



UNIVERZITET U SARAJEVU
FILOZOFSKI FAKULTET
ODSJEK ZA ORIJENTALNU FILOLOGIJU
ARAPSKI JEZIK I KNJIŽEVNOST

POSTKOLONIJALNI NARATIV U ROMANIMA AL-ṬAYYIBA ṢĀLIHA

Završni diplomski rad

Kandidat: Afan Latić

Mentor: prof. dr Mirza Sarajkić

Sarajevo, 2021.

SADRŽAJ

UVOD.....	3
ODREĐENJE POJMOVA <i>NARATIV I POSTKOLONIJALNA TEORIJA I KRITIKA U KNJIŽEVNOSTI</i>	7
TEMELJNE KARAKTERISTIKE POSTKOLONIJALNOG NARATIVA U ROMANIMA AL ҒAYYIBA ŠĀLIḤA: AUTOPORTRET ORIJENTALCA U ROMANU <i>ZEJNOVA SVADBA</i>	16
<i>SEZONA SEOBE NA SJEVER – DEKOLONIZACIJA ORIJENTALISTIČKIH PREDODŽBI</i>	23
<i>BANDARŠAH I PROBLEM POSTKOLONIJALNE ALTERNATIVE</i>	37
ZAKLJUČAK.....	43
IZVORI I LITERATURA.....	46

UVOD

Otkako su se Zapad i Istok susreli na svjetskoj pozornici, koristi, no i gorke plodove tog odnosa, osjećamo i u savremenom dobu. S obzirom na to da je tendencija u savremenoj misli a ponajviše u medijskom prostoru da se taj odnos posmatra crno-bijelo, u smislu da jači u jednom periodu podređuje slabijeg, ipak je međusobno prožimanje Istoka i Zapada čovječanstvu podarilo neka od najvećih dostignuća u svim poljima ljudskog djelovanja i humanističkih vrijednosti. Ipak, "prijestolnice Grka, Perzijanaca i Rimljana svojevremeno su željele zagospodariti svijetom. Međutim, njihova carstva je dokinula jedna nova zajednica, pojavivši se na historijskoj sceni i izgradivši na njihovim ruševinama novu civilizaciju, u kojoj se ogledaju neprolazne humanističke vrijednosti."¹ Korijene odnosa ispunjenog animozitetom između Zapada i Istoka, možemo tražiti još u doba prvih krstaških ratova, kada su pape pod svojim blagoslovom slali armade ljudi u "svete i Bogu ugodne ratove." "U najdubljem sloju istorijske realnosti stvarni cilj krstaških pohoda nije borba protiv nadirućeg islama, već probijanje pravaca za buduće tokove robe i kapitala i, u konačnoj analizi, borba protiv vertikalnog hrišćanskog poretka - borba čijeg pravog smisla niko od učesnika nije bio svestan, a ni danas nije znatan broj onih koji to uviđaju. Krstaški pohodi su posledica fatalne promene strategije i kao takvi pre su ontološka revolucija nego rat u klasičnom smislu"²- kaže Svetislav Basara, poznati savremeni pisac i esejista. Od kraja 10. stoljeća n.e. pa sve do danas, arapski svijet je izložen neprestanim napadima Zapada, kojima je cilj zaposjesti njegove teritorije, eksploatisati njegove potencijale i porobiti narode.³ Kako je svojevremeno uočio Ahmed Smajlović, ciljevi kolonijalizma⁴ i orijentalistike su dugo vremena bili isti, štaviše, orijentalistika je bila prethodnica kolonijalizmu koja je na izvjestan način pripremala teren za realizaciju kolonijalističkih ciljeva i očekivanja. "Naime, nakon što mu je orijentalistika pružila sve što je mogla, kolonijalizam je na sve moguće načine nastojao načiniti prodor u sve sfere života. Tako je svoje djelovanje usmjerio prema pojedincu i prema

¹ Ahmed Smajlović, *Filozofija orijentalistike i njen utjecaj na savremenu arapsku književnost*, preveo: dr Mehmed Kico, Sarajevo, 2012., str. 19.

² *Ideologija Heliocentrizma*, Svetislav Basara, <http://host.sezampro.yu/rec>

³ Ibid., str. 113.

⁴ Politika koja teži stjecanju i održavanju kolon. posjeda; naziv za sustav međunar. odnosa u kojem neke zemlje nastoje ekonomski i politički podčiniti druge zemlje ili čitava područja u kojima, radi očuvanja svoje prevlasti, osnivaju kolonije. K. datira od kraja XV. st., tj. od vremena otkrivanja prekomorskih zemalja i njihova zauzimanja od pojedinih eur. država – kolonijalnih sila. Proleksis enciklopedija, <https://proleksis.lzmk.hr/31865/>, pogledano: 12. 03. 2019., 17 i 27h

zajednici, prema odgoju i prema obrazovanju, prema nauci i prema umjetnosti, prema tradiciji i prema vjeri.”⁵

Sve ovo će ostaviti ogromnog traga na arapskog, afričkog čovjeka, koji je na ovaj način i zbog ovakvog utjecaja, bio prinuđen da mijenja svoj način života, misao i sve ono što je svojstveno jednom humanističkom društvu. Franc Fanon to lijepo opisuje u uvodu svog djela *Crna koža bele maske*: “Govorim o milionima ljudi kojima su znalački usađivani strah u kosti, kompleks niže vrednosti, drhtanje, klečanje, očajanje, slugeranjstvo.”⁶

Nakon kolonijalizma, na scenu stupa postkolonijalizam, kao izvjesna reakcija na kolonijalističke tendencije i ciljeve koji će u svojoj agendi uključiti preispitivanje univerzalnih pretenzija zapadne kulture. “Postkolonijalizam kao pojam se javlja osamdesetih i devedesetih godina prošlog stoljeća, pod velikim utjecajem četiri kritička djela: *In Other Worlds* (1987) – Gajatri Čakravorti Spivak (rođ. 1949.), *The Empire Writes Back* (1989) – Bil Eškroft (1946), *Nation and Narration* – Homi K. Baba (rođ. 1949), i *Culture and Imperialism* (1993) – Edvard Said (rođ. 1953). Njihov zajednički cilj bio je dovođenje u pitanje univerzalnih pretenzija zapadne kulture i otkrivanje njihovih filozofskih i kulturalnih premisa. Najuoštenije uzev, postkolonijalna istraživanja – koja se mogu tretirati kao poddisciplina kulturalnih istraživanja – bave se analizom predstava o svetu, konstruisanih sa imperijalističke (dakle, politički i kulturno dominantne) tačke gledišta.”⁷

Kada govorimo o suštinskom cilju (post)kolonijalizma, ne možemo da se ne otmemo dojmu da je u prvom planu kolonijalizma vladala eksploatacija ekonomskih dobara određenog područja, što je opet u sebe uključivalo i dominaciju nad pojedincem, njegovom sviješću, realnošću i promišljanjem. To je, između ostalog, uključivalo da takvo djelovanje bude pod krinkom “unaprjeđivanja” zaostalih naroda, i maksimum “oslobađanje od samog sebe” uz, ako možemo uslovno kazati, epistemološku hegemoniju koju su pružili zapadni orijentalisti i eksperti na polju islamistike:

“Kolonijalni diskurs tako postaje instrument moći koji predstavlja sistem predstava o koloniziranom i kolonizatoru, kao i o njihovu međusobnom odnosu. Nastao u kolonizatorskom

⁵ Ahmed Smajlović, *Filozofija orijentalistike i njen utjecaj na savremenu arapsku književnost*, preveo: dr Mehmed Kico, Sarajevo, 2012., str. 114.

⁶ *Crna koža bele maske*, Franc Fanon, prevela s francuskog: Olja Petronić, Mediterran Publishing, Novi Sad, 2015., str. 25.

⁷ *Književne teorije XX veka*, Službeni glasnik, 2009, www.slglasnik.com, s poljskog prevela: Ivana Đokić, str. 605.

društvu, ovaj diskurs nastoji prenebregnuti imperijalne eksploatorske ciljeve i značaj kolonijalnih osvajanja u uspostavljanju odnosa na svjetskoj društveno-političkoj sceni i pokušava imperijalnu politiku pretvoriti u uzvišenu misiju unapređivanja koloniziranih zemalja putem trgovine i administracije, te kulturnog i moralnog usavršavanja. Sve to, naravno, podrazumijeva superiornost kolonizatorske kulture koja preuzima na sebe zadatak “spašavanja” i “civiliziranja” “primitivnih i zaostalih”, tj. “inferiornih” društava i rasa.”⁸

U svjetlu gorekazanog, značajan doprinos postkolonijalnoj kritici, njenom značaju i dometima, pružio je al-Ṭayyib Ṣāliḥ⁹ u svojim romanima *Zejnova svadba*, *Sezona seobe na sjever* i *Bandaršah*, čiji ćemo narativ ispitivati na narednim stranicama ovog rada. Ova tema je odabrana prvenstveno zato što želimo prikazati teoriju postkolonijalnog narativa na djelima koja nisu nastajala u okrilju evropskog književnog kruga, a sve kako bi se napravio pogled “iznutra”, odnosno iz perspektive Drugog. Autor je, možda i ne znajući, ostavio dubok trag na polju savremene svjetske književnosti, iako je prvenstveno pisao, uslovno kazano, za tržište Drugog.

Glavni cilj istraživanja navedene teme je prikazati temeljne osobenosti postkolonijalnog narativa u najznačajnijim romanima al-Ṭayyiba Ṣāliḥa: *Zejnova svadba*, *Sezona seobe na sjever* i *Bandaršah*, te Salihov doprinos dodatnom osvetljavanju postkolonijalnog kolorita savremenom arapskom romanu u cjelini. Tome svjedoči i uticaj njegovog najpoznatijeg romana *Sezona seobe na sjever*, koji je, kako ističe Srpko Leštarić, prevodilac njegovih djela, “Arapska književna akademija sa sedištem u Damasku proglasila za najvažniji arapski roman 20. stoleća, a koju godinu potom u anketi pisaca iz pedeset i četiri zemlje izglasan je za jednu od sto najboljih knjiga svih vremena.”¹⁰

Na početku rada ćemo se osvrnuti na pojmove *narativ* i *postkolonijalna teorija i kritika*, kao i šta se podrazumijeva danas u modernoj književnosti pod pojmom *postkolonijalni narativ* i

⁸ *Uloga postkolonijalne misli u redefiniranju zapadne vizje svijeta*, Žana Damnjanović, Znakovi vremena, Sarajevo, 2015., str., 77.

⁹ Al-Tajjib Salih (al-Ṭayyib Ṣāliḥ, 1929 – 2009) nesumnjivo spada u sam vrh kako arapske tako i svjetske književnosti. Potiče sa sjevera Sudana. Rođen je u selu Karamkol, u okrugu Mirvi, i detinjstvo je proveo u zavičaju, gde je imao prilike da iznutra sagleda i oseti narodnu, arapsko-islamsku kulturu sudanskog severa. Na Univerzitetu u Kartumu započeo je studije i upoznao klasičnu arapsku i savremenu svetsku književnost. S prvom generacijom akademaca koji su se u Britaniji pripremali za skorbu nezavisnost Sudana, 1953. odlazi u London, na čijem Univerzitetu studira političke i ekonomske nauke i uporedo radi kao spiker u arapskoj redakciji Bi-bi-sija. Dugo je bio direktor dramskog programa u arapskoj redakciji BBC u Londonu.

¹⁰ Tajib Salih, *Bandaršah*, Clio, Beograd, 2019., U svetu mitske i magijske realnosti, pogovor: Srpko Leštarić, str.191. <https://www.theguardian.com/world/2002/may/08/books.booksnews>, pogledano: 09. 11. 2019., 16h i 10’

njegove glavne protagoniste. Drugi dio teksta baziran je na ostvarivanju zadataka rada, odnosno, analizu romana kroz četiri stavke: *portret kolonijalnog tlačitelja, izbjeljivanje vlastitog identiteta, podvojena narav koloniziranog i dvostruka kolonizacija žene*. Iako se romani mogu posmatrati kao zasebne cjeline, ipak su neodvojivo povezani, s obzirom na to da autor prikazuje odrastanje i smjenu jedne generacije ovjekovječene kroz nekoliko likova, njihove sudbine i susret sa svim novim stvarima koje nosi modernost.

1. ODREĐENJE POJMOVA NARATIV I POSTKOLONIJALNA TEORIJA I KRITIKA U KNJIŽEVNOSTI

1.1. Narativ

Potreba za pričom, za pričanjem i slušanjem priča, stara je koliko i sâm čovjek. Pojam narativa vezan je za znanost o pripovjednom tekstu, odnosno naratologiju. Prema definiciji Marine Katnić-Bakaršić, “naratologija je teorija narativa, odnosno ona proučava sve narative (pripovjedne tekstove) pokušavajući utvrditi njihove opće karakteristike, odlike posebnih tipova narativa i sistem pravila za njihovo generiranje (proizvođenje, stvaranje) i procesiranje. Roland Barthes, jedan od najuticajnijih teoretičara književnosti, semiotičara i naratologa XX stoljeća tvrdi da nigdje ne postoji niti je postojala skupina ljudi bez narativa (pripovjednih tekstova).”¹¹ Narativ kao pojam je sinonimičan sa pojmovima *narativni tekst* odnosno *pripovjedni tekst*. On se ne osvrće na podjelu na dobru i lošu književnost, on je “internacionalan, transhistoričan, transkulturalan: on je jednostavno prisutan kao i sâm život.”¹² *Narativ*, tj. *pripovjedni tekst* kao temeljni zadatak naratologije najčešće se dijeli na *plan izraza* i *plan sadržaja* (povezati narativ s diskursom). S tim u vezi, u nastavku rada korist ćemo odrednicu postkolonijalni diskurs koji predstavlja svojevrsan odgovor na stanje duha koji je kolonijalizam ostavio za sobom, iz razloga što “s jedne strane, diskurs stvara slike stvarnosti na kojima vlast temelji svoje pretenzije, dok, s druge strane, vlast utiče na oblik diskursa.”¹³

2.2. Postkolonijalna teorija i kritika

Shodno naslovu poglavlja, dužni smo da bliže pojasnimo termine postkolonijalne teorije i kritike. Naime, sâm prefiks *post-* je u savremenoj misli često vezan za različite koncepte i teorije, što nas, u našem slučaju, dovodi do zaključka da su rizici upotrebe ovog prefiksa veliki. Zbog čega je to tako? Ako razmatramo prefiks *post-*, u ovom slučaju, dolazi do nesuglasica u smislu miješanja „vremena“ kolonizacije i postkolonizacije, odnosno dovodi se u pitanje hronološka podjela ova dva procesa. Neki autori tvrde da pojavom postkolonijalizma na scenu ne dolazi u

¹¹ *Suvremena tumačenja književnosti i književnokritičko naslijeđe XX vijeka, U potrazi za tajnom pripovjednog teksta: naratologija*, Marina Katnić-Bakaršić, str. 246.

¹² *Ibid.*, str. 246.

