, Forster je ukazao na opoziciju uređenost (Zapad)/haos (Istok), kao i na jednu od najrasprostranjenijih dihotomija, čist/prljav. Za nečistoću i neprijatne mirise optuživani su protagonisti nekoliko ovde analiziranih dela: Aziz, Džamu, Bižu, Dev, Ali i njegova majka, Nina, to jest gotovo svi predstavnici kulture ‘drugog’. Narednu binarnu opoziciju – ideju o razvijenosti Okcidenta naspram zaostalosti ‘drugog’ nalazimo kod Defoa, u Robinzonovim razmišljanjima o prednosti koju u odnosu na Indijance ima u bici s obzirom na to da poseduje puške, ali i kod Kurejšija, pri opisu siromaštva, ogoljenosti i nepostojanja tehničkih uređaja u Nininoj sobi u Pakistanu. Slična suprotnost, moderan/zaostao, javlja se, između ostalog, u romanu *Iščekujući varvare*, gde su varvari predstavljeni kao soj seljaka i nomada, i kod Anite Desai, gde se pogrešno tvrdi da u Indiji i dalje postoji praksa satija, čime se potvrđuje i odsustvo znanja o kulturi ‘drugog’. Vezu belosti i imućnosti podvlači Toni Morison, te opisujući oskudicu u domovima crnih junaka naspram raskoši u kućama

belaca razotkriva još jednu opoziciju: bogat/siromašan. Dihotomiju obrazovan/neobrazovan opovrgavaju Džamu, indijski sudija obrazovan u Engleskoj, Aziz, indijski doktor, i, stekavši fakultetsku diplomu, oslobođeni rob Džordž u romanu *Ujka Tomina koliba*, dokazujući da ‘drugi’ ima jednake intelektualne sposobnosti, ali nedovoljno uslova da u potpunosti iskaže svoj potencijal.

Premisu da su tamnopute žene dvostruki ‘drugi’, kako rasni tako i rodni, najbolje predočava roman Toni Morison, *Najplavlje oko*. Pošto je omalovažavaju i crni i beli muškarci, zaključili smo da je Pekola dvostruka žrtva. Međutim, ona je samo metonim za širu zajednicu crnkinja; one, videli smo, ćutke primaju udarce svojih supruga, koji, nemoćni da su suprotstave belcima, iskaljuju bes na onima u odnosu na koje *jesu* u poziciji moći. Slična je sudbina i Ruždijeve Mongolke Karakez – njena egzistencija ne zavisi samo od toga da li će uspeti da se dodvori ksenofobičnim Evropljanima, već i od ljubavi i zaštite njenih ljubavnika.

Pripisivanje negativnih kvaliteta ‘drugom’, primetili smo, u velikom broju slučajeva izaziva kod ‘drugog’ neki oblik poremećaja identiteta. Kao jedan od značajnih poremećaja istakli smo internalizaciju predrasuda, pri kojoj ‘drugi’ poveruje u vlastitu inferiornost. Suočen sa ksenofobijom Engleza, sudija Džamu, na primer, počinje sebe da poima kao odurnog, što će rezultirati kompulzivnom potrebom da svakodnevno izbeljuje lice puderom, a sličnu „belu masku“ kojom se prikriva izvorni identitet stavlja i crni rob Adolf iz romana *Ujka Tomina koliba*. Pounutrivši beličke estetske standarde, crna devojčica Pekola poverovala je da je fizički ružna (fizička ružnoća se stereotipno vezuje za crnu rasu), te je toliko silno želela plave oči da je to prouzrokovalo šizofreniju – ekstreman primer poremećaja identiteta. Uočili smo, takođe, da, potcenjen od strane ‘Drugog’, ‘drugi’ teži da udvostručenim radom i trudom dokaže svoju vrednost, za šta je Džamu, neprojenim satima učenja u Engleskoj, ponovo izvrstan primer, ali ništa manje značajan primer je i dečak Ali iz Kurejšijeve pripovetke „Mi nismo Jevreji“, koji čitanjem nadmašuje drugove iz razreda.

Uspeli smo da u toku istraživanja pronađemo i po koji argument u prilog pretpostavci da ‘drugi’ može biti pozitivno vrednovan. U tu svrhu možemo podsetiti na Krusoovu pohvalu porodičnih odnosa u Petkovom plemenu ili veličanje religija Hindustana od strane Ruždijevog *Mogora*. Najupečatljiviji dokaz, pak, jeste roman *Ujka Tomina Koliba*, u kom autorka uspeva da revalorizuje crnu rasu. Prema mišljenju

Harijet Bičer Stou (koja je, nismo ranije naglasili, belkinja), termin „crno“ poseduje značenje suprotno opšteprihvaćenom – „crno je lepo“<sup>439</sup>. Ipak, na ovom mestu složili bismo se sa mišljenjem Cvetana Todorova da je pozitivno vrednovanje ‘drugog’ češće u službi samokritike (kritike vlastitog društva) nego što je zaista reč o poštovanju kulture ‘drugog’ (Todorov 1994: 257–259).

Značajna hipoteza našeg rada jeste da je ‘drugi’ (promenljiva) društvena konstrukcija, te da, sa promenom društveno-ekonomskih okolnosti, ‘Drugi’ može da postane ‘drugi’. Koncept ‘drugog’ nije nužno zasnovan na rasi, kulturi, etničkoj ili verskoj pripadnosti, mada to *najčešće* jeste; on zavisi i od društvenog konteksta, odnosno menja se sa promenom odnosa moći. U romanu *Iščekujući varvare*, recimo, identifikacijom sa stradanjima varvara sudija za čelnike Carevine postaje ‘drugi’. Još upečatljiviji primer pruža obezvlašćivanje belaca u romanu *Sramota*. Ironičnim obrtom istorije, protagonista Dejvid i crnac Petrus zamenjuju mesta, te pređašnji shvata da je sada on u poziciji podređenog. Junakinje Anite Desai i Hanifa Kurejšija otkrivaju da se udajom za ‘drugog’ od ‘Drugog’ može postati ‘drugi’, te bivaju izložene netrpeljivosti, netoleranciji i uvredama vlastitih sunarodnika. Treba napomenuti, međutim, da obrnut proces – ‘drugi’ postaje ‘Drugi’ – nije moguć ukoliko izostane pomenuta promena društveno-istorijskih okolnosti, to jest ukoliko se zasniva isključivo na mimikriji. Uprkos oponašanju ‘Drugog’, status Džamua, Adolfa, Pekole i Polin, Samba i Kvimba, da pomenemo samo neke od primera, ostaje nizak.

