

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

**Fenomen hibridnog identiteta i drugosti u romanima Saida al-
Hatibija**

(Završni magistarski rad)

Mentor:

prof.dr. Mirza Sarajkić

Kandidatkinja:

Nejra Memedi

Sarajevo, septembar 2022.

SADRŽAJ

UVOD.....	3
KONTEKSTUALIZACIJA HATIBIJEVOG NARATIVA.....	5
KONCEPT DRUGOSTI U POSTKOLONIJALNOJ KRITICI.....	7
HIBRIDNOST KAO KONTRAPUNKT UNIFORMNE DRUGOSTI.....	9
ANALIZA KORPUSA.....	12
SARAJEVSKI OGRJEV.....	12
BOSNA: PROSTOR DRUGOSTI.....	13
ALŽIR KAO ESENCIJALNA DRUGOST.....	19
ČETRDESET GODINA U IŠČEKIVANJU IZABEL.....	28
ZAPADNJAK KAO DRUGI.....	28
ZAKLJUČAK.....	35
المخلص.....	37
IZVORI.....	38
LITERATURA.....	38
INTERNET.....	39

UVOD

Stupanjem dvije velike kolonijalističke sile, Francuske i Velike Britanije, u kontakt sa arapskim zemljama, došlo je do ukrštanja ove dvije civilizacije. Budući da se radi o binarnim opozicijama, Zapada s jedne strane, te Istoka s druge strane, između ova dva pojma je došlo do uspostavljanja hijerarhijskog odnosa. Riječ je jasnoj o dominaciji Zapada nad Istokom, a takva podjela uloga je uslovljena nizom stereotipa koje Zapad formira o suprotnoj strani.

Iako se kolonijalizam zvanično završio nakon Drugog svjetskog rata, bivše kolonije su nastavile živjeti u posljedicama postkolonijalnog doba. Ovakva pojava se oslikala i u književnosti u okviru postkolonijalne teorije koja „u središtu svog interesa ima odnos kolonijalnog i postkolonijalnog u vrlo širokoj perspektivi – proučavajući ga s povijesne, političke, ekonomske, estetske i etičke strane.“¹

Predmet istraživanja postkolonijalnog diskursa je proučavanje bivših kolonijalnih subjekata, njihove reakcije na kolonijalizam, te posljedica koje je ostavila dekolonizacija.

Naš cilj je da kroz ovaj rad ispitamo na koji način su prikazana dva važna fenomena koja se javljaju unutar postkolonijalne kritike (drugost i hibridni identitet) u romanima alžirskog autora Sa'īd Ḥaṭībīja. Radi se o romanima *Arba 'ūna 'ām fī intizār İzābīl* (*Četrdeset godina u iščekivanju Izabel*), objavljenog 2016. godine, i *Ḥaṭab Sarāyīfū* (*Sarajevski ogrjev*), objavljenog 2018. godine. Kako ovi romani nisu prevedeni na bosanski jezik, ponudili smo naš prijevod.

Kao teorijsko polazište su nam poslužili stavovi važnih imena orijentalističkog diskursa, poput Edwarda Saida, Homi K. Bhabhe, te Frantza Fanona. Oni su u svojim radovima pažnju usmjerili ka položaju Orijenta i orijentalnog čovjeka unutar postkolonijalne kritike, razvoju teorije Drugosti i odnosa između binarnih opozicija Mi/Drugi, Orijent/Okcident, te definiranju transkulturalnih obrazaca u okviru Trećeg svijeta.

Globalizacija nije samo transformisala ideal homogene nacionalne kulture u granicama nacionalnih država, već je utjecala i na pojam migracija, medija, građanstva, i pripadanja.² Uzmemo li u obzir da kolonizator za sobom ostavlja elemente koji su vezani za njegov način života, promišljanja, vjeru, kulturu i jezik, shvatit ćemo da se kolonizirane zemlje ne oslobađaju utjecaja kolonizatora njegovim odlaskom sa osvojene teritorije. Upravo to potvrđuje Fanonovu tvrdnju da nijedan čovjek nije

¹ Zvonimir Glavaš, „Razgradnja orijenta – razvoj i temeljni koncept postkolonijalne teorije“, *Essehist*, vol. 4, br. 4, 2012, str. 75.