¹³ *Književne teorije XX veka*, Službeni glasnik, 2009, www.slglasnik.com, s poljskog prevela: Ivana Đokić, str. 607.

isto vrijeme i do prestanka procesa kolonizacije. "Postkolonijalizam je često usko definisan. Izraz – prema suviše rigidnoj etimologiji – često se pogrešno shvata kao vremenski koncept koji znači vrijeme nakon prestanka kolonizacije, ili vrijeme nakon politički određenog dana nezavisnosti, kada se neka država odvoji od upravljanja od strane druge države."¹⁴ Zanimljivo je i sljedeće viđenje kada se govori o hronološkoj odrednici ovih pojmova:

„Postkolonijalna teorija poprište je mnogih bitki, a jedna od njih jeste i terminološka gdje sâm prefiks *post-* izaziva više debata nego termin kolonijalni. Naime, dok neki kritičari insistiraju na odvojenom pisanju prefiksa (post-kolonijalizam) kao odlučujućem vremenskom markeru procesa dekolonizacije, drugi upravo nastoje osporiti hronološku podjelu na kolonijalizam i ono što dolazi poslije njega, s obzirom na to da postkolonijalno stanje počinje još u toku kolonijalizacije, a ne nakon nje, pa je stoga neprekinuti termin postkolonijalizam primjereniji dugoj historiji posljedica kolonijalizma. Zato neki kritičari nastoje povući granicu između termina *postkolonijalizam* i *postkolonijalnost*, gdje bi prvi termin predstavljao teoriju, a drugi kompleksno stanje koje označava posljedice kolonijalne okupacije. Postkolonijalizam je, dakle, teorija koja pokazuje na koji je način kolonijalizam preoblikovao moderni svijet naglašavajući činjenicu da taj proces još uvijek traje.”¹⁵

Pitanje moći i pravde u okviru nje odavno je zaokupiralo ljudsku misao. O reperkusijama tih pojmova na epistemološkom planu vođene su konstruktivne i nadasve korisne polemike. Ukoliko uporedimo koncept vlasti u islamu u odnosu na njegovo shvatanje u zapadnoj misli, vidjećemo da postoje suštinske razlike. Ipak, ako želimo pronaći odgovor na ovo pitanje, suština ovog odnosa bi se mogla podvesti pod sljedeće pitanje: da li u bilo kojoj ideologiji koja dolazi sa Zapada, u njenom temelju postoji kriterij moralnog zakona ili okvira? Da li postoje apsolutni moralni principi na kojima se zasniva jedno društvo? Odgovor možda leži u sledećoj konstataciji: „Evidentno je da nijedan savremeni zapadnjački politički sistem: ekonomski liberalizam, komunizam, nacionalsocijalizam, socijalna demokracija, itd., ne mogu da određeni haos transformiraju u nešto što bi imalo svoj red – jednostavno zato što nijedan od tih sistema nije učinio ozbiljan pokušaj da političke i društvene probleme razmatra u svetlu apsolutnih

¹⁴ *Post-colonial drama, Theory, practice, politics*, Helen Gilbert and Joanne Tompkins, Routledge, London and New York, 1996., str. 2.

¹⁵ *Uloga postkolonijalne misli u redefiniranju zapadne vizije svijeta*, Žana Damjanović, Znakovi vremena, Sarajevo, 2015., str., 76.

moralnih principa. Umjesto toga, svaki od pomenutih političkih sistema ne temelji svoju koncepciju dobrog i lošeg ni na čemu drugom osim na pretpostavljenim interesima ove ili one klase, grupe ili nacije, drugim riječima, na ljudskoj promjenljivoj (i, zbilja, neprestano mijenjanoj) materijalnoj preferenciji.¹⁶ Iz navedenog se možda dâ nazrijeti odgovor na pitanje zašto Zapad oduvijek ima supremacijske pretenzije prema ostatku svijeta.

U tom svjetlu možemo kazati da „naracije moći ne samo da su se pojavljivale u 'davna sretna, zlatna vremena' kada se znao vrijednosni centar kulture (...) nego su cijelo vrijeme dominirale uzrokujući neviđene patnje čovječanstvu. Epistemološki, naracije moći su zatvarajuće, mobilizirajuće oko jednog centra, esencijalističke, pretendiraju na centralnu, povlaštenu poziciju unutar kulture, jer da nisu, moć bi se rasplinula, razbila u susretu s drugim 'ravnopravnim'; moć mora biti zatvorena, kompaktna, isključujuća.“¹⁷

Takođe, može se postaviti i sljedeće pitanje: zašto većina vodećih političara i predstavnika akademske zajednice, prvenstveno zapadnog kulturnog miljea, polazi od premise da su muslimani oni koji se najteže integrišu u zapadna društva? Ili kako je kazao jednom prilikom Winston Churchill: „...za razliku od najvećeg broja ostalih kategorija imigranata, muslimani se najteže odlučuju da prihvate asimilaciju, i isuviše često nastoje tjerati po svome.“¹⁸ Ključno pitanje je zašto muslimani uopšte treba da se integrišu, a pogotovo asimiliraju? Muhić dalje kaže: „Nije ga niko postavio, jer se uvriježilo mišljenje da se to samo po sebi razumije. I što je još gore, da se razumije po principu po kome onaj lošiji treba da se prilagodi onom boljem, a onaj inferiorniji onom superiornijem!“¹⁹ Međutim, niko ne postavlja pitanje: da li zapadni čovjek može da se integriše u druge kulture? „Ogromna tradicija kolonijalnog supremacionizma i kulturne arogancije koja se kroz vijekove sedimentirala na temeljima navodne civilizacijske superiornosti ova pitanja je sasvim uklonila sa horizonata i tako ih potpuno ukinula s dnevnog reda.“²⁰

Fons Elders u uvodnom izlaganju svoje knjige *Pravda protiv moći* obrazlaže odnos između nacionalnih odnosno imperijalnih interesa sa ostvarenim građanskim pravima, uz

¹⁶ Muhamed Asad, *Principi islamske države i vlasti*, preveo: Dr Džemaludin Latić, Topograf Velika Gorica, Zagreb, 2005., str. 21.

¹⁷ *Ogledi iz savremene filozofije*, Asim Mujkić, Udruženje za političke nauke u Bosni i Hercegovini, Sarajevo, 2013., str. 17.

¹⁸ Ferid Muhić, *Islamski identitet Evrope*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2014., str. 37.

¹⁹ *Ibid.*, str. 39.

²⁰ *Ibid.*, str. 39.

napomenu da je takva konstelacija odnosa više doprinijela nerazumijevanju drugih. Zapad nema homogen pogled na svijet, iako ga ima, on je mrtvo slovo na papiru. Zbog čega? Zato što ukoliko dođe do narušavanja nacionalnog interesa, ta prava u tom trenutku padaju u drugi plan, pa kaže: „U njegovom pogledu na svet otelovljena je višeslojna tradicija sa suštinski suprotnim tendencijama, kao što su klasična protiv romantične svesti; hrišćanski verski sistem protiv sekularnog pogleda na svet; nacionalni pristup, koji je često u sukobu sa vrednostima promovisanim u Deklaraciji univerzalnih prava (1948). Na primer: Sjedinjene Države i Evropska unija ostvarile su visok stepen građanskih prava, ali one ljudska prava, zagarantovana pomenutom deklaracijom, uvek poriču kada se ona suprotstave njihovim nacionalnim interesima i imperijalističkim shvatanjima.

Građanin koga pored dnevne politike zanimaju pitanja budućnosti društva, globalizacije i klimatskih promena suočava se sa tenzijom koja postoji između opštih vrednosti i nemoći da se onaj „drugi“ razume i prihvati. „Drugi ili „stranac“ za mnoge Amerikance i Evropljane danas su islam i muslimani, čak i onda kada žive u istoj državi sa njima.“²¹ Kulturna i vjerska tolerancija koju je izgradila orijentalnoislamska civilizacija prema hrišćanskom stanovništvu se ogledala u tome što im je ostavila „potpunu slobodu u praktikovanju vlastitih običaja, nošnje, načina života, jezika, vjere.“²²

Postkolonijalna teorija je, možemo kazati, reakcija na sve ono što je kolonijalizam prouzrokovao u bliskoistočnim društvima, kako na mikro, tako i na makroplanu. Ona je svojevrsno preispitivanje i dekonstrukcija svega onoga što je kolonijalizam ponudio kao „spasilac“ „zaostalih“ društvima koja je spasavao „od samih sebe“, posebno na epistemološkom planu, budući da su „znanja o Drugima“ nastajala u kabinetima zapadnih naučnih krugova. Sličnu matricu smo mogli čuti od strane visokih američkih vojnih zvaničnika pa i samog predsjednika Džordža Buša, neposredno pred samu invaziju na Irak 2003. godine, kada je kazao da idu tamo kako bi Irčane „spasili od njih samih.“

Ovdje je značajno spomenuti da suštinsku ili teorijsku osnovu postkolonijalne teorije nalazimo u poststrukturalističkim idejama znamenitih francuskih mislilaca, Žaka Deride²³,

²¹ *O ljudskoj prirodi: Pravda protiv moći, Čomski – Fuko*, preveo s engleskog: Slobodan Damjanović, *Dereta*, Beograd, 2017., str. 7.

²² Ferid Muhić, *Islamski identitet Evrope*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2014., str., 75.

²³ Žak Derida, francuski filozof, jedan od predstavnika postmoderne, zaslužan za koncept dekonstrukcije metafizike koji označava strategiju otkrivanja razlika između strukture i osnove značenja subjekta, i koji upoređuje binarne suprotnosti, prikazujući koliko su one izmiješane i koliko je nemoguće da se u potpunosti razdvoje.

Mišela Fukoa²⁴ i Žaka Lakana²⁵, na čijim idejama će kasnije Edvard Said, Gajatri Čakravorti Spivak i drugi, razraditi svoje teorije i izvršiti svojevrsno demaskiranje kolonijalizma i svih njegovih reperkusija na mikro i makroplanu pojedinca i njegove psihologije. Svi ovi glasoviti autori će pod svoju lupu staviti etičke premise na kojima počiva današnje zapadno društvo.

„Postkolonijalna teorija, nastala kao pokušaj preispitivanja geo-političkih, društvenoistorijskih i psiholoških posledica kolonijalizma, javlja se kasnih sedamdesetih godina dvadesetog veka. Na postmodernističkim i poststrukturalističkim idejama Fukoa, Deride i Lakana zasnovali su svoje ideje najznačajniji predstavnici postkolonijalne misli – od Edvarda Saida, čije delo *Orijentalizam* iz 1978. čini okosnicu celokupne postkolonijalne teorije i kojim pokreće niz debata o odnosu Istoka i Zapada i o načinu na koji se uspostavlja dominacija Zapada nad ostatkom sveta, preko Gajatri Čakravorti Spivak koja u centar svog interesovanja stavlja problem reprezentacije, odnosno pitanje da li postoji prostor sa kog podređeni mogu da predstavljaju sami sebe. Njihova promišljanja postavila su temelje teoriji koja će dovesti u pitanje etičke prepostavke na kojima počiva celokupno Zapadno društvo.“²⁶

Diskurs postkolonijalne teorije baziran je na temeljima poststrukturalizma²⁷ i dekonstruktivizma, te dovodi u pitanje ideologiju kolonijalnog diskursa. „Postkolonijalni diskurs revidira temeljne pretpostavke kolonijalnog diskursa i nastoji razobličiti neke od ideja koje leže u osnovi evropske imperijalne vizije svijeta i čovječanstva, a konceptualni aparat za takav poduhvat postkolonijalni teoretičari zasnivaju na poststrukturalističkim i dekonstruktivističkim principima.²⁸ Dekonstrukcija, odnosno propitivanje koje je u prvi plan iznio Derida, i čiji

²⁴ Mišel Fuko, francuski poststrukturalistički fiozof, poznat po idejama o seksualnosti, i čija je teorija čuvena po kritici društvenih insitucija, najviše medicine, psihijatrije i kaznenih ustanova. Takođe se bavio pojmom moći i odnosom moći i znanja, kao i pojmom diskursa u odnosu na istoriju zapadne misli.

²⁵ Žak Lakan, francuski psihoanalitičar i psihijatar koji je tokom XX vijeka izvršio veliki uticaj na filozofiju, sociologiju, feminističku teoriju, teoriju književnosti i filma i kliničku psihologiju. Njegove najčuvenije ideje vezane su za poredak simboličkog, realnog i imaginarnog, pojmove želje i nagona, i ispitivanje koncepta drugog.

²⁶ *Književno-kulturološki koncept lika žene u postkolonijalnoj književnosti*, Žana Damjanović, doktorska disertacija, Univerzitet u Novom Sadu, 2016.

²⁷ Poststrukturalizam: pravac u filozofiji i književnosti čija je glavna pretpostavka da je jezik struktura u kojoj značenje djelova zavisi od njihovog kontrasta. To znači da jezik više ne može da poveže čovjeka s realnošću i istinom. Čovjek u modernom dobu više ne može da pouzdano predstavi svijet niti se može osloniti na neki opšteprihvaćeni izvor značenja.

²⁸ *Uloga postkolonijalne misli u redefiniranju zapadne vizije svijeta*, Žana Damjanović, Znakovi vremena, Sarajevo, 2015., str.77.

tekstovi “izgledaju bliže književnoj kritici no filozofiji”²⁹, književnosti će podariti status da se više neće smatrati siromašnom „rođakom filozofije koja se zadovoljava pukim „imaginarnim“ temama“.³⁰ „Njegovo delo je donelo potpuno novi skup moćnih strategija zahvaljujući kojima je kritičar postao ne samo ravnopravan sa filozofom, već i uspostavio sa njim jedan složen odnos.“³¹ „Dekonstrukcija je stoga delatnost čitanja uvek čvrsto povezana sa tekstovima koje ispituje i nikada se ne može posmatrati nezavisno, kao zatvoren sistem operativnih pojmova.“³²

S druge strane, ideja da se vlada drugima stara je koliko i čovječanstvo. Onog momenta kada Fuko postavi pitanje šta je to kritika, a pitanje datira još iz XV, XVI stoljeća u modernim društvima Zapada, dobijamo sledeći odgovor: „Fuko će kritiku ili pre, kritički stav, bez ustezanja definisati kao vrlinu. Kritički stav je, tvrdi Fuko na početku, određeni način mišljenja, govorenja i delovanja, određeni odnos prema onome što jeste, što se zna i čini, odnos prema društvu i prema drugima (...) Fuko će kritički stav dalje istorizovati, povezujući ga sa hrišćanskim pastirstvom.

Tada se, naime, razvija jedinstvena, antici sasvim nepoznata ideja vladanja, koja će pod maksimum spasenja usmjeravati savjest pojedinca i njegovo vođenje ka istom, koja je zapravo kontrolisala njegovu volju. Stavljanje savjesti pojedinca u prvi plan i njeno dovođenje u vezu sa njegovim spasenjem, shodno „prvom grijehu“ čovjeka, imaće za rezultat totalnu kontrolu nad idejom zapadnog čovjeka. „Usmeravanje savesti, odnosno vođenje pojedinaca – i to svih bez razlike – ka spasenju, zahtevalo je njihovu pokornost, spremnost da budu pokorni, poslušnost koja je voljna.“³³ Kritika se počinje doživljavati kao instrument kojim će se regulisati pitanje „istine“, i kojom će se nadzirati određena područja ljudskog djelovanja. „Na kraju krajeva, kritika ne postoji van odnosa s nečim što nije ona sama: ona je instrument, sredstvo za onu budućnost ili istinu koju neće ni saznati niti će u njoj postojati, kritika je pogled na područje koje bi želela da nadzire, ali u kojem nije kadra da sprovodi zakon.“³⁴

²⁹ *Dekonstrukcija, kraj metafizike i novo mišljenje – od Ničea do Deride*, Kristofer Noris, prevela: Jasmina Milićević, Nolit, Beograd, 1990. str. 37.