Pored rase, koju smo ukratko već pomenuli, tokom istraživanja uočili smo još tri bitna faktora u percipiranju drugosti – jezik, religiju i odeću. Značaj prva dva faktora obelodanili smo fokusirajući se na proces koji je Edvard Said nazvao civilizatorskom misijom. Civilizatorsku misiju shvatili smo pre svega kao izvesnu vrstu intelektualnog snobizma/imperijalizma – kako su „naši“ jezik, vera, kultura, vrednosti i obrazovni sistem superiorni, neophodno je nametnuti ih ‘drugom’. Uloga jezika je, pri tome, dvostruka. Prvo, usvajanjem tuđeg jezika usvajaju se i tuđinski pogled na svet i konceptualne kategorije u okviru kojih se svet poima, što su potlačeni narodi podsvesno osećali. U *Buri*, tako, Kaliban odbacuje jezik kolonizatora, koristeći ga samo za kletve, a u romanu *Zbogom za kosa* prihvatanje/odbacivanje engleskog jezika odražava stepen bliskosti junaka sa engleskom kulturom, odnosno neprihvatanje iste. Po dolasku u

<sup>439</sup> V. fusnotu 202 i 203.

Britaniju, Dev prvobitno odbija jezik te zemlje, ali zavolevši netaknutu prirodu njenog sela, naposljetku ga prihvata kao svoj. Kod Adita se odvija suprotan proces – što se više osećao nepoželjnim elementom u britanskom društvu, to se više udaljavao od jezika tog društva. Drugo, usvajanje jezika redukuje drugost, za šta je, pokazali smo, pogodan primer otac dečaka Alija iz Kurejšijeve priče „Mi nismo Jevreji“, čije književne ambicije bivaju osujećene jer nedovoljno poznavanje engleskog jezika odaje izdavačima njegovu stranost. Funkciju ublažavanja drugosti ima i religija, a to najreprezentativnije dokazuje prozelitizam Robinzona Krusoa i drugih Evropljana u Defoovom romanu, koji nametanjem hrišćanstva teže da kanibale učine sličnijim sebi. Uz to, kolonizatori su pokršćavanje doživljavali kao božansku misiju, to jest moralnu odgovornost da „spasu“ divljake. Promenivši upravo ova dva faktora svog identiteta, jezik i religiju, Ruždijev Argalija Turčin postaće ‘drugi’ za svoje sunarodnike, pa čak i prijatelje, a verski sukobi, naročito između hrišćanstva i islama, predviđaju se kao budućnost ljudskog roda kako u ovom romanu, tako i u priči „Moj sin fanatik“. Tvrđnju da je odeća značajan faktor u percepciji drugosti dokazali smo prilikom tumačenja nekoliko odabranih dela. Pre svega, oblačeći Petka u evropsko odelo, Kruso „divljaka“ metaforički približava vlastitoj kulturi. Za Adita iz romana Anite Desai, nošenje sarija od strane njegove supruge simbolizuje poštovanje kulture ‘drugog’, dok Kurejšijeva protagonistkinja Nina, obukavši pakistansku nacionalnu nošnju, trenutno biva prepoznata kao ‘drugi’, i kao takva postaje meta napada ksenofobičnih Britanaca.

Hipotezu da ‘drugi’ u odnosu na NAS ima vlastitog ‘drugog’ potvrdio je veći broj dela koja smo analizirali. U *Robinzonu Krusou*, Mavarin Ksuri užasava se gvinejskih crnaca; kod Forstera netrpeljivost postoji između kolonizovanih hindusa i muslimana; u romanu *Nasleđeni gubitak*, postoji opozicija Indijac/Pakistanac, ali i Indijac/crnac, dok je u Kurejšijevoj pripovesti „Mi nismo Jevreji“ narod pomenut u naslovu ‘drugi’ kako za Engleze tako i za migrante.

Otkriće do kog smo došli interpretacijom anglofone književnosti navodi nas na zaključak da je proces stvaranja ‘drugog’ svojstven ljudskom rodu, *prirodan*. Naš zaključak dodatno potvrđuju antropološke studije. Antropološka istraživanja Vilijama Saksa u Indiji, na primer, otkrivaju da svaka grupacija ljudi, veća ili manja, u kolektivnoj svesti oformi ‘drugog’:

[...] otkrio sam da se, što se tiče većine Indijaca sa severa, istinski Drugi oblik života, čudan i nazadan, vodi u Garvalu<sup>440</sup>. Nakon što sam tamo proveo neko vreme, otkrio sam da lokalno stanovništvo smatra žitelje zapadnog Garvala Drugim<sup>441</sup> u raznim aspektima: verskim, kulturnim i seksualnim. Kada sam otputovao u zapadni Garval, saznao sam da se slično govori za Druge koji žive na vrhu doline. A kada sam konačno dosegao kraj doline, poslednje naseljeno mesto, saznao sam da čak i unutar sela postoje dve frakcije, koje se međusobno smatraju Drugim.

Sve ovo jasno ilustruje [Saidovu prvu] tvrdnju: *da ljudi svuda prave razliku između Sebe i Drugog*.<sup>442</sup> (Sax 1998: 299, kurziv pridodat)

Našu poslednju hipotezu, da ‘drugi’ postoji u savremenom dobu, dokazuje izbor dela iz savremene anglofone književnosti. Počevši od druge polovine 20. veka do danas, ulogu ‘drugog’ najčešće igra migrant, a književnost odražava njegov težak položaj u realnosti. Na osnovu imena restorana u kojima radi protagonist romana *Nasleđeni gubitak*, došli smo do zaključka da je dekolonizacija farsa, te da migranti iz nekadašnjih kolonija i dalje bivaju diskriminirani prilikom zapošljavanja. Roman *Zbogom za kosa* predočava da je britansko društvo zasnovano na institucionalnom rasizmu koji pogoduje belom stanovništvu, osuđujući tamnopusiti deo svoje populacije na siromaštvo i teške fizičke poslove. U oba pomenuta dela, kao i u Kurejšijevim pripovetkama, migrantu se otvoreno stavlja do znanja da nije dobrodošao, a njegova svakodnevnica biva ispunjena rasističkim uvredama, kao što su, da se prisetimo tek ponekih, „crnjo“, „majmune“, „gospodo Kari“. Savremeno društvo na Zapadu i dalje funkcioniše u okviru matrice MI/ONI, a, pokazali smo obrazlažući prethodne hipoteze,

<sup>440</sup> Garval je regija u Indiji.

<sup>441</sup> Saks piše o konstrukciji ‘drugog’ kao o psihičkom procesu, te veliko slovo ne upućuje na značenje ‘kolonizator’.