² Zala Volčić, „Media, Identities, and Immigrants: Arab Satellite Television in Italy“, *Medijska istraživanja*, god. 12, br. 2, 2006, str. 64.

isti nakon dekolonizacije. Homi K. Bhabha smatra da se „cijepanje“ identiteta kolonijalnog subjekta nastavlja i nakon dekolonizacije, postajući dio postkolonijalnog iskustva.³

Kod Sa'īda Ḥaṭībīja, likovi u narativu se javljaju kao nositelji određenih osobina, međutim, to nam ne pomaže samo u karakterizaciji njih kao pojedinaca, već, puno češće, njih kao predstavnika kulturnog i civilizacijskog kruga kojem pripadaju. Stvaranje orijentalističkog narativa se, dakle, odvija po ustaljenom obrascu, te se Istoku pripisuju zaostalost, neciviliziranost, primitivnost, dok je Zapad moderan, razvijen, civiliziran, a samim tim i superioran.

Stoga, naš rad nema za cilj da prikaže kolonijalizam samo kao širenje granica evropskih sila nauštrb Orijenta, niti su naše primarno interesovanje ekonomske posljedice sa kojim su se suočile bivše kolonije, već ga radije posmatramo u okviru kulturnih i društvenih utjecaja koje je izvršio na inferiornu civilizaciju.

³ Vidi: Rowena A. Azada-Palacios, „Hybridity and national identity in post-colonial schools“, *Educational Philosophy and Theory*, vol.54, no.9, 2022, str. 1434.

KONTEKSTUALIZACIJA HATIBIJEVOG NARATIVA

Radnja romana u fokusu odvija se u Alžiru, koji je predstavljao jednu od značajnih francuskih kolonija, te nam je za meritorno tumačenje važno da sažeto predstavimo njihov historijski kontekst.

Prema Ania Loomba, kolonijalizam se definira kao pokoravanje i kontroliranje nečije zemlje i dobara.⁴ Iako postoje sličnosti između termina kolonijalizam i imperijalizam, Loomba smatra da ta dva pojma ne treba miješati, te ističe dvije osnovne razlike među njima. Prije svega, budući da se odnosi na globalni sistem, imperijalizam predstavlja kao najviši stepen kolonijalizma, a kao drugu razliku navodi da imperijalizam može funkcionisati bez formalnih kolonija (Sjedinjene Američke Države danas), dok kod kolonijalizma to nije moguće.⁵

Kolonijalizam nije bio jednako prisutan svugdje u svijetu, ali Loomba ističe da je stvaranje nove zajednice podrazumijevalo rušenje ili mijenjanje stare, te da je odnos između domicilnog stanovništva i osvajača uvijek bio složen.⁶

Kada je riječ o francuskoj okupaciji Alžira, ona predstavlja jednu od najdužih okupacija u modernom dobu, budući da je trajala više od 132 godine. Francuska je bila potaknuta da napadne Alžir zbog nekoliko razloga. Ona je planirala prisvajanje njegove teritorije još od 1792. godine, odnosno, trenutka kada se Španija povukla iz Al-Marsā Al-Kabīra u Oranu. Francuzi su imali veliku želju da trguju i upravljaju tim prostorom kako bi na sjeveru Afrike ostvarili dominaciju koja je do tada pripadala Španiji. Osim toga, ovaj prostor je obilovao prirodnim bogatstvima, te je predstavljao važnu stratešku poziciju u vojnom smislu, budući da je francuska vojska konstantno pokušavala ojačati svoju flotu i okončati englesku premoć na prostoru Sredozemnog mora.⁷

Možemo reći da je ključnu ulogu u historiji alžirskog naroda imala bitka kod Navarina, koja se odigrala između osmanskih snaga, zajedno sa Alžirom i Egiptom na jednoj strani, te francuskih, britanskih i ruskih snaga na drugoj strani. U toj bici Osmanlije su doživjele poraz, te je Francuska iskoristila propadanje alžirske pomorske flote. Razloga za francuski interes prema Alžiru je bilo više, a kao najvažniji se navodi njegov položaj na Sredozemnom moru, te prirodna bogatstva ove zemlje.