³⁰ *Ibid.*, str. 37.

³¹ *Ibid.*, str. 39.

³² *Ibid.*, str. 51.

³³ *Šta je kritika?*, Mišel Fuko, Džudit Batler, priredili: Adriana Zaharijević, Predrag Krstić, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2018., str. 13.

³⁴ *Ibid.*, str. 39.

Pisana riječ je oduvijek bila moćno sredstvo u rukama sposobnih pojedinaca koji su umjeli da izraze sve ono što je bila nepravda, tlačenje. Nesumnjivo, književnost je najrelevantniji oblik umjetnosti preko kojeg su se mogli izraziti i oni koji se smatraju „Drugim i drugačijim.“ Uostalom, to je i jedini način da se izrazi pogled na svijet, mentalitet i pitanje identiteta. „Dok su političke i ekonomske posledice kolonijalizma lako uočljive, posledice koje je kolonijalno iskustvo imalo na percepciju sveta i sopstvenog identiteta kolonijalnog subjekta ne mogu se tako jednostavno izraziti. Čini se, ipak, da ih je najlakše artikulirati kroz neki oblik umjetnosti, najčešće kroz književnost.“³⁵ Kao takav, postkolonijalni diskurs nesumnjivo svoje prve korake pravi u pisanoj riječi, kako bi na izvjestan način napravio otklon od one književnosti koja je bila u službi imperijalne politike, odnosno, kako bi se promovisala ideja nezavisnosti onih država koje su bile pod patronatom velikih sila, kao što je Francuska ili Velika Britanija.

Naravno, autori se susreću sa ogromnim brojem izgrađenih stereotipa, slika i predrasuda o sebi i svom narodu, a koje je preko pisane riječi valjalo otklanjati. „Početke postkolonijalne kritike treba, nesumnjivo, tražiti u pedesetim i šezdesetim godinama kad su države koje su pripadale evropskim imperijama počele da se bore za nezavisnost.“³⁶ Ako tragamo za prvim pisanim tragom koji pruža obrise postkolonijalizma, nesumnjivo se može kazati da „tekst koji je inicirao postkolonijalizam bila knjiga Franca Fanona (1925-1961) *Prokleti na svetu*, (1961.) S tačke gledišta postkolonijalnih istraživanja, književnost je privržena imperijalnoj politici kolonizacije, jer proizvodi i učvršćuje kulturne stereotipe kolonizovanih zemalja i kultura.“³⁷

Suštinsko djelovanje postkolonijalnog diskursa se može podvesti pod sledeću misiju: uklanjanje vještački izazvanih barijera nastalih kao posledica kolonijalizma, revitaliziranje vlastite svijesti i posebnosti kao naroda, pojedinca u odnosu na druge, odnosno, one koji dominiraju određenim područjem, kao i dovođenje u pitanje autoriteta imperijalne ideologije. Ovdje možemo kazati i svojevrsna dekontaminacija pisane riječi koja je nastajala na račun drugog i drugačijeg, budući da je iza toga, nesumnjivo, stajala politička agenda.

„Kako bilo, agenda postkolonijalizma je više politički određena: ukloniti hegemonске granice i odrednice koje kreiraju nejednake odnose moći zasnovane na binarnim opozicijama,

³⁵ *Književno-kulturološki koncept lika žene u postkolonijalnoj književnosti*, Žana Damnjanović, doktorska disertacija, Univerzitet u Novom Sadu, 2016., str. 3.

³⁶ *Književne teorije XX veka*, Službeni glasnik, 2009, www.slglasnik.com, s poljskog prevela: Ivana Đokić, str. 606.

³⁷ *Ibid.*, str. 608.

kao što su: “Mi i oni”, “Prvi svijet-Treći svijet”, “bijeli i crni”, “kolonizator-kolonizovani”; postmoderni tekstovi su svakako politički, ali postkolonijalni tekstovi obuhvataju konkretniji politički cilj: kontinuiranu destabilizaciju kulturnog i političkog autoriteta imperijalizma. Tada, postkolonijalizam ima više srodnosti sa feminističkim i klasno uspostavljenim diskursima nego sa postmodernizmom, iako čak postkolonijalizam i postmodernizam koriste slične književne trope.³⁸

Isključivost Zapada počiva upravo na premisi supremacije bez ikakvog vlastitog propitivanja utilitarnosti. O toj isključivosti Zapada prema zemljama Trećeg svijeta, najbolje svjedoče riječi Mišela Fukoa: „Stoga je Zapad u prednosti i u mogućnosti održavati epistemološki autoritet, prema kojemu o “nazadnim” Drugima promišlja iz superiorne pozicije, bez obzira što ni on sam nije slobodan od utilitarnog mišljenja. Sistem isključivanja stoljećima nameće dominantan diskurs, odnosno, obvezujuće istine koje su ujedno i produkt i u funkciji podjela na globalnoj razini; te su istine i podjele na bitna i nebitna znanja od početka proizvoljne ili se barem organiziraju oko povijesnih kontingencija, a budući da se oslanjaju na cijeli jedan sistem institucija koje ih nameću, očituju se kroz prisilu ili barem djelomičnu silu.”³⁹ Ovo bi mogao biti jedan od razloga zašto književnost koja je bila pod okriljem imperijalne politike, nije mogla ponuditi objektivnost i kritično promišljanje stvarnosti. Književnost nastajala u okrilju kolonijalizma jednostavno nije imala mogućnost da kritički obrađuje određene pojave, već se između redova provlačila skrivena želja za asimilacijom kolonijalnog subjekta. Razlog leži upravo u tome što je ktitor takve književnosti bio „centar“ a ne „margina“, te se tako ograničavao potencijal književnosti i njene pisane riječi. S druge strane, postkolonijalni diskurs sebi za zadatak postavlja preispitivanje kolonijalnog diskursa, prevazilaženje njegovih stega i ograničenja koji su rezultat supremacijske premise i traženje mogućnosti izraza duševnog stanja kolonijalnog subjekta. “Književnost koja je nastajala u kolonijama nije imala tu kritičku notu, nego je, naprotiv, uprkos činjenici da opisuje pejzaže, običaje i jezik kolonizovane zemlje, privilegovala “centar” (metropolu) u odnosu na “marginu” (koloniju). U takvoj književnosti nazire se želja za asimilacijom i apsorpcijom. Književnost je u koloniji bila pod direktnom kontrolom imperijalne vlasti i kao takva ograničavala mogućnost izražavanja drugačije

³⁸ *Post-colonial drama, Theory, practice, politics*, Helen Gilbert and Joanne Tompkins, Routledge, London and New York, 1996., str. 3.

³⁹ Foucault, M. (1994). *Znanje i moć*. Zagreb: Globus, 1994.

perspektive kolonijalnog subjekta. Postkolonijalni diskurs, s druge strane, predstavlja kritičko preispitivanje kolonijalnog diskursa, te nastoji da otvori puteve za prevazilaženje ograničenja koja nametnuti imperijalni jezik stavlja pred kolonijalnog subjekta i traži nove jezičke forme pomoću kojih će izraziti kolonijalno iskustvo koje se odlikuje osećanjima otuđenosti, izmeštenosti i marginalnosti i pomoću kojih će na efikasan način artikulirati svoju različitost i *Drugost*.⁴⁰ Na primjer, u okviru esencijalističkog diskursa, a radi pojašnjenja bioloških razlika, orijentalisti su, kako kaže Edvard Said u svom glasovitom djelu *Orijentalizam*, tvrdili kako je semitski jezik zbog svoje neraznovrsnosti fenomen zaostao u razvoju u usporedbi s kulturama indoeuropske grupe jezika, koje predvodi europska kultura kao njihov najnapredniji predstavnik. Zbog toga, kaže Said, nastaju stereotipi i uglavnom negativne slike o Orijentalcima poput onih da su neracionalni, djetinji, “drukčiji” i skloniji ratovanju od racionalnog, zrelog, “normalnog” i miroljubivog Europljanina, prikazujući ih u odnosu na Zapadnjake kao suštinski i karakterno drugačija bića.

⁴⁰ *Književno-kulturološki koncept lika žene u postkolonijalnoj književnosti*, Žana Damjanović, doktorska disertacija, Univerzitet u Novom Sadu, 2016., str. 6.

2. TEMELJNE KARAKTERISTIKE POSTKOLONIJALNOG NARATIVA U ROMANIMA AL-ṬAYYIBA ṢĀLIḤA

Kako smo i kazali u uvodu rada, korpus na kojem ćemo bazirati prikazivanje teme jesu tri romana al-Ṭayyiba Ṣāliḥa: *Zejnova svadba*, *Sezona seobe na sjever* i *Bandaršah*. Ove ćemo romane promatrati kroz sljedeće interpretativne modele: portret kolonijalnog tlačitelja, *izbjeljivanje* vlastitog identiteta, podvojena narav koloniziranog i dvostruka kolonizacije žene. Razlog zbog kojeg je to učinjeno jeste što su nakon čitanja ovi interpretativni modeli postkolonijalne teorije možda bili i „najvidljiviji“ u cjelokupnom opusu romana al-Ṭayyiba Ṣāliḥa, kao i iz razloga što nam ponajbolje pružaju uvid u Drugog i Drugačijeg.

2.1. AUTOPORTRET ORIJENTALCA U ROMANU ZEJNOVA SVADBA

Prije nego se upustimo u izvršavanje zadataka, smatramo neophodnim da damo kratak prikaz svakog romana i njegovih odlika.

Roman *Zejnova svadba* može se posmatrati kao „lična karta“ sudanskog čovjeka. Način na koji živi, promišlja stvarnost, djeluje, raduje se, tuguje, nada, strahuje, na najbolji mogući način je prikazan u ovom djelu. “Iako je prošlo nešto više od četiri decenije od objavljivanja romana al-Ṭayyiba Ṣāliḥa, *Zejnova svadba*, on i dalje zaslužuje ponovna pažljiva iščitavanja, zbog noviteta koje uključuje, a koji sugerišu da je riječ o blistavom i bogatom romanu koji može biti čitan na jedan novi produktivan način.”⁴¹ *Zejnova svadba* uopćeno je roman u kojem se sudaraju tradicija i modernost, koje autor nastoji da dovede u određeno jedinstvo, ali sa aspekta običnog sudanskog čovjeka i njegovog načina promišljanja stvarnosti i svakodnevnih iskušenja i problema sa kojima se suočava. “Dakle, možemo tvrditi da *Zejnova svadba* predstavlja ishodišno putovanje ka unutrašnjosti, sudanskom sopstvu, žudeći za postizanjem kompromisa između tradicionalizma sa svojim duhovnim i kulturnim nasleđem, i modernizma sa svojom otvorenošću i razvojem.”⁴² Način na koji je autor uspio uspješno prikazati realnost je specifična upotreba jezika: kombiniranjem modernog arapskog sa lokalnim dijalektom, te tako kreirao jedan poseban

⁴¹ Mohammad Khalel, Tayyib Saleh's Novel: *'Urs al-Zein/ The Wedding of Zein: The Wedding of Compromise between Traditionalism and Modernism*, str. 112.

⁴² Ibid., str. 112.

svijet koji čitaoca ne može ostaviti ravnodušnim. “*Zejnova svadba* ima dva lica: jedno je mitsko, a drugo realistično, ali su oba isprepletena u jednu književnu teksturu, što *Zejnova svadba* i jeste. To je roman ispunjen interakcijama, kako na nivou likova, tako i nivou događaja. Njegov zaplet ima dimenzije koje su rezultat ideja koje je autor uveo u stilu realistične mitologije, obavijen jezikom naracije pomiješanim s lokalnim dijalektom, što doprinosi da zvuči originalnije i povezano sa stvarnošću.

Pored ovoga, roman karakteriše spontano kretanje koje vodi čitaoca da stvara sliku, što u prvi mah vjeruje da gleda stvarne scene koje se odvijaju u realnosti, a ne samo u autorovoj mašti.”⁴³ Umijeće i vještina autora se, kazali bismo, ogledaju u sledećem: iako na prvi pogled iz samog naslova pa i sadržaja možemo pomisliti da je centralna ideja brak, svadba ili vjenčanje, ipak je autor kroz sami opis svadbe i vjenčanja, koji se sigurno smatra najljepšim dijelom romana, prikazao suštinu sudanskog čovjeka. Na prvi pogled, centralna tema fokusira ideju “braka” Zejna, junaka romana sa svojom nećakom Ne’ime. Budući da se događaj “vjenčanja” smatra ljudskim činom koji mnogi ljudi smatraju “običnim” i “jednostavnim” koji se često ponavlja u društvu, može se pomisliti da, ukoliko bi se ideja romana nastavila kretati unutar ovog kruga, izgubila bi njegovu jedinstvenost i originalnost.⁴⁴

Roman al-Ṭayyiba Ṣāliḥa *Zejnova svadba* djeluje između mikrokosmosa i makrokosmosa: njegovo djelovanje je dvostruko na relaciji između sudanskog sela i cijelog kosmosa. “Težnja teksta se ogleda u tome da te svjetove – jedan mali, drugi veliki – objedini u kreativnu zajednicu. Objedinjavanje suprotnosti u djelovanju Zejna ogleda se u objedinjavanju suprotnosti izgleda i ponašanja u svom tijelu i koji ujedinjuje suprotna tijela u selu, bilo da su to pojedina tijela različitog pola ili “tijela” u smislu grupa sa suprotnim gledištima.”⁴⁵ Glavni lik romana Zejn, upravo je takav: izvana je ružno prikazan, iznutra u isti mah sadrži elemente odraslog i djeteta. On je simbol centra i margine. “Zejn kao takav, objedinjuje kontradiktorne elemente: on je dvoje, u centru sela i na margini. Kao uobičajeni kreator društveno nametnutih granica, on pripada ivici kruga koliko i centru: liminalno je biće. Njegova povezanost s liminalom signalizira kontradikcije koje obuhvata njegovo tijelo. On je u isto vrijeme i odrastao i

⁴³ Mohammad Khalel, Tayyib Saleh's Novel: *'Urs al-Zein/ The Wedding of Zein: The Wedding of Compromise between Traditionalism and Modernism*, str. 113.

⁴⁴ Ibid., str. 113.

⁴⁵ Sofia Samatar, *Nonstandard space: Tayeb Salih, Fantasy, and World Literature*, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (African Languages and Literature) at the University of Wisconsin, Madison, 2013., str. 52.

dijete.”⁴⁶ U skladu sa prije kazanim, smatramo da je pogodno da u nastavku rada pristupimo analizi romana u skladu sa predviđenim zadacima.