<sup>442</sup> “[...] I discovered that, as far as most northern Indians were concerned, the truly Other form of life, one that was strange and backward, was in Garhwal. After spending some time there, I discovered that local people thought of the residents of western Garhwal as Other in all sorts of ways: religious, cultural and sexual. When I travelled to western Garhwal, I found that similar things were said of those Others who lived higher up the valley. And when I finally reached the end of the valley, the last human habitation, I found that even within that village, there were two factions, each of which was Other to its twin.

All of which clearly illustrates Said’s first point: that people everywhere create distinctions between Self and Other.”

gotovo sve predrasude o ‘drugom’ – o njegovoj nazadnosti, intelektualnoj inferiornosti, seksualnoj perverznoj, nečistoći, nasilnosti – aktuelne su i danas, u dobu kome sami pripadamo.

\*\*\*

Sumirano, najvažniji zaključci naše disertacije o konceptu drugosti su sledeći:

- ideja o postojanju ‘drugog’ javlja se već sa prvim međucivilizacijskim kontaktima, ali biva učvršćena i oblikovana u doba kolonijalizma;
- postepeno pogoršavanje predstava o ‘drugom’, naročito na relaciji Zapad-Istok, posledica je ekspanzionističkih težnji zapadnih država;
- u doba ranog kolonijalizma javljaju se izvesni vidovi stvaranja ‘drugog’, između ostalog *svetovanje*, *nipodaštavanje* ‘drugog’ i *distanciranje* osvajača od osvojenih, koji u narednim epohama neprestano bivaju reprodukovani;
- *nipodaštavanje* ‘drugog’ u službi je opravdanja/održavanja kolonijalnog sistema i javlja se u dva oblika: *dehumanizacija* ‘drugog’ i *kliše* o *razvratnosti* ‘drugog’;
- *izmišljanje* ‘drugog’, ukoliko on ne postoji, putem širenja nepotvrđenih glasina, neophodno je stoga što ‘drugi’ doprinosi kompaktnosti i, na duže staze, opstanku kolonijalnog sistema;
- načelnim pripisivanjem osobina brišu se razlike među ‘drugima’, kako bi, postavši kolektivitet, prestali da budu doživljavani kao jedinstvena ljudska bića sa osećanjima i potrebama;
- duža uključenost u kolonijalnu mašinu doprinosi jačanju predrasuda prema ‘drugom’;



- tortura vršena nad ‘drugim’ vid je ispoljavanja volje za moć i jača osećaj superiornosti sopstva ‘Drugog’;
- stvaranje ‘drugog’ zasnovano je na binarnom načinu mišljenja;
- kategorija ‘drugi’ može se podeliti u potkategorije koje se gradiraju u odnosu na to koliko odstupaju od norme JA, ili kolektivno MI;
- tamnoputa žena je dvostruki ‘drugi’, i rasni i rodni;
- ‘drugi’ ima vlastitog ‘drugog’, a ne samo ‘Drugog’;
- ‘drugi’ je promenljiva društvena konstrukcija. Sa promenom istorijskih okolnosti, ‘Drugi’ može postati ‘drugi’ i obrnuto (u postkolonijalnom smislu);
- ‘drugi’ ne može postati ‘Drugi’ samo na osnovu mimikrije, to jest ako izostane pomenuta promena istorijskih okolnosti;
- ljubavna ili prijateljska veza sa ‘drugim’ povlači gubitak povlašćenog statusa, pa ‘Drugi’ usled takve veze postaje ‘drugi’;
- negativne predstave o ‘drugom’ menjaju se u skladu sa interesima hegemonu, bez obzira na kontradiktornosti koje se pri tome mogu javiti;
- ukoliko poseduju zajedničkog ‘drugog’ društvene zajednice se međusobno percipiraju kao bliske;
- jezik, religija, rasa i odeva značajni su faktori u percipiranju drugosti;
- ‘drugi’ je rezultat mehanizma projekcije vlastitih neprihvatljivih osobina na drugu osobu ili zajednicu. Kako se ponekad projektuju i poželjne osobine (vrline), zaključak je da ‘drugi’, iako ređe, može biti pozitivno vrednovan;

- deca su uglavnom lišena netrpeljivosti prema ‘drugom’, iz čega sledi da je stvaranje ‘drugog’ posledica socijalnog učenja i/ili učenja po modelu;
- pripisivanje negativnih osobina ‘drugom’ može kod njega prouzrokovati poremećaj sistema vrednosti;
- pripisivanje negativnih osobina ‘drugom’ može kod njega prouzrokovati psihičke posledice, od kojih je najčešća blaži ili teži poremećaj identiteta;
- ‘drugi’ postoji i u savremenom dobu, a najčešće je otelovljen u ličnosti migranta;
- značajan broj stereotipnih predstava o ‘drugom’ preživeo je do 21. veka;
- proces stvaranja ‘drugog’ svojstven je ljudskom rodu.

Konačno, uzevši u obzir poslednje nalazište, da je stvaranje ‘drugog’ neizbežan i bezvremen proces, preostaje nam da pokušamo da odgovorimo na pitanje da li je moguće umanjiti njegove negativne posledice po međuljudske odnose, ili na kolektivnoj ravni, odnose među religioznim grupama, nacijama, kulturama i rasama. Verujemo da je odgovor potvrđan, to jest da je na odnos prema ‘drugom’ moguće *svesno* uticati putem društvenog angažmana, kulturno-političkog projekta i književnosti.

Kako su izmeštanja i migracije stanovništva datost savremenog doba, neophodno je insistirati na interkulturnom dijalogu (sve je učestaliji termin „kulturni *plurilog*“) i „*policentričnom* multikulturalizmu“<sup>443</sup> (Eisenstein 2004: 66, kurziv pridodat), i unutar državnih granica i u međudržavnim odnosima. Ideal nam, kako navodi Todorov, može biti Evropska unija. Nju ne čini jedna nacija, već je reč o „obliku kohabitacije nacija“ (Todorov 2010: 264), nedavnih neprijatelja koji su, uočivši potrebu za priznavanjem i vrednovanjem drugosti, postali susedi. Granice evropskih država, dalje piše Todorov, treba razumeti ne kao zidove, nego kao mostove, „interfejse koji omogućuju posredovanja i povezivanja“ (Todorov 2010: 277). Pored Evropske unije,

---

<sup>443</sup> “polycentric multiculturalism”.

smatramo da treba osnivati i druge kosmopolitske institucije, kakve su, na primer, UNESCO, Crveni krst i UNICEF, zasnovane na uverenju da biti civilizovan znači priznati ljudskost svakom čoveku, odnosno na verovanju da su svi ljudi deo jednog velikog organizma – sveta. Na ravni individualnog, potrebno je razvijati svest sposobnu da vrednuje i ceni svoju, ali poštuje druge kulture.