Francuska je kao razlog okupacije uzela incident iz 1827. godine, kada je Hussein Dey, tadašnji vladar Alžira, udario francuskog konzula lepezom, budući da je odbijao dati odgovore na postavljena

⁴ Ania Loomba, *Colonialism / Postcolonialism*, Routledge, London, 1998, str. 2.

⁵ Vidi: Ania Loomba, *Colonialism / Postcolonialism*, Routledge, London, 1998, str. 6 i 7.

⁶ Vidi: Ibid, str.4.

⁷ Vidi: 'Āli Muḥammad al-Šallābī, *Kifāh al-ša'b al-ġazā'irī dīdd al-iḥtilāl al-faransī wa sīrat al-'amīr 'Abd al-Qādir: Tārīḥ al-Ġazā'ir ilā ma qabla al-ḥarb al-'ālamīyya al-'ūlā*, Dār al-ma'rifa, Bayrūt, 2015, str. 272.

pitanja. Taj događaj je francuska vlada smatrala velikom uvredom, te je uvela trogodišnju opsadu Alžira. Okupacija je počela napadom Pariza na luku Toulon, a 5.jula je Hussein Dey predao svoj grad francuskim snagama.

Još od početka Francuska je protiv Alžira vodila borbu na polju kulture, budući da su kao jedan od osnovnih ciljeva postavili uništavanje alžirske kulture i identiteta, potom nametanje francuskog jezika u školama i univerzitetima, te mijenjanje arapskih naziva gradova, ulica i znamenitosti u francuske nazive. Osim toga, od Alžira su nastojali napraviti kolijevku kršćanstva, te su izdavali niz dekreta, među kojim je i dekret iz 1904. godine kojim se zabranjuje otvaranje škola Kur'ana, te dekret iz 1938. kojim se arapski jezik proglašava stranim jezikom, te se zabranjuje njegova upotreba. Većina džamija je pretvorena u crkve, vakufi su zaplijenjeni i dati na raspolaganje misionarima koji su imali za zadatak da šire kršćanstvo među Alžircima.

Alžirci su od prvih dana pružali otpor kolonizatorima u vidu brojnih revolucija, od kojih je prvu predvodio 'Abd al-Qādir Ibn Muḥyī al-Dīn 1832. godine, ali je 1847. godine pao u ruke francuske vojske. Ovu revoluciju je pratilo još niz pokreta do kraja 19.stoljeća koji su uzdrmavali snagu okupatora.

U takvoj situaciji važna stvar je bila jačanje nacionalne i kulturne svijesti. Jedna od važnih figura u tom pogledu je 'Abd al-Ḥamīd Ibn Bādīs, koji je oživio ideju o domovini Alžiru, nakon što su mnogi mislili ga da je Francuska u potpunosti uspjela prisvojiti. Svoje ideje je širio putem novina *al-Muntaqid* i *al-Šahāb*, a 1936. je pozvao na održavanje Islamske konferencije u Alžiru, gdje je zagovarao ujedinjenje alžirskog naroda protiv spajanja sa Francuskom.