2.1.1. Portret kolonijalnog tlačitelja

Na početku ove analize ponudićemo jedno lično viđenje “skrivenog” elementa postkolonijalnog narativa u ovom romanu: naime, poći ćemo prvenstveno od samog imena glavnog junaka, Zejna. Izvorno, njegovo ime na arapskom znači *ukras, ures*. Ali kada se pročita njegov opis, nastaje kontradiktornost: kako *ukras* može biti tako neskladan i ružan? Njegova izobličenosť, kakvom je prikazuje al-Ṭayyib Šāliḥ, zapravo je simbol skrivene snage i ljepote koja leži u koloniziranim narodima, bez obzira na njihovu vanjsku “izobličenosť” koja je nesumnjivo rezultat vanjskih faktora i onih koji su porobili njegovu zemlju: “Zejnovo lice bilo je pravougaonog oblika, isturenih kostiju na obrazima, viličnih i jagodičnih. Čelo mu je bilo oblo i ispupčeno, oči sitne i većiťo crvene, usađene u dublje duboke poput pećina. Nije imao malja na licu, čak ni obrva ni trepavica, i dorastao je do muške zrelosti a da nije imao ni brade ni brkova. Ispod tog lica bio je dugačak vrat. Među nadimcima koje su Zejnu nadevali dečaci bio je i – Žirafa. Taj vrat je stajao na snažnim plećima što su se spuštala nad ostatkom tela u obliku trougla. Ruke duge, kao u majmuna, šake krupne, s tankim prstima što se završavaju oštrim uglastim noktima (koje Zejn nikada nije podrezivao). Prsa upala, leđa malo pogrbljena, a noge tanke i duge kao u čaplje.”⁴⁷ U ovom saobražavanju mogućeg sa nemogućim, leži snaga izraza al-Ṭayyiba Šāliḥa. Kao da nam autor poručuje: stanje je trenutno, takvo je kakvo jeste, ali skrivena snaga i dalje kola našim venama, mi smo neuništivi: “U mršavom Zejnovom telu bujala je strahovita, silna snaga, kojoj niko nije mogao doleteti. Svi u selu znali su za tu strašnu silu i plašili je se, a Zejnovi najbliži srodnici činili su sve što je u njihovoj moći da je Zejn protiv koga ne upotrebi.”⁴⁸ Iako ovaj roman ne obiluje “direktnim” ukazima na kolonizatore, iz određenih pasaja se može naslutiti kakva atmosfera vlada u selu i pod čijom je vladom, kao i način vladanja selom koji se ne razlikuje puno u odnosu na metode koje su praktikovali kolonizatori, iz

⁴⁶ Sofia Samatar, *Nonstandard space: Tayeb Salih, Fantasy, and World Literature*, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (African Languages and Literature) at the University of Wisconsin, Madison, 2013., str. 53.

⁴⁷*Zejnova svadba*, Tajib Salih, preveo s arapskog i priredio: Srpkó Leštarić, Gral Clio, Beograd, 2016., str. 11.

⁴⁸ *Ibid.*, str. 43.

čega se indirektno vidi njihov uticaj: “Treći tabor, koji je imao i najveću moć, bila je ekipa u kojoj su bili Mahdžub, Abdel Hafiz, El Tahir El Ravasi, Abdel Samad, Hamad vad el Rejis, Ahmed Ismail i Said. (...) Kad seoski kmet pođe da ubira dažbine po selu, oni su ti koji mu se usprotive i kažu “Ovo je za toga i toga previše”, a “To za toga je u redu” ili “Nije u redu”. Kad u selo svrati ko od vladinih izaslanika, a oni su nailazili vrlo retko, oni bi ga dočekali i ugostili, zaklali bi mu za večeru ovcu ili jagnje i sutradan ujutru, pre nego što se sastane s ma kim od seljana, raspravili s njim obračun zbog kojeg je došao.”⁴⁹

2.1.2. Izbjeljivanje vlastitog identiteta

Pitanje identiteta u romanu *Zejnova svadba* trebalo bi posmatrati na temeljit način. Naime, ukoliko želimo da razumijemo postupke nekih aktera romana, nesumnjivo najveću ulogu u tome ima sami kontekst, zato što iz dubljeg pronicanja u isti, možemo steći uvid u određene poteze nekih aktera. Kontekst je uslovno govoreći, “kolonijalan” ili postkolonijalan od samog početka, iako autor ne ukazuje direktno na njega. Možda će nam jedan detalj otkriti čiji utjecaj i, takoreći, vrijednosti vladaju u selu: “Mahdžub uđe u Saidov dućan, stavi na tezgju komad novca u metalu, a Said ga ćutke uze, izvadi iz rafa paklo cigareta mornar (Engleske cigarete *Players Navy Cut* sa slikom mornara na kutiji) i tutnu ga Mahdžubu u šaku, a s njim i kusur u sitnini.”⁵⁰

Iako pitanje identiteta u Zejnovoj svadbi nije prioritetno u izrazu autora, ipak se i tog pitanja dotakao, konkretno kroz lik Sejfudina, sina seoskog bogataša koji je u jednom periodu vodio raskalašan život, da bi na poslijetku doživio transformaciju u velikog pobožnjaka. Navešćemo samo neke odlomke: “Sejf el Din provede celu narednu godinu skupljajući po vasceli dan krmu za goveda i čuvajući stoku po okrajcima njiva, sejući i žanjući, cepajući drva i gundajući. Ipak nije propuštao noćnu razonodu. Znao je mesta gde se točilo piće i družio se s devojkama koje su ga pravile – robinjama, kako su ih nazivali u selu. (...) Tu je on provodio noći i tu je, među tim devojkama, imao svoju draganu. Sve to njegov otac je strpljivo podnosio. Vesti su mu stizale, a on bi se jednom oglašavao o njih, drugi put bi pobesneo. Ali jedne noći, dok je sedeo na svom molitvenom ćilimčetu po otklanjanoj večernjoj molitvi, strpljenje ga je izdalo. Sejf el Din dođe iz provoda, a iz usta mu je bazdilo na alkohol. Glasom promuklim od pića i vriske na sedeljci, reče ocu da je on zaljubljen u El Saru, jednu od onih robinjica, i da želi da se

⁴⁹*Zejnova svadba*, Tajib Salih, preveo s arapskog i priredio: Srpk Leštarić, Gral Clio, Beograd, 2016., str. 76-77.

⁵⁰ *Ibid.*, str. 81.

njome oženi. Ocu se celi svet pomrači i on naprosto siđe s uma. (...) Otac skoči i navali bespoštedno mlatiti sina. Dotrča mati zapevajući, okupi se svet, dok napokon ne istrgoše polumrtvog momka ocu iz ruku. Otac se tom prilikom tada zakle da ta propalica – tako je rekao – neće više ni jednu jedinu noć prespavati pod njegovim krovom, i da mu on nije sin, da ga se odriče.“⁵¹ Nakon ove epizode, slijedi dio u kojem Sejf el Din dobija veliko očevo nasljedstvo koje će proćerdati na gotovo isti način. Odjednom dolazi do nagle promjene u njegovom ponašanju: „U početku ljudi nisu verovali svojim očima, ali Sejf el Din je svakoga dana činio nešto novo. Najpre se čulo da je izjutra otišao pravo majci, poljubio je u čelo i dugo plakao nad njom. Jedva su se od toga pribrali, kad dočuše da je okupio stričeve i ujake, pokajao se pred svima njima i zamolio ih da mu oprostite. A da bi dokazao da se kajaje, izuzeo je iz svoje vlasti sve što je ostalo od očevog bogatstva i imenovao najstarijeg strica kao staraoca – dok on ne postane uistinu dostojan da preuzme odgovornost. I nisu se seljani još ni privikli na to, kadli na svoje zaprepašćenje, ugledaše Sejf el Dina gde se u petak zaputio ka džamiji na molitvu!“⁵² Ovakav zaokret u njegovom ponašanju, kao što možemo vidjeti, kreće se između dvije krajnosti: od najgoreg ka najboljem. Na ovaj način autor ujedno upućuje i na utjecaj religije koji je gotovo neminovan u životu svakog čovjeka, bez obzira na okolnosti u kojima se našao. Riječima Franca Fanona: „I nema potrebe da se, pomoću izraza „za sve sam ja kriv“, obznanjuje da je važno spasenje duše. Autentičnog razotuđenja će biti samo u onoj meri u kojoj se stvari, u najmaterijalističkijem smislu reći, budu vratile na svoje mesto.“⁵³

2.1.3. Dvostruka kolonizacija žene

Glavni ženski lik oko kojeg autor gradi priču je predivna djevojka po imenu N'ima koja će se na kraju udati za Zejna. Djevojka koja nesumnjivo odskače od seoskih uzusa i tradicije, odnosno, autor je njen lik izgradio u duhu „reč je o tome da li je *basic personality* datost ili varijabila“⁵⁴ nastala usljed utjecaja različitih okolnosti. Ali pogledajmo u jednom takvom društvu kakva je zapravo bila Ni'ma: „Kada je porasla i nije viša bila mala devojčica, za njom su se okretale jednako glave i muškaraca i žena kad bi prolazila kraj njih sokakom. Ali ona nije obraćala pažnju na svoju lepotu. Sećala se, takođe, kako je naterala oca da je upiše u osnovnu

⁵¹ *Zejnova svadba*, Tajib Salih, preveo s arapskog i priredio: Srpkio Leštarić, Gral Clio, Beograd, 2016., str. 52-53.

⁵² *Ibid.*, str. 57.

⁵³ Franc Fanon, *Crna koža bele maske*, Mediterran publishing, Novi Sad, 2015., str. 29.

⁵⁴ *Ibid.*, str. 57.

školu da uči Kur'an. Bila je jedina devojčica među dečacima.⁵⁵ Naše je viđenje sljedeće: Ni'ma je simbol djevojke ili žene koja se bori protiv takvog okruženja prepunog okova tradicije i vrijednosti nametnutih od strane onih koji su došli u njihovu zemlju. Naravno, ona je sebe doživljavala uzvišenom kroz prizmu vjere koja je nezaobilazan vizir kroz koji se posmatraju stvari i ljudi oko sebe: „...i osećala silan zanos kad bi došla do ajeta koji glasi 'i vratismo mu, milošću Našom, čeljad njegovu i uz njih još toliko'. Zamišljala je milost kao ženu nenadmašne lepote, posvećenu služenju muža, i želela je da su joj roditelji dali ime Rahma – Milost. Sanjala je o tome da podnese veliku žrtvu a nije znala od koje vrste, ogromnu žrtvu koju će jednog dana položiti i tada će doživeti onaj čudnovati osećaj koji ju je obuzimao kada čita suru Merjem.“⁵⁶

2.1.4. Podvojena narav koloniziranog

Iako na prvo čitanje se ne može pronaći lik koji je u klasičnom smislu podvojen zbog uticaja kolonizacije, autor je opet pribjegao ubacivanju “skrivenog” elementa postkolonijalnog narativa. Zapravo, sav lik Zejna je prikaz ili simbol čovjeka koji je pretrpio uticaj kolonizacije i njegovih mehanizama. Upravo ta njegova “podvojenost” koja se ogleda kroz strahovitu snagu koju posjeduje i fizičku izobličienost, simbol je današnjeg čovjeka na istoku i Africi. Svana je “bijedan i nakaza”, a iznutra ipak teče velika životna energija. „U mršavom Zejnovom telu bujala je strahovita, silna snaga, kojoj niko nije mogao odoleti. Svi u selu znali su za tu strašnu silu i plašili je se, a Zejnovi najbliži srodnici činili su sve što je u njihovoj moći da je Zejn protiv koga ne upotrebi.”⁵⁷

Zejn je, u svakom slučaju, “faktor koji okuplja ljude, omogućavajući razmjenu i zajednički život na način na koji to rade zakoni, ali on nije zakon.

On je nužan odmetnik, generator društvene energije koja je nepredvidiva i van granica bez koje bi se život na selu zaustavio.”⁵⁸

⁵⁵ *Zejnova svadba*, Tajib Salih, preveo s arapskog i priredio: Srpkio Leštarić, Gral Clio, Beograd, 2016., str. 33.

⁵⁶ *Ibid.*, str. 34.

⁵⁷ *Ibid.*, str. 43.

⁵⁸ Sofia Samatar, *Nonstandard space: Tayeb Salih, Fantasy, and World Literature*, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (African Languages and Literature) at the University of Wisconsin, Madison, 2013., str. 53.

Upotrebom kolokvijalnog arapskog jezika sjevernog Sudana u dijalogu, pokušava da usmeno i napisano prevede u produktivno jedinstvo. Čudni ali uspješni savezi u romanu, bilo da su mlada i zaručnik, poput N'ime i Zejna, ili tradicionalnih antagonista poput imama i Sejfuddina, projektuju viziju svijeta u kojem je moguće skladati suprotnosti.

2.2. SEZONA SEOBE NA SJEVER – DEKOLONIZACIJA ORIJENTALISTIČKIH PREDODŽBI

Ako je roman *Zejnova svadba* „lična karta“ sudanskog čovjeka, za *Sezonu seobe na sjever* možemo reći da je putovanje izvan okvira vlastite kulture i suočavanje sa zapadnom kulturom. Kroz lik Mustafe Saida autor je prikazao sunovrat jednog nadarenog sudanskog čovjeka koji je, misleći da je svojim britkim umom pronikao u zapadnu kulturu, na izvjestan način izgubio sebe, nakon čega se vratio u svoju domovinu. I sâm autor ističe da je *Sezona seobe na sjever* počela onamo gdje je *Zejnova svadba* završila. “Ukoliko roman *Zejnova svadba* shvatimo kao putovanje unutar sudanskog sopstva, *Sezona seobe na sjever* je putovanje izvan sudanskog sopstva kako bi se opisao susret orijentalne kulture sa zapadnom kulturom u njenom prirodnom okruženju, i njegov povratak u domovinu Sudan nakon susreta. U jednom intervjuu sa al-Ṭayyibom Šāliḥom i odgovoru na pitanje o vezi između *Zejnove svadbe* i *Sezone seobe na sjever*, odgovorio je: “Ali ja sam započeo Sezonu gdje završava *Zejnova svadba*!”⁵⁹

U *Sezoni seobe na sjever* autor je želio predstaviti kako se umom nadaren pojedinac suprotstavlja jednoj, u tom trenutku moćnijoj i snažnijoj kulturi. Zatim, kako ta ista kultura djeluje na njegov život, njegovo ponašanje, njegovo posmatranje svijeta; iako u toku pripovijedanja autor svog protagonistu dovodi u bezizlazne situacije nastale zbog njegovog odnosa sa ženama, ističe njegovu hladnokrvnost, „kako ništa ne osjeća“, što nam na izvjestan način poručuje da svaki narod nosi u sebi svoj kulturni kôd koji ga čini takvim kakav jeste, ma koliko drugi pokušavali da ih promijene i utiču na njih. Njegov povratak u domovinu ga ponovo dovodi na izvorište, mjesto gdje se ponovo rađa i tako biva lišen osjećaja za osvetom. Al-Ṭayyib Šāliḥ je u jednom intervjuu sâm naglasio želju da (se) svijetu, u tom kontekstu, ponudi nešto svoje u odnosu na zapadnu kulturu.