U cilju poboljšanja odnosa sa ‘drugim’, neophodno je produbljivati znanja o ‘drugom’, jer je neznanje glavni uzrok predrasuda. Prema Vilijamu Saksu, delotvorna strategija je „učiniti egzotično poznatim“<sup>444</sup> (Sax 1998: 292) – ono što je prvobitno uznemirujuće i strano procesom saznanja, istraživanja i podučavanja, postaje blisko. Takođe, da bi eliminisao predrasude, ‘drugi’ treba da promeni preovlađujuće predstave o sebi, a poprište te borbe su, prema Bilu Eškroftu, mediji. Naime, u izvrsnom eseju „Nelagodnost reprezentacije: orijentalizam, islam i palestinska kriza“ [Representation and its discontents: Orientalism, Islam and the Palestinian crisis, 2004], ovaj autor izučava predstavljanje Arapa<sup>445</sup> u američkim medijima od 1970-ih do početka 21. veka, uočavajući da je od 11. septembra 2001. godine lik Arapina toliko pojednostavljen da se bez skrupula izjednačava sa likom teroriste. Arapin se prikazuje kao bradati, poremećeni bombaš-samoubica kome je cilj da ubije što više belaca, a posebno Amerikanaca. Kako su američki mediji stvorili ovaj imidž Arapina, Eškroft smatra da je jedini način da Arapi promene sliku o sebi da se pokažu razumnim i humanim *upravo* pred tim medijima. Za Eškrofta to bi značilo „predstaviti sebe na teritoriji Drugog sredstvima Drugog“<sup>446</sup> (Ashcroft 2004: 120). Smatramo da se ovaj stav može generalizovati – da bi pobio stereotipe o sebi, ‘drugi’ mora da nauči sam sebe da predstavlja, a ne da, kako je to rekao Marks, većito bude predstavljan.

Na samom kraju, želeli bismo da istaknemo značaj književnosti za razumevanje i prihvatanje ‘drugog’. Književnost je, kao i mediji, poprište borbe za promenu reprezentacije, jer čitanje literature o ‘drugom’ može da dovede u pitanje unapred stvorene, i uglavnom neosnovane, predstave, što je jedan od ciljeva postkolonijalne književnosti. Na ovaj način, ‘drugi’ nam može postati bliskiji i pristupačniji. Književnost je, uz to, i bitan izvor saznanja o ‘drugom’, za šta je, nadamo se, ova

<sup>444</sup> “to make the exotic familiar”.

<sup>445</sup> Misli se na Arape muslimanske veroispovesti.

<sup>446</sup> “represent yourself on the Other’s territory with the Other’s tools”.

disertacija dragocen dokaz, s obzirom da smo upravo oslanjajući se na književnost pokušali da obelodanimo koncept drugosti.

## Literatura

### Primarna literatura:

1. Defoe, D. (2000). *The Farther Adventures of Robinson Crusoe*. The Pennsylvania State University: An Electronic Classics Series Publication.
2. Defo, D. (2002). *Robinson Kruso*, prev. V. Popović. Beograd: Dereta.
3. Desai, A. (1985). *Bye-Bye Blackbird*. Delhi: Orient Paperbacks.
4. Desai, K. (2006). *Nasleđeni gubitak*, prev. T. Bižić. Beograd: Mono i manjana.
5. Forster, E. M. (1947). *Jedno putovanje u Indiju: roman*, prev. M. Đorđević. Beograd: Prosveta.
6. Kuci, Dž. M. (2003). *Sramota*, prev. A. Božović. Beograd: Paideia.
7. Kuci, Dž. M. (2004). *Iščekujući varvare*, prev. J. Stakić. Beograd: Paideia.
8. Kureishi, H. (2010). *Collected Stories*. London: Faber and Faber.
9. Morrison, T. (2004). *The Bluest Eye*. New York: RosettaBooks, LLC.
10. Ruždi, S. (2009). *Čarobnica iz Firence*, prev. J. Đorđević. Beograd: Alnari.
11. Stowe, H. B. (1965). *Uncle Tom's Cabin or, Life among the Lowly*. New York: Harper&Row.
12. Šekspir, V. (1963). *Bura; Nenagrađeni ljubavni trud*, prev. Ž. Simić i S. Pandurović. Beograd: Kultura.

### Književno-teorijske, kulturološke i psihološke studije i tekstovi:

1. Arthur, J. (2007). *Race, Equality and the Burdens of History*. Cambridge: Cambridge University Press.
2. Ashcroft, B. (2004). Representation and its discontents: Orientalism, Islam and the Palestinian crisis. *Religion* 34: 113–121.
3. Ashcroft, B., et al. (2000). *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*. London: Routledge.
4. Baba, H. (2004). *Smeštanje kulture*, prev. R. Jovanović. Beograd: Beogradski krug.
5. Babić, S. (2008). *Grci i drugi: antička percepcija i percepcija antike*. Beograd: Clio.

6. Barjaktarević, M. (1974). Nastajanje ljudskih zajednica i njihovi međusobni dodiri. U: P. Vlahović (ur.). *Rasizam, rase i rasne predrasude*. Beograd: Antropološko društvo Jugoslavije, 81–95.
7. Boahen, A. A. (1990). *Africa under colonial domination: 1880-1935*. Paris: UNESCO.
8. Bonnett, A. (2006). Occidentalism: The Uses of the West. Dostupno na: <https://sange.fi/norface/files/s1-bonnett.doc> 21. 8. 2011.
9. Brooke, S. and L. Cameron. (1996). Anarchy in the UK? Ideas of the City and the *Fin de Siecle* in Contemporary English Film and Literature. *Albion* 28 (4): 635–656.
10. Brucker, G. A. (1963). Sorcery in Early Renaissance Florence. *Studies in the Renaissance* 10: 7–24.
11. Buruma, I. and A. Margalit. (2004). *Occidentalism: The West in the Eyes of Its Enemies*. New York: The Penguin Press.
12. Carrier, J. G. (ed.). (1995). Preface and Introduction to *Occidentalism: Images of the West*. Oxford: Clarendon Press, 1–30.
13. Cole, J. R. I. (1992). Invisible Occidentalism: eighteenth-century Indo-Persian constructions of the West. *Iranian Studies* 25 (3-4): 3–16.
14. Dolinar-Osole, Z. (1974). Varijabilitet današnjeg čoveka. U: P. Vlahović (ur.). *Rasizam, rase i rasne predrasude*. Beograd: Antropološko društvo Jugoslavije, 25–39.
15. Dvorniković, V. (1990). *Karakterologija Jugoslovena*. Beograd: Prosveta.
16. Đerić, G. (2005). *Pr(a)vo lice množine: kolektivno samopoimanje i predstavljanje: mitovi, karakteri, mentalne mape i stereotipi*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju: „Filip Višnjić“.
17. Đerić, G. (2008). Semantika ćutanja, nasilje i društveno pamćenje: intima hrvatske i srpske politike. U: G. Đerić (ur.). *Intima javnosti: okviri predstavljanja, narativni obrasci, strategije i stereotipi konstruisanja Drugosti u upečatljivim događajima tokom razgradnje bivše Jugoslavije*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju: Fabrika knjiga, 64–97.
18. Eisenstein, Z. (2004). *Against Empire: Feminisms, Racism and the West*. London and New York: Zed books Ltd.