Alžirski oslobodilački rat je započeo 1.novembra 1954. godine. Alžirci su uspjeli okupiti ljude iz različitih slojeva kako bi učestvovali u ratu protiv kolonizatora. Nakon pregovora u Evianu u Francuskoj između francuske vlade i Oslobodilačke vojske, 3. jula 1962. godine je potpisan Dekret o nezavisnosti Alžira. Peti juli je proglašen Danom nezavisnosti, kada je nakon više od 132 godine okončana francuska okupacija Alžira.⁸

⁸ Činjenice su navedene na osnovu članka: Mağd Abū Rayyā, „Al-Iḥtilāl al-Faransiyy li al-Ġazā'ir: al-Ḥarb al-Akṭar Bišā'ah Intālaqat bi ḥuġġat šaf'i Al-Dāy Ḥusayn li qunṣul Bārīs.. Muqāwamah istamarrat 132 'ām“, dostupno na:<https://arabicpost.net/%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D8%A9/2020/07/05/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AD%D8%AA%D9%84%D8%A7%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B1%D9%86%D8%B3%D9%8A-%D9%84%D9%84%D8%AC%D8%B2%D8%A7%D8%A6%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%83%D8%AB/>(zadnja posjeta: 25.9.2022.)

KONCEPT DRUGOSTI U POSTKOLONIJALNOJ KRITICI

Edward Said je u svom kapitalnom djelu *Orijentalizam* potanko proučavao postkolonijalni koncept drugosti. Općenito, cilj njegove studije je bio da prikaže kakve su predodžbe Evropa i Amerika konstruirale o Orijentalcima. Posmatrajući i praveći kontrast između sebe i Istoka, Evropa je uspjela da se definiše i odredi naspram Drugog. Opisujući „Orijent” kao zapadnjački kulturni konstrukt, Said je tvrdio da je to projekcija onih aspekata Zapada, koje Zapadnjaci ne žele da priznaju u sebi, poput okrutnosti, senzualnosti i td.⁹

Said je vjerovao da su sve neevropske zemlje prikazane kao egzotične, misteriozne i haotične. One su videne kao manje razvijene i ne toliko važne, što je dovelo do pojavljivanja pojma Drugosti u okviru postkolonijalne kritike. Ovaj termin se koristi kako bi opisao ostatak svijeta, odnosno, sve što ne ulazi u okvir Evropljana, kao jednu homogenu masu koju karakterišu ružne osobine. Drugost u postkolonijalnoj kritici referira na kolonijalizirane narode koji su marginalizirani od strane imperijalnog i identificirani po njihovoj različitosti od centra. Bilo koje područje koje ne ulazi u okvir evropskog tla se smatra inferiornim, opasnim i manje vrijednim. Međutim, u poimanju Drugog je uočljiva i podvojenost, budući da se se on čas smatra divljim, štetnim i misterioznim, a čas neopasnim.

Slika koju Zapadnjak formira o Drugom jeste upravo ono što pravi duboki jaz između ove dvije binarne opozicije. Said smatra da je orijentalizam zarobio Orijent, budući da mu nije dao mogućnost da slobodno djeluje i rasuđuje. Istok je posmatran kao jedna nedefinisana i divlja masa koju je potrebno urediti. Upravo takvu misao Zapad uzima kao vodilju i opravdanje za svoje kolonijalističke težnje, objašnjavajući da je nasilno prisvajanje Orijenta potrebno kako bi to tlo prešlo iz neciviliziranog u civilizirano.

Ono od čega sve polazi je, rekli bismo, odnos moći između Orijenta i Okcidenta. Michel Foucault je smatrao da je jedna od najvažnijih institucija moći znanje, te se slobodno može tvrditi kako upravo ono predstavlja najjače oružje kojim je Zapad ostvario hegemoniju nad Istokom. Dakle, izgradnjom znanja o Orijentu, njegovo upravljanje postaje lakše za Zapad, te on na taj način Orijentalcu pripisuje opis inferiornog i podložnog upravljanju. Kako bi ojačao vlastiti identitet, Zapad je morao konstruisati Orijent kao Drugog.