“U romanu al-Ṭayyiba Šāliḥa, mladi sudanski protagonist, Mustafa Said, nagrađen je za svoju inteligenciju stipendijom za studij u Engleskoj. Njegova postignuća, publikacije i akademska karijera, skreću pažnju na njega. Njegov šarm, elokvencija i samo-orijentalizacija, a u svrhu ispunjenja očekivanja nekih mladih žena, uvlače ga u niz nevolja koje postaju žarište

⁵⁹ Sofia Samatar, *Nonstandard space: Tayeb Salih, Fantasy, and World Literature*, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (African Languages and Literature) at the University of Wisconsin, Madison, 2013., str. 112.

narativa kao susret između carstva i odmetnutih vazala, kako kaže izaslanik carstva. Roman je u otpisujućem diskursu. Al-Ṭayyib Ṣāliḥ sâm prizanje da uvijek osjeća potrebu da “predstavimo nešto svoje”. “Mi smo poput mjehura vazduha zarobljeni u školjci našeg sopstvenog stvaranja sa stijenom zapadnoevropske kulture. Potrebna nam je eksplozija da bismo otklonili i mjehur i kamen.” Njegov junak, Mustafa Said, odlučuje da se sâm suprotstavi nadmoćnoj kulturi. Ipak, kroz snažnu inicijaciju u svoju nacionalnu kulturu, simbolično kršten na Nilu, gdje je narator ponovo rođen, oslobođen je od destruktivnog osjećaja inferiornosti i “nasilja odmazde.”⁶⁰

Autor svom junaku dozvoljava preispitivanje identiteta, na jedan ambivalentan način koji je ponikao iz želje da junak samog sebe učini besmrtnim, što ćemo kasnije vidjeti iz određenih odlomaka romana. Ovdje je važno spomenuti “stvaranje historije” od strane onih koji su naselili tuđu zemlju, i njihove sistematičnosti u tome djelovanju kroz uspostavljanje “novih” činjenica i stvarnosti u prostoru i vremenu.

“Sudanac al-Ṭayyib Ṣāliḥ, dozvoljava svom junaku da se bori za identitet protiv odvajanja. Roman prati putovanje Mustafe Saida ne samo u prostoru i vremenu, već i u jastvu, kao što je protagonist “želio da ga povijest učini besmrtnim”, želja koju gospodin Robinson podržava da izloži patnje Mojsijevih ljudi “pod našim kolonijalnim punomoćjem.” Cjelokupan podsticaj iza obije želje je zapravo da se suprotstavi još jednom narativu koji se utiskuje, između ostalih, u umu Kičenera, britanskog generala. Kada se obratio sudanskom borcu Mahmudu Vad Ahmedu, Kičener negira identitet borca i pravo na vlastitu mu zemlju. “Zašto ste došli u moju zemlju da je pustošite i pljačkate?” Pripovjedač skreće pažnju na kolonijalnu želju, ne samo za osvajanjem i pljačkom već i da uspostavi slučajno(st) kao trajnu činjenicu, u prostornoj i vremenskoj dimenziji. Fanon kaže: “Naseljenik stvara historiju i svjestan je da je stvara. I zato što se stalno referiše na historiju svoje zemlje, on jasno ukazuje na to da je on sam produžetak svoje domovine.”⁶¹

U samom uvodu smo istakli značaj ovog romana napomenom da je svrstan među stotinu najboljih djela svih vremena. Koristeći *fushu* i klasični arapski jezik, autor je na taj način izrazio panarapsku zabrinutost; roman obiluje intertekstualnošću sa drugim djelima zapadne kulture. Kreiranje kulturnog nacionalizma je u mnogo čemu prikazano kroz bifurkaciju arapskog društva,

⁶⁰ *The Postcolonial arabic novel: Debating ambivalence*, Muhsin Jassim Al-Musawi, Brill, Leiden-Boston, 2003. str. 157.

⁶¹ *Ibid.*, str. 60.

njihovog odnosa prema zapadnom, modernom, s jedne strane, i tradicionalnih kulturnih obrazaca s druge strane, što je za posljedicu imalo dvostruko otuđivanje.

“Roman je preveden na više od trideset jezika i raspravljan u visokoprofilnim teorijskim radovima kao što je rad *Smrt discipline*, Gajatri Čakravorti Spivak. Ovaj globalni interes za *Sezonu seobe na sjever* proizilazi iz globalno orjentisanih tema i samog izraza romana. U poređenju sa drugim Šāliḥovim djelima fikcije, *Zejnova svadba* i *Bandaršah*, *Sezona seobe na sever*, je izvanredna i po upotrebi klasičnog arapskog jezika u naraciji i dijalogu, kao i po intertekstualnim vezama sa djelima zapadnih pisaca kao što su Šekspir, Konrad i Frojd. Gotovo ekskluzivna upotreba fushe implicira panarapsku zabrinutost. Ova briga ima veze sa kolonijalnim i postkolonijalnim strukturama i odnosima moći. Roman, posebno, tretira arapsku “krizu modernizacije”, bifurkaciju arapskih društava po uzoru na zapadnjačku nauku i tradicionalna vjerska učenja, što za rezultat ima “dvostruko otuđenost”. Ambivalentnost prema zapadnoj kulturi, čiji se oblici znanja smatraju u isto vrijeme tuđim i neophodnim projektima modernizacije, kompenzuje i komplikuje kulturni nacionalizam, naročito pristajanje za onim što je Abdallah Laroui⁶² nazvao: ‘kvazimagičnom identifikacijom sa velikim periodom klasične arablanske kulture.’”⁶³

Roman posrednički djeluje na gotovo svim nivoima između “centra” i “margine”: kuća-inostranstvo, mi-oni, prvi-drugi, ja-oni, poznato-nepoznato; na taj način autor stvara dinamiku same radnje, te tako kreira, prema riječima Srpka Leštarića, “magijski realizam.” “Roman gotovo neprestano uključuje posredništvo na relaciji kuća-inostranstvo između poznatog i stranog. Kretanje između ovih pojmova, njihovom kombinovanje i rekombinovanje, stvara uznemirujući i fantastičan osjećaj čudesnog. Ako je *Zejnova svadba* motivisana željom za jedinstvom sa sistemom, za aktiviranjem zajednice kao vječne i svete, *Sezona seobe na sjever* predstavlja pojedince proganjane od strane sistema, koji žele da ga izbjegnu kroz nasilje i smrt.”⁶⁴

⁶² Abdallah Laroui (7. novembar 1933.), marokanski historičar, romanopisac na arapskom i francuskom jeziku. Smatra se jednim od vodećih marokanskih intelektualaca. Predavao je na Univerzitetu *Muhamed V* u Rabatu do 2000. godine.

⁶³ Sofia Samatar, *Nonstandard space: Tayeb Salih, Fantasy, and World Literature*, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (African Languages and Literature) at the University of Wisconsin, Madison, 2013., str. 87.

⁶⁴ *Ibid.*, str. 88.

Roman stvara osjećaj da „pluta u sadašnjosti, iščekujući rješenje situacije“ do koje zapravo nikad i ne dođe. Autor ili glavni protagonist u jednom trenutku sebe uspoređuje sa „komičnim glumcem koji viče na pozornici“, te se na taj način odvaja iz svog tijela i promatra sebe iz daljine; „Moguća nijansa prezira u ovom gledanju na sebe kao komičnog glumca, usamljenog na pozornici, u kazalištu u kojem publika vjerovatno nije ni prisutna, dovodi u sumnju gest koji, upućen zajednici, predstavlja poziv upomoć. Autobiografija Mustafe Saida ostaje nedovršena, ali je pripovjedač u stanju da priča dvije priče: Mustafinu i svoju. Oba teksta pridaju značaj govoru kao sredstvu povezivanja tijela i svijeta.“⁶⁵

U nastavku ćemo prikazati postkolonijalni narativ u romanu *Sezona seobe na sjever*, u skladu sa zadacima rada.

⁶⁵ Sofia Samatar, *Nonstandard space: Tayeb Salih, Fantasy, and World Literature*, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (African Languages and Literature) at the University of Wisconsin, Madison, 2013., str. 127.

2.2.1. Portret kolonijalnog tlačitelja

Autor nas u prvim poglavljima polahko uvodi u prikaz porodice koja je preuzela starateljstvo nad glavnim protagonistom romana, Mustafom Saidom i, u jednom dijalogu, implicira psihološki profil kolonizatora, odnosno ideju koja je u njihovom fokusu. Na ovaj indirektan način, približavamo se uvidu u um kolonizatora: “Kairo je grad u kojem se mnogo smeje, baš kao što je i gospođa Robinson žena koja se mnogo smeje. Tražila je da je zovem ličnim imenom, Elizabet, ali ja sam je oslovljavao muževljevim prezimenom. Od njih sam primio ljubav prema Bahovoj muzici, Kitsovim stihovima, prvi put čuo za Marka Tvena. Pa ipak, ni u čemu nisam uživao. Gospođa Robinson se smejala i govorila mi: ‘Zar baš nikada ne možete da zaboravite na svoju pamet?’”⁶⁶

S druge strane, Mustafa Said u jednoj od uvodnih epizoda opisuje prihvatanje tog načina života u kojem otkriva snagu vlastitog uma i intelekta: “Bitno je da sam se ja, svojim bićem, predao tom novom životu. Vrlo brzo, otkrio sam u svom umu čudnovatu moć da pamtim i shvatam i razumevam. (..) Mozak mi je bio kao oštro sečivo, sekao je hladno i delotvorno. Nije me zanimalo što se učitelji zaprepašuju, ni što mi se drugovi dive, ili mi zavide.”⁶⁷

Međutim, ono što čitaoca tjera na promišljanje je sledeće: zašto je Mustafa Said tako hladan, zašto ne pokazuje emocije? Šta je razlog njegovom takvom ponašanju? Na prvi pogled autor nam ne nudi odgovor na to pitanje. Odgovor nesumnjivo dobijamo nakon što iščitamo kompletan roman koji nam nudi obrise jednog šireg konteksta koji nije mogao stati u nekoliko stotina stranica. Tako da nam jedino preostaje da slutimo uzroke jednog takvog ponašanja koje je, po našem skromnom sudu, sveukupna posledica prisustva tuđinca na nečijoj zemlji.

Said u jednom monologu preispituje odluku kolonizatora, pokušava proniknuti u razloge njihova dolaska, ali bezuspešno, kao i svoju predrasudu o njima, da bi na kraju poentirao sa drugom krajnošću: “Mogao sam studirati tehniku, ili agronomiju, ili medicinu. Sve su to samo načini da se zaradi za život. Tamošnja lica zamišljao sam kao mrka ili crna da bi mi ličila na lica ljudi koje sam poznao. Tamo je kao i ovde, ni bolje ni gore. Ali ja sam odavde, isto kao i palma što stoji u dvorištu naše kuće, koja je iznikla pred našom kućom, a ne pred nekom drugom. Da li to, što su oni došli u našu kuću (a ne znam zašto su to učinili), znači da sad mi

⁶⁶ *Sezona seobe na sever*, preveo s arapskog i priredio: Srpkio Leštarić, Gral Clio, Beograd, 2018., str. 30.

⁶⁷ *Ibid.*, str. 24-25.

treba da zatrujemo svoju sadašnjost i svoju budućnost? Oni će otići iz naše zemlje, posle kraćeg ili dužeg vremena, kao što su, tokom istorije, toliki narodi otišli iz onolikih drugih zemalja.

Železnice, parobrodi, bolnice i fabrike, škole, sve će to biti naše, a mi ćemo govoriti njihovim jezikom ne osećajući ni krivicu ni zahvalnost. Bićemo takvi kakvi smo, obični ljudi, pa ako smo laž – onda smo laž koju smo sami stvorili.”⁶⁸

U narednom pasazu autor direktno opisuje način na koji se uspostavila kolonijalna vlast kao i na koji način je funkcionisala na relaciji kolonizator-kolonizirani: “Provincijski komesar, Englez, bio je božanstvo koje je slobodno odlučivalo o teritoriji većoj od celokupnih Britanskih ostrva, a stanovao je u ogromnoj palati prepunoj posluge i okruženoj vojskom. I ponašali su se kao bogovi. Nas, niže činovnike, sinove iste ove zemlje, izvrgavali su ruglu prepuštajući nama da sakupljamo porez, pa je svet gundao protiv nas i išao engleskom komesaru da se žali. A engleski komesar je, dabome, bio taj koji prašta i udjeljuje milost. Tako su u srca ljudi usadili mržnju prema nama – nama, sinovima svoje rođene zemlje, a ljubav prema njima, koji su kolonijalisti i uljezi.”⁶⁹

Dalje autor proročki ukazuje na ono što je aktuelno i danas: podanički mentalitet samo pod drugačijim imenom, kao i na vlastite sunarodnike koji su radili za račun kolonizatora: “Je li zemlja sad nezavisna? Zar nismo sad slobodni u vlastitoj zemlji? Ali, budi siguran da će oni voditi naše poslove sa daljine; to je zato što su iza sebe ostavili ljude koji misle kao oni. Bili su privukli sebi najgoru bagru. U vreme Engleza najveći ološ zaposeo je najviše položaje. Bili smo ubeđeni da će Mustafa Said postići nešto značajno, o čemu će se pričati. Otac mu je bio iz plemena El Ababida, koje živi između Egipta i Sudana. (...) pričalo se da mu je mati bila robinja s juga, iz plemena Zandi, ili Barija, sam bog zna odakle. Da, ljudi bez korena pozauzimali su najviše položaje i činove u doba Engleza!”⁷⁰

Autor nam u jednom dijelu donosi stanovište pripadnika Prvog svijeta prema zemljama u kojima su oni uspostavili dominaciju, kao i krajnosti koje su zastupljene i na jednoj i drugoj strani. Upravo na ovaj način, putem kontrastiranja, autor nam pruža oštiriji uvid u oba mentaliteta i njihovom međusobnom odnosu: “Kao da su želeli da kažu ‘Gledajte kako smo mi

⁶⁸ *Sezona seobe na sever*, preveo s arapskog i priredio: Srpkio Leštarić, Gral Clio, Beograd, 2018., str. 48-49.

⁶⁹ Ibid., str. 52.