19. Feagin, J. R. (2000). *Racist America: roots, current realities and future reparations*. New York: Routledge.
20. Fanon, F. (1973). *Prezreni na svijetu*, prev. V. Frangeš. Zagreb: Stvarnost.
21. Fanon, F. (1977). *Sociologija revolucije: ogledi o alžirskoj i afričkoj revoluciji*, prev. J. Petković. Beograd: Radnička štampa.
22. Fanon, F. (2008). *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press.
23. Fhlathuin, M. (2007). The British Empire. In: J. McLeod (ed.). *The Routledge Companion to Postcolonial Studies*. New York: Routledge.
24. Fontet, F. (1997). *Rasizam*, prev. N. Bertolino. Beograd: Plato, Zemun: XX vek.
25. Frankl, V. E. (1994). *Zašto se niste ubili: traženje smisla življenja*, prev. V. Vesković-Albulj. Beograd: Prosveta.
26. Freud, S. (1919). The Uncanny.  
Dostupno na: <<http://web.mit.edu/allanmc/www/freud1.pdf>> 4. 10. 2011.
27. Goody, J. (1998). *The East in the West*. Cambridge: Cambridge University Press.
28. Haldrup, M., L. Koefoed and K. Simonsen. (2006). Practical Orientalism – Bodies, Everyday Life and the Construction of Otherness. *Swedish Society for Anthropology and Geography* 88B: 173–184.
29. Hall, S. (1997). *Representation: Cultural Representations and Signifying Practices*. London: SAGE Publications Ltd.
30. Hoeveler, D. L. and J. Cass. (2006). *Interrogating orientalism: contextual approaches and pedagogical practices*. Columbus: The Ohio State University Press.
31. Hulme, P. (1986). *Colonial Encounters: Europe and the Native Caribbean, 1492-1797*. Cambridge: Cambridge University Press.
32. Huntington, S. P. (1993). The Clash of Civilizations? *Foreign Affairs* 72 (3): 22–49.
33. Jaspers, K. (1999). *Pitanje krivice*, prev. V. Savić. Beograd: K. V. S.
34. Jervis, D. T. (2005). Orientalism, Occidentalism, and American Policy in the Middle East. *Journal of Third World Studies* 23: 93–98.
35. Jordan, W. D. (2001). First Impressions. In: L. Back and J. Somos (eds.). *Theories of Race and Racism: A Reader*. London and New York: Routledge, 33–50.
36. Jusić, T. (2008). Medijski diskurs i politika etničkog sukoba: jugoslovenski slučaj. U: G. Đerić (ur.). *Intima javnosti: okviri predstavljanja, narativni obrasci, strategije i stereotipi konstruisanja Drugosti u upečatljivim događajima tokom razgradnje*

- bivše Jugoslavije. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju: Fabrika knjiga, 40–63.
37. Kapchan, D. and P. Strong. (1999). Theorizing the Hybrid. *Journal of American Folklore* 112: 239–253.
38. Kolsto, P. (2008). Diskurs i nasilni sukob: predstave o “sebi” i “drugom” u državama nastalim posle raspada Jugoslavije. U: G. Đerić (ur.). *Intima javnosti: okviri predstavljanja, narativni obrasci, strategije i stereotipi konstruisanja Drugosti u upečatljivim događajima tokom razgradnje bivše Jugoslavije*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju: Fabrika knjiga, 13–39.
39. Koljević, S. (2003). *Engleski romansijeri dvadesetog veka: (1914-1960): od Džejsma Džojasa do Vilijama Goldinga*. Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
40. Kristeva, J. (1991). *Strangers to Ourselves*, translated by L. S. Roudiez. New York: Columbia University Press.
41. Lacan, J. (1977). The Mirror Stage as Formative of the function of the I as Revealed in Psychoanalytic Experience. In: *Essays: A selection*, translated by A. Sheridan and M. Bowie. London: Routledge, 1–7.
42. Levinas, E. (2006). *Totalitet i beskonačnost*, prev. S. Ćuzulan. Beograd: Jasen: Službeni list SCG.
43. Lichtenstein, D. (2003). The Appearance of the *Other* in the Attacks of September 11. In: D. Moss (ed.). *Hating in the first person plural: psychoanalytic essays on racism, homophobia, misogyny and terror*. New York: Other Press, 310–321.
44. Loomba, A. (1998). *Colonialism/Postcolonialism*. London: Routledge.
45. Mattei, U. and L. Nader. (2008). *Plunder: When the Rule of Law is Illegal*. New York: Wiley-Blackwell.
46. Mos, Dž. (2005). *Istorija rasizma u Evropi*, prev. M. Matić. Beograd: Službeni glasnik.
47. Nayak, M. V. and C. Malone. (2009). American Orientalism and American Exceptionalism: A Critical Rethinking of US Hegemony. *International Studies Review* 11: 253–276.
48. Ning, W. (1997). Orientalism versus Occidentalism. *New Literary History* 28: 57–67.