Važna odlika orijentalističkog diskursa jeste i objektivizacija Orijenta i Orijentalca. Pod tim se podrazumijeva da se Orijentalcu dodjeljuje status objekta koji se može ispitati i razumjeti, a u osnovi

⁹ Nasrullah Mambrol, „Edward Said’s Orientalism“, dostupno na: <https://literariness.org/2016/04/08/edward-saids-orientalism/> (zadnja posjeta: 25.9.2022.)

takve tvrdnje leži pretpostavka da je Orijent u suštini monolitan, sa nepromjenjivom historijom, dok je Zapad dinamičan, sa aktivnom historijom.¹⁰

Pojmom Drugosti se bavio i Jacques Lacan u okviru psihoanalize. Prema njegovom mišljenju postoje dvije faze u čovjekovom samospoznavanju. Prva je ono što on naziva fazom ogledala psihoseksualnog razvoja (6-18 mjeseci), kada subjekat prvo razumije da je „drugačiji“ od majke, od koje se, prije ove faze, nije pravilno razlikovao. U tom slučaju drugost bilježi malim slovom. Tek u sljedećoj fazi, kada subjekat u potpunosti uđe u jezik i ono što Lacan naziva simboličkim poretkom, uspostavlja odnos između sebe i velikog Drugog (bilježi ga velikim slovom, a podrazumijeva cijeli sistem jezika i konvencija u kojem smo rođeni).¹¹

Sa druge strane Sartre uvodi dva pojma: *biće-po-sebi* i *biće-za-sebe*. Biće-po-sebi se ne postavlja kao drugačije od drugog bića i ne održava nikakav odnos sa drugim, dok biće-za-sebe sadrži dvojstvo jer predstavlja odnos subjekta sa sobom.¹² Prema Sartru, čovjeku je potreban drugi da bi u potpunosti shvatio sve strukture svoga bića, odnosno, *drugi je neophodan posrednik između mene i mene sama*.¹³

Možemo zaključiti da Istok i Zapad ne postoje jedan bez drugog. Čovjek, da bi konstruisao svoj identitet, mora uspostavljati složene odnose sa Drugim, odnosno, mora obrazovati svoj identitet naspram Drugog. Upravo zbog toga, Lacan Druge opisuje kao odraz, odnosno ogledalo u kojem posmatramo sebe.

Iako je Said postavio temelje orijentalizma, njegovo djelo je u kasnijem periodu naišlo na mnoge kritike, među kojim je i zamjerka da se orijentalizam previše koncentrisao na imperijalističke diskurse i njihovo pozicioniranje kolonijalnih ljudi, zanemarujući način na koji su ti ljudi primili, doprinijeli, osporili ili modificirali takve diskurse.¹⁴ Kritiku prema Saidovom shvatanju kolonijalnih odnosa izrazio je i Homi K. Bhabha, budući da je smatrao da se subjektivnost, u procesu samog svog formiranja, razvodnjava i hibridizuje, pa su identiteti kolonizatora kao i koloniziranog nestabilni, promjenjivi i fragmentarni – uhvaćeni u složeni reciprocitet, a kolonijalni subjekt ima različite načine subverzije i otpora kolonijalnoj dominaciji.¹⁵

¹⁰ Nasrullah Mambrol, „Edward Said’s Orientalism“, dostupno na: <https://literariness.org/2016/04/08/edward-saids-orientalism/> (zadnja posjeta: 25.9.2022.)

¹¹ Vidi: Nasrullah Mambrol, „The Other, The Big Other, and Othering“, dostupno na:

<https://literariness.org/2017/10/24/the-other-the-big-other-and-othering/> (zadnja posjeta: 25.9.2022.)

¹² Vidi: Bojana Gledić, *Hibridni identitet u romanima Grejama Svifta i Hanifa Kurejšija: doktorska disertacija*, Univerzitet u Beogradu Filološki fakultet, Beograd, 2018., str. 40.

¹³ Jean-Paul Sartre, *Biće i ništavilo: ogled iz fenomenološke ontologije (I)*, prev. M. Zurovac, Nolit, Beograd, 1983, str. 236.

¹⁴ Nasrullah Mambrol, „Edward Said’s Orientalism“, dostupno na: <https://literariness.org/2016/04/08/edward-saids-orientalism/> (zadnja posjeta: 25.9.2022.)

¹⁵ Ibid.