⁷⁰ Ibid., str. 53.

tolerantni i liberalni! Ovaj Afrikanac kao da je jedan od nas! Oženjen je našom zemljakinjom, radi ravnopravno s nama'. Ta vrsta Evropejaca je, ako niste znali, jednako zlo kao i oni manijaci koji veruju u nadmoć belog čoveka – tamo, po Južnoj Africi, ili u južnim državama Amerike. Ista preforsirana emocionalna energija uzima smer bilo ka ekstremnoj desnici, bilo ka ekstremnoj levici. (...) Evo vi, sad, priklanjate se jednoj novoj vrsti praznovertja: mit industrijalizacije, pa mit nacionalizacije, mit o arapskom jedinstvu, mit o afričkom jedinstvu. Vi ste kao deca kad veruju da je pod zemljom skriveno blago koje ćete nekim čudom pronaći, rešiti sve svoje problem i izgraditi rajski vrt. Iluzije! Snovi na javi.”⁷¹

Dijalog između Mansura i Ričarda nam ponajbolje oslikava nepremostivi jaz koji Prvi ima prema Drugom, kao i “logičko” opravdanje za njihovo prisustvo: “Čuo sam Mansura kako govori Ričardu:

- Preneli ste nam bolest vaše kapitalističke ekonomije. Šta ste nam dali osim pregršti kolonijalističkih kompanija koje su nam isisavale krv i čine to i dalje?
- Sve to dokazuje da niste u stanju da živite bez nas. Žalili ste se na kolonijalizam, a kad smo mi otišli, stvorili ste legendu o prikrivenom neokolonijalizmu. Pokazalo se da je naše prisustvo, bilo u vidljivom bilo u prikrivenom vidu, vama neophodno kao voda i kao vazduh – odgovorio je Ričard. Ali, nisu bili gnevni. Nalazeći se na dobačaj kamenom od ekvatora govorili su sve to kroz smeh. A delio ih je istorijski ponor bez dna.”⁷²

U narednom dijelu autor konstatuje trenutno stanje u Africi: „Ne bi mi poverovao da novi gospodari Afrike, glatkih lica a vučijih usta, s prstenjem od dragog kamenja koje im blista na rukama i obraza s kojih se širi miris parfema, u belim, plavim, crnim i zelenim odelima od najfinijeg mohera i skupocene svile što im klizi preko ramena poput krzna sijamskih mačaka, u cipelama na kojima se ogleda svetlost s lusteru i što škripuću preko mermera – ne, Mahdžub mi ne bi poverovao da su oni devet dana pretresali sudbinu školovanja u Africi, u Dvorani nezavisnosti sagrađenoj specijalno za ovu priliku po ceni od preko milion funti.”⁷³; da bi u već u sljedećem pasažu prikazao stvarnost preko govora novog ministra obrazovanja i njegovih „aktivnosti“ koje se upravo skrivaju iza pojma kolonijalizam, te njegovu surovu realnost koju kreira: „Kako da kažem Mahdžubu da je naš ministar, u opširnoj besedi koja je pozdravljena

⁷¹ *Sezona seobe na sever*, preveo s arapskog i priredio: Srpkio Leštarić, Gral Clio, Beograd, 2018., str. 58.

⁷² *Ibid.*, str. 59.

⁷³ *Ibid.*, str. 111.

gromkim aplauzom, rekao: 'Ne sme biti nikakvih protivrečnosti između onoga što uči đak u školi i stvarnosti u kojoj živi narod. Danas svako ko je školovan hoće da sedi za udobnim pisaćim stolom, uz ventilator, da stanuje u klimatizovanoj kući okruženoj vrtom, da odlazi i dolazi američkim automobilom širokim koliko i ulica. Ako mi ne iskorenimo tu bolest, formiraće se buržoaska klasa koja neće imati nikakve veze s našom novom stvarnošću, a to je po budućnost Afrike opasnije i od samog kolonijalizma.' (.....) Kako mogu reći Mahdžubu da isti taj čovek beži preko leta iz Afrike u svoju vilu na Lucernskom jezeru, da mu žena kupuje kod Harodsa u Londonu, odakle joj sve što pazari stiže privatnim avionom, da članovi njegove delegacije naglas pričaju da je korumpiran i da živi od mita, da poseduje silna imanja, trguje na veliko i gomila nekretnine?

A sve to golemo bogatstvo stvorio je na znoju lica polunagih bednika u džungli. Sve su to ljudi koje zanima jedino kako da bace nešto u se, na se i poda se. Nema pravde na svetu, niti ima jednakosti.⁷⁴

Iz jednog dijaloga kada je Mustafi Saidu održavano suđenje, vidimo kakav je stav kolonijalnih autoriteta prema Drugom i misiji koju su sprovodili: „Profesor Maksvel Foster-Kin, (...) govorio mi je s neskrivenom pizmom: 'Vi ste, gospodine Said, najbolji primer da je naša civilizacijska misija u Africi beskorisna. Posle svih naših napora da vas kultiviramo, vi kao da ste tek izašli iz džungle.'⁷⁵

⁷⁴ *Sezona seobe na sever*, preveo s arapskog i priredio: Srpko Leštarić, Gral Clio, Beograd, 2018., str. 112-113.

⁷⁵ *Ibid.*, str. 89.

2.2.2. Dvostruka kolonizacija žene

Možda bi najbolja misao koja nas uvodi u naredno poglavlje bila: „Ne možemo „naučiti o“ potčinjenom samo kroz čitanje književnih tekstova, ili, *mutatis mutandis*, društveno-istorijskih dokumenata. Pravedno je što postoji zakon, ali zakon nije pravda. Odgovorno je čitati knjige, ali knjiško znanje nije odgovornost.“⁷⁶

„U okviru zatrtog itinerara podređenog subjekta, trag polne razlike dvostruko se zatire. Pitanje se ne tiče učešća žena u pobuni, ni osnovnih pravila polne podele rada, za koje postoje „dokazi“. Tiče se, zapravo, toga da ideološka konstrukcija roda i kao predmeta kolonijalističke historiografije i kao subjekta pobune muškarca održavana dominantnom položaju. Ako, u kontekstu kolonijalne produkcije, podređeni nema istoriju i ne može da govori, podređeni kao žena još je dublje u senci.“⁷⁷ Tome najbolje svjedoči sledeći pasus u kojem jedan od likova implicira unaprijed porijeklo žene determinisano plemenskom sviješću: „Iz tog plemena uvek je dolazilo samo zlo. Govorio sam Vad el Reisu: „Ova žena donosi nesreću, beži što dalje od nje.“⁷⁸ Ili kada kaže: „Prokleta da je ženskinje! Žene su sotonine sestre.“⁷⁹ Tu imamo status žene determinisan društvenim miljeom omeđen običajnim pravom: „Nedelju ili deset dana po tvom odlasku, njen otac je potvrdio da ju je obećao Vad el Reisu. Udali su je za njega. Otac ju je izgrdio i istukao, i na kraju joj rekao: 'Ima da se udaš za njega htela ili ne htela!'“⁸⁰ Čak u jednom trenutku, pripovjedača u romanu optužuje, paradoksalno, vlastita majka, neosnovano, da bi na kraju optužujući njega da je imao nešto sa udovicom Mustafe Saida, bez promišljanja da je i ona ljudsko biće i da je na neki način bila prinuđena da izvrši ubistvo čovjeka koji je na silu oženio: „Mati me upita:

- Zbog toga si ostavio svoj posao i došao ovamo?
- Dečaci – izustih kratko.

Ona mi dobaci kratak ispitivački pogled:

⁷⁶ Gajatri Čakravorti Spivak, *Kritika postkolonijalnog uma*, priredio: Dušan Đorđević Mileusnić, Beogradski krug, 2003., str. 202.

⁷⁷ Gajatri Čakravorti Spivak, *Mogu li podređeni da govore*, Iluminacije, Zagreb, str. 108.

⁷⁸ *Sezona seobe na sever*, preveo s arapskog i priredio: Srpkio Leštarić, Gral Clio, Beograd, 2018., str. 116.

⁷⁹ Ibid., str. 116.

⁸⁰ Ibid., str. 114.

- Dečaci ili njihova mati? Šta je bilo između tebe i nje? Dolazila je tvom ocu i rekla mu od reči do reči: 'Recite mu da me on uzme.' Kako je to drsko i bezočno! To više nisu žene, došlo je poslednje vreme! Sve je to bruka i sramota, ali najsramnija je ona grozota koju je uradila.“⁸¹

Uprkos tome, podrazumevanje i konstrukcija svesti ili subjekta potpora je takvim aktivnostima i, na duge staze, saobraziće se sa aktivnostima imperijalističkog konstituisanja subjekta, a epistemološko nasilje biće pomešano sa širenjem znanja i napretkom civilizacije. A podređena žena će ostati nema kao što je i bila.⁸²

Kao prilog ovoj tvrdnji navodimo sledeći citat: “Rekao im je da su En Hemond i Šila Grinvud bile devojke koje su svim sredstvima tragale za smrću, da bi se one ubile bilo da su srele Mustafu Saida bilo da nisu. ‘Mustafa Said, gospodo porotnici, plemenit je čovjek, čiji je um pronikao u civilizaciju Zapada, ali mu je ona slomila srce. Te dve devojke nije ubio Mustafa Said, već ih je ubio bacil neizlečive bolesti od koje su obolele pre hiljadu godina.’”⁸³

“Zato ti ja ne mislim zla, osim u meri u kojoj more biva zlo kad se lađe razbijaju o njegove hridi, ili kao što je grom zao kada rascepi stablo nadvoje...”⁸⁴

Iz romana se da naslutiti i običajno pravo koje su sprovodili nad ženama, što nam opet govori koliko su žene bile podvrgnute doslovnom shvatanju islamske tradicije: „Umeša se i Bekri: - Obrezivanje je propisano islamski zakonom. – Koji mi je pa to islam – povika Vad el Reis. – To je tvoj islam i islam ovoh hadži-Ahmeda, jer ne razlikujete ono što je za vas dobro od onoga što vam je loše. A šta je s Felaćanima, Egipćanima i Arapima u Siriji? Zar nisu i oni muslimani kao i mi!?! Ali oni, ljudi moji, znaju šta je *osnovno*. I eno – ostavljaju svoje žene kako ih je bog sazdao, dok mi naše potkusujemo kao da su marva!”⁸⁵

U jednoj epizodi možemo vidjeti koliko je ukorijenjeno „pravo“ da se žena ništa ne pita, pogotovo kada je njena vlastita sudbina u pitanju, odnosno njena sloboda izbora koja zapravo i ne postoji. To možemo vidjeti kada glavni pripovjedač, nakon što je opunomoćen od strane Mustafe Saida da se stara o njegovoj porodici, pod pritiskom sela i svojih najbližih, biva

⁸¹ *Sezona seobe na sever*, preveo s arapskog i priredio: Srpko Leštarić, Gral Clio, Beograd, 2018., str. 115.

⁸² Gajatri Čakravorti Spivak, *Mogu li podređeni da govore*, Iluminacije, Zagreb, str. 116.

⁸³ *Sezona seobe na sever*, preveo s arapskog i priredio: Srpko Leštarić, Gral Clio, Beograd, 2018., str. 34.

⁸⁴ *Ibid.*, str. 42.

⁸⁵ *Ibid.*, str. 78.

primoran da traži ruku njegove udovice Husne bint Mahmud za starca od sedamdeset i nešto godina Vad el Reisa.

„Rekoh mu da ja ne odgovaram za nju. Ima oca i braću, zašto je Vad el Reis ne traži od njih? Ali deda odgovori: - Celo selo zna da te je Mustafa Said postavio za staratelja nad svojom ženom i sinovima.

Uzvratih mu da sam ja staratelj samo sinovima, a da žena ima svu slobodu da čini što joj drago, pri čemu ima i rodbinu. – Ona ti veruje. Možda će pristati ako joj ti kažeš. Osećao sam se kako me obuzima silan gnev. To me je unekoliko zbunjivalo, pošto su takve stvari u selu uobičajene. Rekoh dedi: - Odbila je i mnogo mlađe od njega – a on je od nje stariji četrdeset godina!

Ali, deda je ostao pri svome. Ponavljao je da je Vad el Reis mlad, da je vrlo imućan i da je ubeđen da se njen otac neće protiviti.“⁸⁶

⁸⁶ *Sezona seobe na sever*, preveo s arapskog i priredio: Srpko Leštarić, Gral Clio, Beograd, 2018., str. 83.

2.2.3. Izbjeljivanje vlastitog identiteta

U neprestanom formiranju identiteta učestvuju brojni elementi, među kojima je jedno od temeljnih mjesta pripada upravo književnosti. Prema Fanonu, strategije identitarnog porobljavanja prisutne su u svim fazama kolonijalne hegemonije. Stoga je pitanje identiteta neizbježno utkano u postkolonijalno pisanje, bilo da ono pripada *adopt*, *adapt* ili *adept* fazi. Fanon ističe kako se „kolonijalizam ne zadovoljava samo okupacijom određenog naroda i pražnjenjem uma koloniziranih naroda od svake forme i sadržaja. Nekom vrstom izopačene logike, kolonijalne sile se okreću prošlosti potlačenih naroda, te je razobličuju, rasformiravaju i na kraju uništavaju. Čin destruiranja pretkolonijalne povijesti danas poprima sve veći značaj u dijalektičkom smislu. Kada promislimo o naporima da se realizira kulturno otuđivanje, veoma karakterističnu za kolonijalnu epohu, shvatamo kako ništa nije bilo prepušteno slučaju, te da je konačni cilj kolonijalne dominacije bio uvjeriti autohtone i pokorene narode da je kolonijalizam došao kako bi osvjetlio tamu u kojoj se nalaze. Najučinkovitiji otpor ovako dalekosežnim i sveobuhvatnim procesima kolonijalnog destruiranja identiteta potlačenih naroda ostvaruje se u polju književnosti.“⁸⁷ Jer mora se imati na umu da imperij nije prijelazna faza, nego teži ka tome da postane „trajna faza“ na osnovu koje će ljudi kreirati vlastitu realnost i identitet. „Imperij predstavlja svoju vladavinu ne kao prijelazni trenutak u kretanju povijesti, već kao Režim bez vremenskih granica i u tom smislu izvan povijesti ili na kraj povijesti. Imperij ne samo što upravlja teritorijem i stanovništvom, već i stvara sam svijet kojeg nastanjuje, odnosno okupira. On ne samo da uređuje međusobne ljudske radnje, već nastoji vladati samom ljudskom naravi.“⁸⁸

Iz narednih redova razaznajemo *summa summarum* šta je Mustafa Said doživio kada je u pitanju stav Drugog prema Prvom, odnosno uočavamo stav ideniteta Prvog prema identitetu Drugog: „Ili, ser Artur Higinis, (...) često mi je govorio: 'Vi ste hulja, ali ja ne mrzim hulje pošto sam hulja i sam.' Ali pred tim sudom on će upotrebiti sve svoje umeće da mi namakne omču oko vrata i pošalje me na vešala. Pa i porotnici, ljudi raznih sojeva – neko radnik, neko lekar, seljak, učitelj, trgovac, krčmar, s kojima me baš ništa nije povezivalo! Da sam ikada zatražio da unajmim stan kod koga od njih, sva je prilika da bi me odbili. A da je kome od njih rođena kći rekla da hoće da se uda za tog Afrikanca, sigurno bi mu se učinilo da mu se svet ruši pod

⁸⁷ *Poetika otpora u djelu Mahmuda Derviša*, Mirza Sarajkić, Univerzitet u Sarajevu, Orijentalni institut, Sarajevo, 2019., str. 101.

⁸⁸ *Ibid.*, str. 89.

nogama. Ali, svako od njih će na tom sudu, po prvi put u životu, nadvisiti sebe. Istovremeno, ja prema njima osećam neku vrstu nadmoći. Cela predstava je, u osnovi, priređena zbog mene, ja sam, nadasve, kolonizator, ja sam taj uljez o čijoj sudbini se rešava.