49. Pirec, D. (1988). *Imperijalizam ili dominacija: teorijsko-istorijski ogled*. Beograd: Ekonomika.
50. Porter, P. (2009). Military Orientalism: Eastern War through Western Eyes. *Book Review*: 334–336.
51. Probyn, C. T. (1987). *English Fiction of the Eighteenth Century 1700-1789*. London: Longman.
52. Rattansi, A. (2007). *Racism: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
53. Rot, N. (1974). Rasne i etičke predrasude. U: P. Vlahović (ur.). *Rasizam, rase i rasne predrasude*. Beograd: Antropološko društvo Jugoslavije, 97–120.
54. Said, E. (2002). *Kultura i imperijalizam*, prev. V. Bogojević. Beograd: Beogradski krug.
55. Said, E. (2008). *Orijentalizam*, prev. D. Popović. Beograd: Biblioteka XX vek: Knjižara Krug.
56. Sarkar, S. (2007). 'Middle-class' Consciousness and Patriotic Literature in South Asia. In: H. Schwarz and S. Ray (eds.). *A Companion to Postcolonial Studies*. Oxford: Blackwell Publishing, 252–268.
57. Sartr, Ž. P. (1983). *Biće i ništavilo*, prev. M. Zurovac. Beograd: Nolit.
58. Sartre, J. P. (2006). *Colonialism and Neocolonialism*, translated by A. Haddour, S. Brewer and T. McWilliams. London and New York: Routledge.
59. Sartre, J. P. (1992). *Razmišljanja o jevrejskom pitanju*, prev. M. Vukmirović. Beograd: Grafos Beograd.
60. Sax, W. S. (1998). The Hall of Mirrors. *American Anthropologist* 100 (2): 292–301.
61. Sim, S. (2008). *The Eighteenth-Century Novel and Contemporary Social Issues: An Introduction*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
62. Simić, V. M. (2008). *Izvori i uzroci ekstremnog bogatstva i moći savremenog Zapada*. Beograd: V. Simić.
63. Skot, Dž. R. (2005). *Istorija torture kroz vekove*, prev. V. Marinović. Beograd: Avangarda.
64. Spivak, G. Ch. (1985). The Rani of Sirmur: An Essay in Reading the Archives. *History and Theory*: 247–272.

65. Spivak, G. Ch. (1988). Can the subaltern speak? In: C. Nelson and L. Grossberg (eds.). *Marxism and the Interpretation of Culture*, 271–313.
66. Spivak, G. Č. (2003). *Kritika postkolonijalnog uma*, prev. R. Mastilović. Beograd: Beogradski krug.
67. Spivak, G. Ch. (2005). Scattered Speculations on the Subaltern and the Popular. *Postcolonial Studies* 8 (4): 475–486.
68. Steinberg, S. (2001). America Again at the Crossroads. In: L. Back and J. Somos (eds.). *Theories of Race and Racism: A Reader*. London and New York: Routledge, 561–572.
69. Stross, B. (1999). The Hybrid Metaphor: From Biology to Culture. *The Journal of American Folklore* 112 (445): 25–267.
70. Todorov, C. (1994). *Mi i drugi: francuska misao o ljudskoj raznolikosti*, prev. B. Jelić, M. Perić i M. Zdravković. Beograd: I. Čolović: I. Mesner.
71. Todorov, C. (2010). *Strah od varvara: s one strane sudara civilizacija*, prev. J. Stakić. Loznica: Karpos.
72. Uchida, A. (1998). The Orientalization of Asian Women in America. *Women's Studies International Forum* 21: 161–174.
73. Vlahović, P. (1974). Poreklo, razvoj i smisao rasizma sa stanovništa savremene antropologije. U: P. Vlahović (ur.). *Rasizam, rase i rasne predrasude*. Beograd: Antropološko društvo Jugoslavije, 5–23.
74. Wantchekon L. and A. Healy. (1999). The “Game” of Torture. *Journal of Conflict Resolution* 43 (5): 596–609.
75. Wisniewski J. J. and R. D. Emerick. (2009). *The Ethics of Torture*. London: Continuum International Publishing Group.
76. Young, R. (1995). *Colonial Desire: Hybridity in Theory, Culture and Race*. London: Routledge.

#### **Studije i tekstovi o pojedinačnim autorima:**

1. Ammons, E. (1977). Heroines in Uncle Tom's Cabin. *American Literature*: 161–179.

2. Blackburn, T. C. (1985). Friday's Religion: Its Nature and Importance in *Robinson Crusoe*. *Eighteenth-Century Studies* 18 (3): 360–382.
3. Bloom, H. (ed.) (2007). *Bloom's Modern Critical Interpretations: Toni Morrison's The Bluest Eye*. New York: Infobase Publishing.
4. Boletsi, M. (2007). Barbarian Encounters: Rethinking Barbarism in C.P. Cavafy's and J.M. Coetzee's *Waiting for the Barbarians*. *Comparative Literature Studies* 64 (1-2): 67–96.
5. Brown, D. S. (1969). Thesis and Theme in *Uncle Tom's Cabin*. *The Phylon Quarterly*: 1330–1372.
6. Brown, P. (1994). 'This thing of darkness I acknowledge mine': *The Tempest* and the discourse of colonialism. In: J. Dollimore and A. Sinfield (eds.). *Political Shakespeare: essays in cultural materialism*. Manchester: Manchester University Press, 48–71.
7. Christensen, T. (2006). Bearing the White Man's Burden: Misrecognition and Cultural Difference in E. M. Forster's *A Passage to India*. *Novel: A Forum on Fiction* 39 (2): 155–178.
8. Cormier-Hamilton, P. (1994). Black Naturalism and Toni Morrison: The Journey away from Self-Love in *The Bluest Eye*. *MELUS* 19 (4): 109–127.
9. Cornwell, G. (2004). *Disgraceland*: History and the Humanities in Frontier Country. *English in Africa* 30 (2): 43–68.
10. Davidis, M. M. (1999/2000). Forster's Imperial Romance: Chivalry, Motherhood, and Questing in *A Passage to India*. *Journal of Modern Literature* 23: 259–276.
11. Douglas, C. (2006). What *The Bluest Eye* Knows about Them: Culture, Race, Identity. *American Literature* 78 (1): 209–232.
12. Downie, J. A. (1983). Defoe, Imperialism and the Travel Books Reconsidered. *The Yearbook of English Studies* 13: 66–83.
13. Egan, J. (1973). Crusoe's Monarchy and the Puritan Concept of the Self. *Studies in English Literature* 13 (3): 451–460.
14. Ellis, F. H. (ed.) (1969). *Twentieth century interpretations of Robinson Crusoe*. Englewood Cliffs: Prentice Hall Inc.
15. Flynn, C. (2000). Nationalism, Commerce and Imperial Anxiety in Defoe's Later Works. *Rocky Mountain Review of Language and Literature*: 11–24.