HIBRIDNOST KAO KONTRAPUNKT UNIFORMNE

DRUGOSTI

Kulturna raznolikost je oduvijek bila karakteristična za Evropu, ali porast migracija i komunikacija doveo je do različitih vrsta kulturnih i društvenih iskustava i formacija.¹⁶ Kao rezultat toga, izmijenjen nacionalni identitet bivše kolonije postaje jedna od središnjih tema u modernom diskursu.

Bhabha kao dvije osnovne karakteristike postkolonijalnog identiteta izdvaja liminalnost i cijepanje, te opisuje kako je kolonizatorsko postupanje prema kolonijalnom subjektu stvorilo želju unutar subjekta da bude drugačiji nego što jeste.¹⁷

Međutim, ubrzo prelazi sa pojma liminalnost, te uvodi hibridnost, za koju smatra da je bila neka vrsta otpora kolonijalnog subjekta pruženog u vrijeme kada je kolonizator pokušavao sprovesti svoju vlast nad njim, što nije uvijek rezultiralo poslušnošću kolonijalnog subjekta. U tim trenucima je kolonizirano stanovništvo prisvajalo određene aspekte iz kulture kolonizatora i transformiralo ih. Kolonizatori su nastojali kategorizirati kolonizirano stanovništvo, a formiranje hibridnih obrazaca je sprečavalo taj proces, budući da su nastajali novi kulturni oblici koji više nisu odgovarali opisima kolonizatora.¹⁸

Bhabhin koncept hibridnosti razvijen je iz teorije književnosti i kulture kojom on identificira da upravljačka tijela (kolonizator) prevode identitet koloniziranog (Drugog) u tandemu s esencijalističkim vjerovanjima. Međutim, ova akcija 'prevođenja' ne proizvodi nešto što je kolonizatoru ili koloniziranom poznato, već je suštinski novo.¹⁹

U koloniziranim zemljama se stoga gubi nacionalni identitet, one počinju primati elemente iz nadmoćne kulture, što dovodi do obrazovanja transkulturalnih formi na razmeđu te dvije binarne opozicije. Kod koloniziranih naroda se obrazuje osjećaj inferiornosti, budući da se njihova kultura, koja nije dovoljna uznapredovala, postavlja na marginu. Drugi se susreću lice u lice sa jezikom, običajima, načinom života, kulturom i vjerom kolonizatora, te uzimajući u obzir poziciju Zapada kao nadmoćnog, Orijentalci vremenom počinju apsorbirati elemente Okcidenta. Međutim, jedna od najznačajnijih

¹⁶ Zala Volčić, „Media, Identities, and Immigrants: Arab Satellite Television in Italy“, *Medijska istraživanja*, god. 12, br. 2, 2006, str. 64.

¹⁷ Rowena A. Azada-Palacios, „Hybridity and national identity in post-colonial schools“, *Educational Philosophy and Theory*, vol.54, no.9, 2022, str. 1434.

¹⁸ Vidi: Ibid, str. 1436.

¹⁹ UKessays, "Hybridity Concepts In Postcolonial Studies“, dostupno na: <https://www.ukessays.com/essays/cultural-studies/hybridity-concepts-in-postcolonial-studies-cultural-studies-essay.php?vref=1> (zadnja posjeta: 24.09.2022.)

postavki u postkolonijalnoj kritici jeste da se karakteristike Drugog postavljaju kao nepromjenjive, što znači da nikada nije moguća potpuna asimilacija Orijentalca u okcidentalno društvo.