Kada je Mahmud Vad Ahmed izveden u lancima pred Kičenera posle poraza u bici kod Atbare, ovaj mu je rekao: 'Zašto ste došli u moju zemlju i tu rušite i pljačkate?' Uljez je to rekao čoveku čija je to rođena zemlja, a onaj čija je zemlja bila pognuo je glavu i ništa nije odgovorio. Pa neka tako bude i sa mnom. Ja u tom sudu čujem topot kopita Alenbijevih konja dok gaze po tlu Jerusalima. Parobrodi su zaplovili Nilom najprije dovodeći topove, a ne hleb. I železnice su sagrađene najpre radi transporta trupa. Škole su sagrađili da bi nas učili da kažemo 'da' na njihovom jeziku. Doneli su nam klicu najvećeg evropskog nasilja, kakvo svet nije video do Some i Verdena, bacil bolesti koja je njih pogodila pre više od hiljadu godina. Da, gospodo moja, ja sam vam došao kao osvajač u vaše rođene domove: kap otrova koju ste ubrizgali u vene istorije. Ja nisam Otelo. Otelo je bio laž.“⁸⁹ (SSNS: 89-90)

Stoga, možemo kazati da je otpor „jedinstven oblik „postkolonijalnog narativa“ jer nastaje unutar kulture koja je objekat imperijalnih procesa od samog početka kolonizacije do danas, te stoga kontinuirano biva fokusirana na pitanja odnosa potlačenog/koloniziranog/objekta/drugoga i okupatora/kolonizatora/subjekta/prvoga.“⁹⁰

⁸⁹ *Sezona seobe na sever*, preveo s arapskog i priredio: Srpko Leštarić, Gral Clio, Beograd, 2018., str. 89-90.

⁹⁰ *Poetika otpora u djelu Mahmuda Derviša*, Mirza Sarajkić, Univerzitet u Sarajevu, Orijentalni institut, Sarajevo, 2019., str. 90.

2.2.4. Podvojena narav koloniziranog

Jedan od glavnih mehanizama koje je kolonizator primjenjivao na određene narode je izazivanje svojevrzne inferiornosti i kompleksa niže vrijednosti i ekonomskog slabljenja. „Ako postoji kompleks niže vrednosti, on je ishod dvostrukog procesa: pre svega ekonomskog, zatim, interiorizacije ili, bolje rečeno, epidermalizacije te inferiornosti.“⁹¹ To posvjedočuje i sledeći citat:

„Svet se izjedared okrenuo naglavačke. Ljubav? Ljubav to ne radi. Ovo je mržnja. Ja osećam mržnju i tražim osvetu, a moj suparnik je u meni samome i moram se suočiti s njim. Pa ipak, nekim ostatkom svesti shvatam ironiju situacije. Ja sad započinjem tamo gdje je stao Mustafa Said, samo je on barem birao, a ja nisam izabrao ništa.“⁹²

U jednom trenutku autor dolazi do suočavanja sa onim Drugim u sebi koje je nastalo kao posljedica djelovanja Prvog; autor to vješto radi da pri samom kraju dolazite u dilemu da li je cijelu priču zapravo pripovijedao auktorijalni autor ili lik o kojem autor s početka romana govori: „Ukresao sam šibicu i svetlo mi udari u oči poput eksplozije. Iz pomrčine izronilo je namršteno lice stisnutih usana koje mi je bilo poznato, ali nisam mogao da se setim čije je. Koraknuo sam k njemu u nastupu mržnje. To je moj suparnik, Mustafa Said! Pod licem se pojavio vrat, ispod vrata ukazaše se ramena i prsa, zatim ceo stas i noge. Našao sam se pred samim sobom, oči u oči! Nije to bio Mustafa Said, već moj lik – mrko me je gledao u lice, iz ogledala.“⁹³

⁹¹ Franc Fanon, *Crna koža bele maske*, prevela s francuskog: Olja Petronić, Mediteran publishing, Novi Sad, 2015., str. 28.

⁹² *Sezona seobe na sever*, preveo s arapskog i priredio: Srpko Leštarić, Gral Clio, Beograd, 2018., str. 125.

⁹³ *Ibid.*, str. 126.

2.3. BANDARŠAH I PROBLEM POSTKOLONIJALNE ALTERNATIVE

Posljednje ali ne i manje važno djelo je dilogija pod imenom *Bandaršah*. Nažalost, ostalo je nedovršeno, jer je, prema riječima autora trebao imati četiri ili pet djelova. “*Bandaršah* je posljednje Šālihovo djelo. Pojavio se u dva dijela: prvi je objavljen 1971., a drugi 1976. godine. Ova dva romana, *Daw’ al-Bayt* i *Maryūd*, predstavljani su kao prvi odjeljci većeg djela pod nazivom *Bandaršah*. Ovaj rad imao je najmanje četiri dijela: “Možda ih bude i pet, Bog zna.” kazao je Šālih u jednom intervjuu iz 1977. godine. Šālih, koji je umro 2009., nikada nije objavio ostatak *Bandaršaha*, niti su informacije o mogućoj verziji rukopisa izašle na vidjelo nakon njegove smrti. *Bandaršah* se otada, po nominalnoj vrijednosti, vrjednuje kao par povezanih romana. On predstavlja najambicioznije djelo al-Ṭayyiba Šāliha, najstrasnije, njegovo gorljivo antinacionalističko.”⁹⁴ Možda je i djelo koje je najmanje čitano i o kojem se polemizalo u njegovom opusu. Sām naziv romana je indikativan, jer pojašnjava odnos zajednice i vlasti. Tajib Salih je to pojasnio: “Ja sam odabrao ime, jer naš problem je potraga za gradom (*bandar*), a takođe i traženje oblika vlasti koji nam odgovara – autoritet (*šah*).”

Bandaršah je u mnogočemu specifično strukturiran roman: autor često kombinira upotrebu prvog i trećeg lica, često se prepliću realnost i fikcija, fragmentacija svijeta, a suštinski zalazi u pitanje sudanskog identiteta na jedan sasvim inovativan način. „Bandaršah je izuzetno epizodan i disjunktivan, koristi različite pripovjedače, prebacuje se sa gledišta prve i treće osobe, prelazeći naprijed-nazad. Iako je fragmentirani karakter teksta povezan sa sličnim strukturama u arapskim romanima nakon rata sa Izraelom iz 1967. godine, čini se da je u ovom slučaju, s obzirom na temu Bandaršaha, cilj da se frakturirani narativ poveže sa politikom Sudana, dok sam roman ponire u pitanje nacionalnog identiteta Sudana.”⁹⁵ Cilj samog djela se može podvesti pod sledeće: pronaći jedan sistem, jednog vladara koji može vladati raznolikim svijetom koji sačinjava sudansko društvo, u isto vrijeme poštujući prava svih. U duhu teme, treba dodati i sledeće: „Predstavom tri generacije, Šālih otkriva način na koji je izgradnja arapsko-muslimanskog sudanskog nacionalnog identiteta, projekta pokrenutog iz podređenog položaja u odnosu na kolonijalnu vlast, zauzvrat postala potlačeni autoritet.

⁹⁴ Sofia Samatar, *Nonstandard space: Tayeb Salih, Fantasy, and World Literature*, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (African Languages and Literature) at the University of Wisconsin, Madison, 2013., str. 128.

⁹⁵ Ibid., 129.

Iskopavajući fragmente crnog afričkog identiteta iz njegovog sjevernosudanskog okruženja, Šālih pokušava pronaći trag zakopane genealogije Sudana i predložiti alternativnu i pluralističku „naraciju zajednice“.⁹⁶ Usredsređujući pažnju na antagonizam između heterogene zajednice i autoriteta koji insistira na suzbijanju različitosti nesumnjivo je da možemo podvući sledeću paralelu „kao i kod *Zejnove svadbe* i *Sezone seobe na sjever*, naglasak je na ogromnom, nevidljivom sistemu koji održava i kontrolira svakodnevni život, u ovom slučaju sistem opresivnih autoriteta koji djeluje u dubokom vremenu. Međutim, u *Bandaršahu* se suprotstavljaju dva usmena oblika: blago propovijedanje sufijskog mysticizma i ep, koji je autoritativni narativni oblik. Ako je energija *Zejnove svadbe* usmjerena ka stvaranju fragmentirane svjetske cjeline, a energija *Sezone seobe na sjever* ka stvaranju oboljelog svijeta, temeljni projekat *Bandaršaha* je nesumnjivo osvjetljavanje uloge naracije u procesu stvaranja svijeta.“⁹⁷

Ali krenimo redom: ime *Bandaršah* je ime velike ličnosti sela Wad Hamid, sjajnog i na kraju tragičnog čovjeka, oca jedanaest sinova. Sâm naziv *Bandaršah* nije arapskog porijekla već perzijskog, nadimak iz djetinjstva koji je povezan s likom. Seoska djeca su ga zvala *Bandaršah* zbog njegove fine odjeće, a možda i zato što je njegov otac bio stranac nepoznatog porijekla. Ime Bandaršahovog oca je Daw'u al-Bayt, ime koje nosi prvi dio romana. Inače, zanimljivo bi ovdje bilo spomenuti i ovo: „Prije devetnaestog stoljeća, robovlasništvo je bila privilegija plemstva Fur i Fundž koje će kasnije postati moderni Sudan, kako piše Ahmad Sikainga u svojoj poznatoj historiji *Robovi u radnike: emancipacija i rad u kolonijalnom Sudanu*. Upotreba robova nije postala raširena sve do tursko-egipatskog razdoblja. Značajno za ovo čitanje Bandaršaha je da povećanje upotrebe robova za to vrijeme bilo je u vojsci: Muhamed Ali, suveren Egipta je koristio sudanske robovske vojnike u Sudanu kao zamjenu za egipatske i turske trupe, među kojima je vladao visok stepen dezerterstva i smrti. Vjerovatno je da u Daw al Baytu vidimo jednog od ovih dezertera s obzirom da njegova turska uniforma seže iz tog razdoblja, kada je sudanski ropski rad ne samo podupirao vladajuću vojsku, već i bio dominantan izvor

⁹⁶ Sofia Samatar, *Nonstandard space: Tayeb Salih, Fantasy, and World Literature*, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (African Languages and Literature) at the University of Wisconsin, Madison, 2013., str. 129.

⁹⁷ Ibid., str. 129.

poljoprivrednog rada u Sudanu Daw al Bayt u tom smislu predstavlja ne samo kulturnu hibridizaciju već i modernu kolonijalnu ostavštinu koja će direktno izroditi Bandaršaha.“⁹⁸

Naslov drugog dijela nosi naziv *Maryud*, ime Bandaršahovog unuka. Oba dijela uokviruju tekst unutar Bandaršahove genealogije. Glavni junak, Mehajmid, vraća se u svoje rodno selo Wad Hamid, kako bi otkrio da je njegovog prijatelja Mahdžuba, nekada šefa seoske zadruge, svrgnuo njegov rođak.

„Nova generacija ostavlja svoje starješine „mrtvima“: na prvi pogled prilično banalna pojava, bolna za one na gubitničkoj strani, ali dovoljno prirodna. Pa ipak, u srcu Daw' Al-Bayta leži najprirodnije ubistvo, događaj toliko grozan, da je prekriven velom aluzivnog jezika. Ova „katastrofa“ spominje se u drugom poglavlju, ali njeni detalji nisu otkriveni sve do sedmog poglavlja, pa čak ni tada nisu činjenice iznijete gnomskim jezikom basne, tako da je lako propustiti stvarnu smrt koja se dogodila u selu.“⁹⁹

⁹⁸ Sofia Samatar, *Nonstandard space: Tayeb Salih, Fantasy, and World Literature*, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (African Languages and Literature) at the University of Wisconsin, Madison, 2013., str. 141.

⁹⁹ Ibid., 142.

2.3.1. Portret kolonijalnog tlačitelja

Iako se u ovom romanu autor ne bavi direktno mehanizmima vlasti, kroz nekoliko pasaža je opisao istu kroz djelovanje domaćih vlastodržaca, praveći poređenje u odnosu prema ljudima sa „pravim“ kolonijalnim vlastodršcima. Tako u sledećem dijelu opisuje odnos prethodne i sadašnje vlasti:

„Mehajmid će mu onda reći: „Za godinu, za dve ili pet, doći će nova vlast, koja možda neće biti religiozna. Možda će čak biti ateisti. Tada će te penzionisati bilo da se moliš Bogu kod kuće ili u džamiji! Vad el Ravasi će zaprepašćeno upitati: „Pod kojom optužbom to?“ A Mehajmid će odgovoriti: „Pod optužbom za zaveru s prethodnom vlašću.“¹⁰⁰

Pitanje istine između ambicije i njenog istinskog značenja, preostaje samo njenim istinskim tragaocima koji znaju da su na tom putu jako usamljeni:

„-Pravo kažeš, Mahdžub je trebalo da produži tim putem. Mahdžub je ambiciozan. On želi vlast, dok ja želim istinu. A to je velika razlika, između traganja za vlašću i traganja za istinom.“¹⁰¹

Mehajmid će na to:

„(...) Kad sam postao gospodin, želelo sam da budem lekar, a umesto toga postao sam nastavnik. U Ministarstvu prosvete tražio sam da me nameste da predajem u Meroviju, ali me oni poslaše u Kartum. Dođem u Kartum, kažem da bih želeo da predajem u muškoj školi, oni mi daju da radim u ženskoj. Dođem u žensku školu, kažem da želim da predajem istoriju, oni kažu ne, predavaćeš geografiju. Kad sam dobio geografiju, kažem da želim da predajem geografiju Afrike, oni mi dadoše Evropu! I sve tako i stalno tako. (...) I šta su oni tebi rekli, Mehajmide? – upita Vad el Ravasi. –Priča se da su domaći gospodari teški, Bog ti pomogao! Englez bi ti, dok je bilo njihovo, pokazao vrata i rekao „Napolje ideš ti!“, a ovi novi, domaći, samo te šutnu nogom u dupe!“¹⁰²

¹⁰⁰ Tajib Salih, *Bandaršah*, s arapskog preveo i priredio: Srpko Leštarić, Gral Clio, Beograd, 2019., str. 47.

¹⁰¹ Ibid., str. 82

¹⁰² Ibid., str. 83-84.

„Bilo je tu još nešto, nešto što samo vlast urezuje u lica ljudi koji njome raspolažu – mešavina smelosti i straha, velikodušnosti i pohlepe, pronicljivosti i uzdržanosti, iskrenosti i laži. Kao da stojiš pred glumcem koji upravo igra svoju ulogu, ti znaš da to što se zbiva pred tvojim očima nije istina ali možeš jedino da se predaš iluziji. Turejfi je bio savršeno svestan prirode uloge koju je igrao.“¹⁰³

U sledećem pasazu autor nam saopštava profil ljudi koji su držali selo pod svojim uticajem: „Mahdžub i družina su mislili da imaju od Boga dato pravo da drže vlast. Zaboravili su da se selo promenilo. Dogodile su se mnoge stvari. Vad Hamid nije više onaj Vad Hamid od prije trideset godina. Pojavile su se nove generacije i novi zahtevi.“¹⁰⁴

2.3.2. Izbjeljivanje vlastitog identiteta

Na osnovu sledećeg citata možemo jasno vidjeti kakav „identitet“ je počeo da vlada ljudima. Naime, kako kaže Fanon: „problem kolonizacije na taj način sadrži ne samo ukrštanje objektivnih i istorijskih uslova već i stav čoveka u odnosu na te uslove.“¹⁰⁵ Autor ne ukazuje direktno šta je to što je dovelo do toga da ljudi izgube „prihvatanje“, ali nas ostavlja da slutimo. „Said dodade na to da je Mahdžub bio vođa u Vad Hamidu jer je bio sposoban i jer ga je selo prihvatilo. Ta reč, prihvatanje, imala je ogromnu važnost za Mahdžuba i njegovu družinu. Govorili su da je taj i taj prihvatljiv, i da se taj i taj može prihvatiti, što je, u njihovim očima, bila najveća pohvala. A onda su, sasvim iznenada, kako se pokazalo, shvatili da ta reč više nema nikakvog značenja i da je zagonetna stvar, koja goni sina da sluša svog oca, ženu da sluša muža, podanika da sluša vlast i mlade da slušaju starije, nestala. Kao da su se seljani odjednom probudili iz kakvog drevnog sna, ili da su se predali nekom novom snu. Ljudi su počeli gledati na stvari novim očima, u kojima je bilo svakojakih osećanja, ali koja nisu uključivala prihvatanje.“¹⁰⁶

¹⁰³ Tajib Salih, *Bandaršah*, s arapskog preveo i priredio: Srpko Leštarić, Gral Clio, Beograd, 2019., str. 86

¹⁰⁴ Ibid., str. 87.