16. Gillan, J. (2002). Focusing on the Wrong Front: Historical Displacement, the Maginot Line and *The Bluest Eye*. *African American Review* 36 (2): 283–298.
17. Gilman, S. (2006). The Fanatic: Philip Roth and Hanif Kureishi Confront Success. *Comparative Literature* 58 (2): 153–169.
18. Hammond, A. (2007). The Hybrid State: Hanif Kureishi and Thatcher's Britain. In: J. Kuortti and J. Nyman (eds.). *Reconstructing Hybridity: Post-Colonial Studies in Transition*. Amsterdam-New York: Editions Rodopi B. P, 221–240.
19. Hawkins, H. (1983). Forster's Critique of Imperialism in *A Passage to India*. *South Atlantic Review* 48 (1): 54–65.
20. Head, D. (1997). *J. M. Coetzee*. Cambridge: Cambridge University Press.
21. Horrell, G. (2008). Postcolonial *Disgrace*: (White) Women and (White) Guilt in the New South Africa. In: M. F. Borch et al. (eds.). *Bodies and Voices: The Force-Field of Representation and Discourse in Colonial and Postcolonial Studies*, 17–32.
22. James, R. and L. S. Nye. (1997). *Cliffs Notes on Morrison's The Bluest Eye & Sula*. Lincoln: Cliffs Notes, Inc.
23. Jee Jha, K. (2007). Colonial Consciousness and Racial Conflict: An Analysis of Immigrant Experience in Anita Desai's *Bye-Bye Blackbird*. In: N. Basavaraj (ed.). *Indian English Literature*. Delhi: Nice Printing Press, 157–167.
24. Kaleta, K. (1998). *Hanif Kureishi: Postcolonial Storyteller*. Austin: University of Texas Press.
25. Klotman, P. R. (1979). Dick-and-Jane and the Shirley Temple Sensibility in *The Bluest Eye*. *Black American Literature Forum* 13 (4): 123–125.
26. Lone, S. M. (2008). *Race, Gender and Class in The Inheritance of Loss and Brick Lane*. An unpublished master thesis.  
Dostupno na: <<http://www.duo.uio.no/publ/ILOS/2008/75336/Masterxthesis.pdf>>  
19. 8. 2011.
27. Majeed, J. (2005). Bathos, Architecture and Knowing India: E.M. Forster's *A Passage to India* and the Nineteenth-Century British Ethnology and the Romance Quest. *The Journal of Commonwealth Literature* 40: 21–34.
28. Mardorossian, C. M. (2001). From Literature of Exile to Migrant Literature. *Modern Language Studies* 32 (2): 15–32.

29. Mishra, A. (2010). What hybridity stammers to say: Becoming other than oneself in Hanif Kureishi's 'My son the Fanatic'. *Uberlandia-MG* 26 (2): 307–324.
30. Moore-Gilbert, B. (2001). *Hanif Kureishi*. Manchester: Manchester University Press.
31. O'Loughlin, J. (2000). Articulating *Uncle Tom's Cabin*. *New Literary History*: 573–597.
32. Ozturk, T. E. (2005). *Kureishi's Three Short Stories: 'We're not Jews', 'With Your Tongue down My Throat' and 'My Son the Fanatic'*. Konya.  
Dostupno na: <<http://www.belgeler.com/blg/smf/the-pakistani-diaspora-in-hanif-kureishis-three-short-stories-were-not-jews-with-your-tongue-down-my-throat-and-my-son-the-fanatic>> 21. 12. 2012.
33. Parmar, B. R. (2005). The Unpleasant and Unbearable Consequences of Inter-Racial Marriage in Anita Desai's *Bye-Bye Blackbird*. In: P. H. Bheda (ed.). *Indian Women Novelists in English*. New Delhi: Sarup&Sons, 32–38.
34. Poyner, J. (2009). *J. M. Coetzee and the Paradox of Postcolonial Authorship*. Farnham: Ashgate Publishing Ltd.
35. Rose, M. (1970). *E. M. Forster*. London: Evans Brothers Limited.
36. Sainsbury, A. (2009). 'Not Yet ... Not There': Breaking the Bonds of Marriage in E. M. Forster's *A Passage to India*. *Critical Survey* 21: 59–73.
37. Skura, M. A. (2004). Discourse and the Individual: The Case of Colonialism in *The Tempest*. In: R. McDonald (ed.). *Shakespeare: an anthology of criticism and theory, 1945-2000*. Oxford: Blackwell Publishing, 817–844.
38. Spielman, D. W. (2010). 'Solid Knowledge' and Contradictions in Kiran Desai's *The Inheritance of Loss*. *Critique*: 74–89.
39. Urquhart, T. (2006). Truth, Reconciliation and the Restoration of the State: Coetzee's *Waiting for the Barbarians*. *Twentieth-Century Literature* 52 (1): 1–21.
40. Verspaandonk, M. (2009/2010). *A Dialogue Between Cultures: The Depiction of the Orient and the Oriental in Two Works by Salman Rushdie*. An unpublished master thesis.  
Dostupno na: <[http://igitur-archive.library.uu.nl/student-theses/2010-0922-200354/Final%20Master%20Thesis%20Michiel%20Verspaandonk\\_0452262.pdf](http://igitur-archive.library.uu.nl/student-theses/2010-0922-200354/Final%20Master%20Thesis%20Michiel%20Verspaandonk_0452262.pdf)>  
20. 1. 2012.

41. Watt, I. (1969). *Robinson Crusoe*, Individualism and the Novel. In: F. H. Ellis (ed.). *Twentieth century interpretations of Robinson Crusoe*. Englewood Cliffs: Prentice Hall Inc, 39–54.
42. Werrlein, D. T. (2005). Not so Fast, Dick and Jane: Reimagining Childhood and Nation in *The Bluest Eye*. *MELUS* 30 (4): 53–72.
43. Wheeler, R. (1995). ‘My Savage’, ‘My Man’: Racial Multiplicity in *Robinson Crusoe*. *ELH* 62 (4): 821–861.
44. Worsfold, B. (2005). Post-Apartheid Transculturalism in Sipho Sepalma’s *Rainbow Journey* and J. M. Coetzee’s *Disgrace*. In: G.V. Davis, P.H. Marsdene et al. (eds.). *Towards a Transcultural Future: Literature and Society in ‘Post’-Colonial World*. Amsterdam/New York: ASNEL papers, 89–94.

#### Ostalo:

1. Benedictus, L. Every race, colour, nation and religion on earth. *Guardian* (Jan 21, 2005).  
Dostupno na: <<http://www.guardian.co.uk/uk/2005/jan/21/britishidentity1>> 12. 8. 2011.
2. *Biblija, Sveto pismo Starog i Novog zaveta*. 2005. Šabac, Valjevo, Beograd: Glas crkve.
3. Birbalsingh, K. These riots were about race. Why ignore the fact? *The Telegraph* (Aug 7, 2011).  
Dostupno na:  
<<http://blogs.telegraph.co.uk/news/katharinebirbalsingh/100099830/these-riots-were-about-race-why-ignore-the-fact/>> 12. 8. 2012.
4. Bronte, Š. (1973). *Džejn Ejr*, prev. R. Todorović. Beograd: Narodna knjiga.
5. *Deklaracija nezavisnosti*. (1776).  
Dostupno na: <<http://forum.mojepravo.net/new/b2/blogs/blog4.php/deklaracija-nezavisnosti>> 15. 9. 2012.
6. Džojls, Dž. (1999). *Portret umetnika u mladosti*. Beograd: Mono i manjana.
7. Eliot, T. S. (1988). *Pusta zemlja*, prev. J. Hristić. Niš: Prosveta.