S tim u vezi je i ambivalentnost, termin koji se prvi put pojavio u psihoanalizi objašnjavajući stanje kada se istovremeno osjeća naklonost prema dvije međusobno oprečne pojave. Young pod ovim pojmom podrazumijeva istovremenu privlačnost i odbojnost prema objektu, osobi ili radnji.²⁰ Iz perspektive postkolonijalnog diskursa, Homi K. Bhabha ovaj pojam vezuje za simultane osjećaje privlačnosti i odbojnosti koji vladaju između kolonizatora i koloniziranog. Stoga, možemo reći da koncept ambivalentnosti usložnjava odnos između kolonizatora i koloniziranog, jer ga udaljava od pretpostavke da je jednoličan, s obzirom na činjenicu da kolonijalni subjekat nikada nije potpuno otporan prema kolonizatoru, već istovremeno postaje i njegov saučesnik. Homi K. Bhabha objašnjava da je kolonijalni diskurs primoran da bude ambivalentan, budući da nikada zapravo ne želi da kolonijalni subjekti budu tačne replike kolonizatora²¹, jer bi na taj način kolonijalni subjekat stekao moć potrebnu da se odupre kolonizatoru.

U vezi sa ambivalentnošću, Homi K. Bhabha uvodi i termin mimikrija, koju definiše kao želja za reformisanim, prepoznatljivim Drugim, kao subjekta razlike koja je gotovo ista, ali ne sasvim. To će reći da je diskurs mimikrije konstruisan oko ambivalentnosti; da bi bila djelotvorna, mimikrija mora stalno proizvoditi svoje iskliznuće, svoj višak, svoju razliku.²² Budući da može predstavljati parodiju onoga što oponaša, on u mimikriji uočava i prijetnju, te ističe da ona proizilazi iz njene *dvostruke vizije koja otkrivanjem ambivalentnosti kolonijalnog diskursa narušava i njegov autoritet*.²³

Bhabha tvrdi da su svi kulturni iskazi i sistemi konstruisani u prostoru koji on naziva Treći prostor enuncijacije. Kulturni identitet se uvijek pojavljuje u ovom kontradiktornom i ambivalentnom prostoru, što za Bhabhu čini neodrživim zahtjeve za hijerarhijskom čistoćom kultura.²⁴ U Trećem prostoru se javlja otpor, kolonijalni subjekti žele promijeniti stvarnost i utjecati na nju, ali takvi pokušaji završavaju neuspjehom, budući da su nepremostive razlike između Orijenta i Okcidenta duboko ukorijenjene u zapadnjačka društva. Uprkos tvrdnjama kolonizatora da su čiste i nemiješane kulture superiornije u odnosu na one koje nastaju ukrštanjem elemenata iz različitih kultura, Bhabha posmatra hibridnost kao pozitivnu crtu postkolonijalnog diskursa.

²⁰ Nasrullah Mambrol, „Ambivalence in Post-colonialism“, dostupno na: <https://literariness.org/2017/09/27/ambivalence-in-post-colonialism/> (zadnja posjeta: 25.9.2022.)

²¹ Ibid.

²² Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London, 1994, str. 86.

²³ Ibid, str. 88.

²⁴ Nasrullah Mambrol, „Homi Bhabha’s Concept of Hybridity“, dostupno na: <https://literariness.org/2016/04/08/homi-bhabhas-concept-of-hybridity/> (zadnja posjeta: 25.9.2022.)

Glavni likovi u romanu reflektiraju hibridnost tako što pripadaju dvjema različitim kulturama, te na taj način oslikavaju transkulturalni identitet kao jedan od osnovnih fenomena unutar postkolonijalne kritike. Moć kolonizatora se ogleda u njegovoj sposobnosti da deformiše identitet jednog pojedinca ili čitavog naroda. Uprkos tome što su države stekle svoju nezavisnost, one su u postkolonijalnom dobu još uvijek u potrazi za nacionalnim identitetom. Pitanje deformisanog identiteta kod koloniziranog može ostati otvoreno još dugo vremena nakon dekolonizacije. Dakle, tema identiteta predstavlja jedno od modernih pitanja koja se tiču koloniziranih naroda.