¹⁰⁵ Franc Fanon, *Crna koža bele maske*, prevela s francuskog: Olja Petronić, Mediteran publishing, Novi Sad, 2015., str.84.

¹⁰⁶ Tajib Salih, *Bandaršah*, s arapskog preveo i priredio: Srpko Leštarić, Gral Clio, Beograd, 2019., str. 49.

2.3.3. Podvojena narav koloniziranog

Primjer koji ćemo navesti, prema našem nađenju, možda i najbolje svjedoči do kojeg stepena kolonizacija može da dehumanizuje čovjeka i u njemu prouzrokuje krizu identiteta. Naime, u ovoj epizodi mještani sela upoznaju jednog turskog vojnika koji se iznenada pojavljuje iz vode i koji sprva kod prisutnih izaziva ogroman strah. Kada se povede razgovor o tome ko je i šta je, dobijamo sledeću situaciju:

„ – Kako se zoveš?

Stranac je dugo ćutao i mislio, oborene glave. Mi se stadosmo zgledati među sobom, jer odgovor na to pitanje ne traži da se razmišlja. Posle nekog vremena on odgovori: - Ne znam.

Stric Mahmud sav zaprepašćen, a i mi smo svi bili zaprepašćeni, upita ga: - Ima li čoveka da nema imena? - Ja sam svakako imao neko ime – reče čovek. – Behlul, Bahdur. Šah. Han, Mirza, Mirhan – ne znam. Ja pomislih u sebi da su to sve imena džinska, koja Bog nije posvetio, pa ga upitah:

- A jesi li musliman, hrišćanin ili jevrejske vjere?

On se ponovo dugo mislio, najzad reče: - Sigurno sam bio neke vere. Ne znam.

Abdel Halik vad Hamad, koji je uvek bio najveća prznica među nama, srdito ga upita: - O ljudi moji! Pa zar ima čoveka da nema vere? Mogao bi tako biti poklonik vatre, ili obožavalac krave, ili pepela. Reci nam šta si!¹⁰⁷

Kao što smo mogli i vidjeti iz navedenog citata, pitanje identiteta je, na neki način, poslednja linija odbrane svakog čovjeka, gdje nam autor sugerije da ipak nekome moramo „pripadati“ na ovaj ili onaj način.

¹⁰⁷ Tajib Salih, *Bandaršah*, s arapskog preveo i priredio: Srpkio Leštarić, Gral Clio, Beograd, 2019., str. 98-99.

3. ZAKLJUČAK

Kolonizacija kao povijesni fenomen toliko je prodrla u kulturu i svijest gotovo cijeloga svijeta, zbog koje i dan-danas osjećamo posljedice rasnih i etničkih stereotipa i predrasuda. Oni su dio mita o Drugom koji je nastao usljed evropske kolonijalne ekspanzije, koja je sebi podredila čak i naučni diskurs, i koji je u potpunosti stao uz ideologiju o evropskoj superiornosti. Kolonizatori i glasnogovornici kolonijalizma smatrali su koloniziranog inferiornim, ne samo u kulturološkom i civilizacijsko pogledu, već i u genetskom. Tome je zasigurno u mnogome doprinijela teorija socijalnog darvinizma koja se temeljila na ideji da čovječanstvo evoluiru u tom smjeru da opstaju samo najsposobniji. Nije iznenađujuće, što su u jednom trenutku, kolonizirani počeli sebe da posmatraju iz vizure kolonijalnog diskursa, da se na neki način samoodređuju kao kolonizirani, i da svoju tradiciju i kulturu prihvataju i promišljaju kao drugorazrednu. Moglo bi se kazati da im je to dodatno zamrsilo i zakomplikovalo položaj.

No, međutim, postkolonijalni diskurs pojavio se kako bi pokušao načiniti otklon od ovakih viđenja, i zašto ne reći, osjećanja, kako bi doveo u pitanje osnovne ideje koje je uspostavljao kolonijalni narativ i, najzad, preispitao one ideje što su oblikovale evropsko imperijalno viđenje svijeta i čovjeka. Kao što smo ranije istakli, postkolonijalna teorija poslužila se pojmovnim okvirima i oruđima poststrukturalističke i dekonstruktivističke teorije koje su pokušale da razobličie naslijeđene ideje o određenju čovječanstva, o njegovim kulturnim, ekonomskim i društvenim ograničenjima. Ove su teorije zaslužne za reaktualizovanje aristotelovskih i dekartovskih binarnih opozicija, naročito blagodareći Deridinom pregnuću u oblasti dekonstruktivističke analize istih, a sve kako bi se pokazala neodrživost strogih i neuzdrmljivih kategorizacija i definicija. S obzirom na to da je kolonijalni diskurs bio sklon da posmatra svijet u sistemu binarnih opozicija: napredni-primitivni, razvijeni-nerazvijeni, civilizirani-varvari, zreli-nezreli, postkolonijalna teorija imala je za cilj da ukaže na svekoliku opasnost evrocentričnog viđenja svijeta i nužnosti da se isto dovede u pitanje, prije svega u akademskim krugovima zapadnog društva (gdje je, uostalom, uglavnom i uspostavljeno).

Književnost je u koloniziranom društvu bila u vrlo teškom položaju, budući pod direktnom kontrolom imperijalne vlasti. Pod takvim (ne)uslovima bilo je mukotrpno, odnosno nemoguće izraziti drukčije perspektive potlačenog, koloniziranog subjekta. Izazov koji je postavljen pred postkolonijalnu književnost velik je i ozbiljan, jer podrazumijeva da se raskrči put na čijem su svakom pedlju ograničenja koja su kolonijalnom subjektu nametnuta od imperijalnog jezika. Takođe, neophodno je posve drugačije odnošenje spram jezika, izumijevanje novih jezičkih formi koje bi mogle da iskažu osjećanja otuđenosti, marginalizovanosti, različitosti i isključenosti. Prije svega riječju kako bi autentično prenijela cjelovito kolonijalno iskustvo. Postojanje i razvoj postkolonijalne književnosti i, uopšte, narativa, nemjerljivo su doprinijeli razumijevanju pojma i ideje identiteta čovjeka koji pokušava da pronađe svoje mjesto u svijetu, ali i različitosti u odnosu na ostale. Kao što smo rekli, pojam *drugosti* od ključnog je značaja u postkolonijalnoj kritici i narativu, naročito kad je riječ o razmatranju ličnog i kolektivnog identiteta. Drugost je realna, drugost je značajna za nas same i za ono što mi jesmo. Razlika u odnosu na drugog nužna je za definisanje vlastitoga identiteta, dok se ambivalentan odnos spram drugosti krije u strahu od nepoznatoga.

Književnost al-Ṭayyiba Šāliḥa, sa svim svojim elementima karakterističnim za postkolonijalni narativ i teoriju, donijela nam je bolji uvid u perspektivu Drugog i Drugačijeg, te izoštreniju sliku na relaciji prvi-drugi, mi-oni, centar-margina. Salihovi romani koje smo proučavali u ovom radu izlili su dodatnu svjetlost na razumijevanje identiteta, na osjećaj njegove ugroženosti, na krizu identiteta koja se razrješava tako što se junak vrati korijenima, tradicionalnoj kulturi ili identitetu, ali i na razumijevanje različitosti i na mogućnost izbora i negacije. Jer identitet se ne izražava samo kroz ono što jeste, nego i kroz ono što nije. Najupečatljiviji roman iz trilogije razmatrane u ovom radu svakako je *Sezona seobe na sjever* koji je po svojoj formi i sadržini najkompatibilniji sa zadatom temom, prvenstveno zato što se sâmo djelo odlikuje intertekstualnošću i komunikacijom sa djelima iz zapadnocivilizacijskog kruga, čime se, po svoj prilici, dodatno naglašava značaj višestrukih odnosa s drugim identitetima za konstruisanje vlastitoga. U prozi al-Ṭayyiba Šāliḥa prepliću se stvarnost i fikcija, pri čemu autor kombinovanjem tih elemenata uspijeva da poveže nespojivo, ili bolje rečeno uspješno producira „magijski realizam“ koji donosi jednu sasvim novu dimenziju gledanja na svijet. Upravo i u tome leži snaga njegovog izraza. A zasigurno i vanvremenost njegovoga djela koje je odavno dotaklo vrhove književnoga neba.

الملخص

سردية ما بعد الاستعمار في روايات الطيب صالح

قدم الطيب صالح مساهمة كبيرة في نقد ما بعد الاستعمار وأهميته ونطاقه. في هذه البحث أحلاً سردية ما بعد الاستعمار في رواياته: "عرس الزين"، "موسم الهجرة إلى الشمال" و"بندرشه". تم اختيار هذا الموضوع في المقام الأول رغبة أن أعرض نظرية السرمد ما بعد الاستعماري في الأعمال التي لم تنشأ في إطار الرعاية الأدبية الأوروبية، من أجل إعطاء "نظرة داخلية"، أي من منظور الآخر.

الهدف الرئيسي من البحث هو إظهار السمات الأساسية للرواية ما بعد الاستعمارية في الروايات المذكورة، ومساهمة صالح في الإضاءة الإضافية للون ما بعد الاستعماري للرواية العربية المعاصرة ككل. سوف أتفحص هذه الروايات من خلال النماذج التفسيرية التالية: صورة للظالم الاستعماري، وتبييض هوية المرء، والطبيعة السيئة للمستعمر، والاستعمار المزدوج للمرأة. أجد هذه النماذج التفسيرية لنظرية ما بعد الاستعمار أكثر وضوحاً في الأعمال الروائية للطيب صالح، أقدم شرحاً عميقاً لفهم الآخر والآخرانية.

Summary

POSTCOLONIAL NARRATIVE IN THE NOVELS OF TAYYIB SALEH

Summary: Tayeb Salih has made a significant contribution to postcolonial criticism, its significance and reach. In this paper I examine the postcolonial narrative in his novels: *The Wedding of Zein*, *Season of migration to the North* and *Bandarshah*. This topic was chosen primarily because I want to show the theory of postcolonial narrative in works that did not originate within the European literary auspice, in order to give an "inside look", i.e. from perspective of the Other. The main goal of research is to show the basic features of postcolonial narrative in fore mentioned novels, and Salih's contribution to additional illumination of postcolonial color to the contemporary Arabic novel as a whole. I will examine these novels through the following interpretative models: a portrait of colonial oppressor, a whitening of one's own identity, the asunder nature of the colonized, and the double colonization of women. I find these interpretative models of postcolonial theory to be most visible in the overall oeuvre of Tayeb Salih's novels, and also give us profound insight into the Other and the Otherness.

Keywords: postcolonial theory, postcolonial narrative, Other/Otherness, colonized, identity, oppressor

4. IZVORI

- Salih, al-Tayyib, *Zejnova svadba*, preveo s arapskog i priredio: Srpko Leštarić, Gral Clio, Beograd, 2016.
- Salih, al-Tayyib, *Sezona seobe na sever*, preveo s arapskog i priredio: Srpko Leštarić, Gral Clio, Beograd, 2018.
- Salih, al-Tayyib, *Bandaršah*, preveo s arapskog i priredio: Srpko Leštarić, Gral Clio, Beograd, 2019.

5. LITERATURA

1. Damjanović, Žana, *Uloga postkolonijalne misli u redefiniranju zapadne vizije svijeta*, Znakovi vremena, Sarajevo, 2015.
2. Said, Edvard, *Orijentalizam, zapadnjačke predodžbe o orijentu*, s engleskog preveo: Rešid Hafizović, Svjetlost, Sarajevo, 1999.
3. Katnić-Bakaršić, Marina, grupa autora: *Suvremena tumačenja književnosti i književnokritičko naslijeđe XX vijeka, U potrazi za tajnom pripovjednog teksta: naratologija*, Sarajevo Publishing, 2006.
4. *Književne teorije XX veka*, Službeni glasnik, 2009, www.slglasnik.com, s poljskog prevela: Ivana Đokić
5. Gilbert, Helen, and Tompkins, Joanne, *Post-colonial drama, Theory, practice, politics*, Routledge, London and New York, 1996.
6. Suleiman, Yassir, and Muhawi, Ibrahim, *Literature and nation in the Middle East*, Eddinburgh, University press, 2006.
7. Al-Musawi, Muhsin Jasim, *The Postcolonial arabic novel: Debating ambivalence*, Brill, Leiden-Boston, 2003.
8. Spivak, Gayatri Chakravorty, *Kritika postkolonijalnog uma*, Beogradski krug, Beograd, 2003.
9. Spivak, Gayatri Chakravorty, *Mogu li podređeni da govore*, s engleskog prevele: Nataša Karanfilović, Arijana Luburić-Cvijanović, *Illuminacije*, Zagreb, vol. 56, br. 468.

10. Fanon, Franc, *Crna koža, bele maske*, Mediterran Publishing, Novi Sad, 2015.
11. Smajlović, Ahmed, *Filozofija orijentalistike i njen utjecaj na savremenu arapsku književnost*, preveo: dr Mehmed Kico, Sarajevo, 2012.
12. Asad, Muhamed, *Principi islamske države i vlasti*, preveo: Dr Džemaludin Latić, Topograf Velika Gorica, Zagreb, 2004.
13. Mujkić, Asim, *Ogledi iz savremene filozofije*, Udruženje za političke nauke u Bosni i Hercegovini, Sarajevo, 2013.
14. Muhić, Ferid, *Islamski identitet Evrope*, Centar za napredne studije, Sarajevo, 2014.
15. Fuko-Čomski, *O ljudskoj prirodi: Pravda protiv moći, Čomski – Fuko*, preveo s engleskog: Slobodan Damjanović, Dereta, Beograd, 2017.
16. Damjanović, Žana, *Književno-kulturološki koncept lika žene u postkolonijalnoj književnosti*, doktorska disertacija, Univerzitet u Novom Sadu, 2016.
17. Noris, Kristofer, *Dekonstrukcija, kraj metafizike i novo mišljenje – od Ničea do Deride*, prevela: Jasmina Milićević, Nolit, Beograd, 1990.
18. Fuko, Mišel, Batler, Džudit, *Šta je kritika*, priredili: Adriana Zaharijević, Predrag Krstić, Institut za filozofiju i društvenu teoriju, Beograd, 2018.
19. Khalel, Mohammad, Tayyib Saleh's Novel: *'Urs al-Zein/ The Wedding of Zein: The Wedding of Compromise between Traditionalism and Modernism*, 2011.
20. Samatar, Sofia, *Nonstandard space: Tayeb Salih, Fantasy, and World Literature*, A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (African Languages and Literature) at the University of Wisconsin, Madison, 2013.