8. Elliott, W. A. (1917). The Cosmopolitanism of Jesus as Related to Kingdom Ideals. *The Biblical World* 49: 139–146.
9. Markowitz, S. (2009). Occidental Dreams: Orientalism and History in *The Second Sex*. *Journal of Women in Culture and Society* 34: 271–291.
10. Mignollo, W. D. (2000). The Many Faces of Cosmo-polis: Border Thinking and Critical Cosmopolitanism. *Public Culture*: 721–748.
11. Montaigne, M. de (1958). *The Complete Essays of Michel de Montaigne*, translated by D. M. Frame. Stanford: Stanford University Press.
12. Mustich, J. Salman Rushdie Spins a Yarn. *Barnes&Noble Review* (June 2, 2008). Dostupno na: <<http://bnreview.barnesandnoble.com/t5/Interview/Salman-Rushdie-Spins-a-Yarn/ba-p/425>> 9. 6. 2012.
13. Pierce, W. L. Dostoyevsky on the Jews. *National Vanguard* (Nov 3, 2010). Dostupno na: <<http://nationalvanguard.org/2010/11/dostoevsky-on-the-jews>> 21. 12. 2012.
14. Rushdie, S. (2010). *Imaginary Homelands: Essays and Criticism 1981-1991*. India: Random House Publishers.
15. Rutherford, J. (1990). The Third Space. Interview with Homi Bhabha. In: *Identity: Community, Culture, Difference*. London: Lawrence and Wishart, 207–221.
16. Sedghi, A. Drop in racist incidents reported across Britain and Wales. *Guardian* (Nov 30, 2010). Dostupno na: <<http://www.guardian.co.uk/news/datablog/2010/nov/30/racist-crime-england-wales>> 21. 12. 2012.
17. *The Unanimous Declaration of the Thirteen United States of America*. (1776). Dostupno na: <<http://www.earlyamerica.com/earlyamerica/freedom/doi/text.html>> 12. 1. 2011.
18. UNESCO. 1950. *The race question: Unesco statement, 1950*. Dostupno na: <<http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001282/128291eo.pdf>> 12. 8. 2011.
19. Vujaklija, M. (1991). *Leksikon stranih reči i izraza*. Beograd: Prosveta.

## Biografija autora

Ivana Todorović je rođena 1985. godine u Šapcu. Diplomirala je 2008. godine na Filološkom fakultetu u Beogradu, na Katedri za engleski jezik i književnost. Naredne godine postala je diplomirani student-master na osnovu rada na temu *Popular and Modern in Modernism: T. S. Eliot's Poetry*, pod mentorstvom prof. dr Radojke Vukčević, a zatim upisala doktorske akademske studije na Filološkom fakultetu Univerziteta u Beogradu. Više puta učestvovala je na naučnim skupovima i publikovala radove usko povezane sa oblašću svog naučnog interesovanja – kolonijalnom i postkolonijalnom anglofonom književnošću. Njena bibliografija, zaključno sa datumom predaje doktorske disertacije, obuhvata sledeće naslove:

*Popular and Modern in Modernism: T. S. Eliot's Poetry*, neobjavljen master rad, odbranjen 1. 6. 2009. godine na Filološkom fakultetu u Beogradu.

1. „Neverbalna komunikacija u učionici“, *Norma* 15(2), 2010, str. 191–200.
2. „Migrant kao ‘drugi’: roman *Nasleđeni gubitak* Kiran Desai“, *Nasledje* 20, 2011, str. 261–270.
3. „‘Crni su im konji, crne potkovice’: psihološki aspekti torture u romanima *Iščekujući varvare* Dž. M. Kucija i *Molitva* Vuka Draškovića“, *Društvene krize i (srpska) književnost i kultura*, 2011, str. 77–92. (u koautorstvu sa Biljanom Đorić Francuski)
4. „O konceptu subalterniteta: teorijsko razmatranje i primena u književnosti“, *Folia Linguistica et Literaria*, 2011, str. 163–174.
5. “The ‘other’ in Shakespeare and Today”, *Riječ* 5, 2011, str. 173–182.
6. „O etičnosti civilizatora prema varvarskom ‘drugom’ u romanu *Iščekujući varvare* Dž. M. Kucija“, *Komunikacija i kultura online*, 2012, str. 304–314.
7. „Konstrukcija drugosti u doba ranog kolonijalizma: Šekspirova *Bura* i Defoov *Robinzon Kruso*“, *CASCA* 1, 2012.



Прилог 1.

## Изјава о ауторству

Потписани-а \_\_\_\_\_ Ивана Тодоровић \_\_\_\_\_

број уписа \_\_\_\_\_ 08202д \_\_\_\_\_

### Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

„Дијахронијска анализа неких аспеката другости у англофоној књижевности“

---

---

- резултат сопственог истраживачког рада,
- да предложена дисертација у целини ни у деловима није била предложена за добијање било које дипломе према студијским програмима других високошколских установа,
- да су резултати коректно наведени и
- да нисам кршио/ла ауторска права и користио интелектуалну својину других лица.

Потпис докторанда

У Београду, 20. 1. 2013.

Ивана Тодоровић

Прилог 2.

## Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора Ивана Тодоровић

Број уписа 08202д

Студијски програм Докторске академске студије

Наслов рада "Дијахроничка анализа неких аспеката другости"

Ментор проф. др Биљана Ђорић Француски

Потписани Ивана Тодоровић

изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла за објављивање на порталу Дигиталног репозиторијума Универзитета у Београду.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског звања доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

.. Потпис докторанда

У Београду, 20.1. 2013.

Ивана Тодоровић

Прилог 3.

## Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић“ да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

„Дијахронијска анализа неких аспеката другости у англофоној књижевности“

---

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство

2. Ауторство - некомерцијално

3. Ауторство – некомерцијално – без прераде

4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима

5. Ауторство – без прераде

6. Ауторство – делити под истим условима

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци, кратак опис лиценци дат је на полеђини листа).

Потпис докторанда

У Београду, 20.1.2013.

Uroš Jegerović

1. Ауторство - Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.
2. Ауторство – некомерцијално. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.
3. Ауторство - некомерцијално – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.
4. Ауторство - некомерцијално – делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.
5. Ауторство – без прераде. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.
6. Ауторство - делити под истим условима. Дозвољавање умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.