Kroz lik Si Ahmeda u romanu *Sarajevski ogrjev*, upoznajemo se sa orijentalnim čovjekom koji u potpunosti odbacuje svoj alžirski identitet, ali se ipak ne može osloboditi arapskog obilježja. Više od dvije decenije boravka u Sloveniji su zamele trag gotovo svim karakteristikama koje ga stigmatiziraju kao Alžirca, međutim njegovo nastojanje da stekne zapadni identitet nije rezultiralo prihvatanjem od strane Okcidenta. Prema Bhabhi, teorija hibridnosti je prožeta mimikrijom i ambivalentnošću, te autor ilustriranjem ovakvog lika potvrđuje da postkolonijalizam dovodi do prožimanja elemenata različitih kultura u gotovo svim aspektima života jednog pojedinca. Ahmed je putem mimikrije usvajao okcidentalne crte, međutim, uzimajući u obzir da je orijentalna priroda nepromjenjiva, on je i dalje u očima Ivane *zli Arapin*. Dakle, orijentalistički diskurs stabilizuje Orijent i Orijentalce i njihovo imenovanje se vrši tako da se *stvari zovu tako i tako zato što im je to ime*.²⁵ Tako su za Si Ahmeda, kao predstavnika inferiorne kulture, već rezervisani negativni epiteti, te sve i da se njegovo ponašanje i način života ne uklapaju u postavljeni obrazac, Orijentalac je primoran prihvatiti i živjeti u skladu sa „istinama“ o slici Drugoga, koje se u orijentalističkom diskursu nameću od strane „zakona (nad-ja)“ kao nepromjenljive i stabilne.²⁶

²⁵ Munir Mujić, „Orijentalizam i nesvjesno“, *Pismo: Časopis za jezik i književnost*, god. 1, br. 1, Bosansko filološko društvo, Sarajevo, 2003, str. 251.

²⁶ Vidi: Ibid, str. 249.

ANALIZA KORPUSA

SARAJEVSKI OGRJEV

Teorijske osvrte koje smo ponudili u uvodnom dijelu razmatrat ćemo kroz prizmu Haġibijevih romana *Četrdeset godina u iščekivanju Izabel* i *Sarajevski ogrjev*.

U romanu *Sarajevski ogrjev* ulogu pripovjedača naizmjenično preuzimaju lik Ivane - djevojke koja je rođena i odrasla u Bosni, i Selima - mladića koji živi u Alžiru. Njihove sudbine se presijecaju u Ljubljani, gdje odlaze u potragu za boljim životom. Odnos ova dva lika se može posmatrati kao odnos binarnih opozicija. To je pojam koji se navodi u Orijentalizmu, gdje se Istok i Zapad prikazuju kao dvije oprečne strane, a koje, u isto vrijeme, ne mogu jedna bez druge. Drugim riječima, ideja o Orijentu, zapravo, predstavlja sredstvo koje pomaže Zapadu, budući da oni postoje samo onda kada dođu u binarnu opoziciju jedan sa drugim, odnosno, *podupiru jedan drugog i, u nekoj mjeri, odsijevaju se jedan u drugom*.²⁷ *Logika binarnih opozicija nije ništa doli mehanizam za proizvođenje pozicije drugoga, a samim time i vlastite*²⁸, jer dolazeći u blisku vezu sa Drugim, Zapad precizno određuje granice njegovog identiteta, ali simultano vrši i produkciju vizije samog sebe, što predstavlja krajnju opreku Orijenta.

²⁷ Edward W. Said, *Orijentalizam: zapadnjačke predodžbe o Orijentu*, s engleskog: Rešid Hafizović, Svjetlost, Sarajevo, 1999, str. 18.

²⁸ Munir Mujić, „Orijentalizam i nesvjesno“, *Pismo: Časopis za jezik i književnost*, god. 1, br. 1, Bosansko filološko društvo, Sarajevo, 2003, str. 249.

BOSNA: PROSTOR DRUGOSTI

Budući na cilj koji kolonijalizam ima, odnosno, *sistemske negiranja drugog*²⁹, kod koloniziranog se počinje javljati pitanje identiteta. Takav pojedinac više ne zna gdje pripada, niti kakva mu je tačno svrha u ovom svijetu. Tako je Francuska Alžiru u naslijeđe ostavila čitav niz Drugih čija je osnovna karakteristika identiteta hibridnost. U romanu *Sarajevski ogrjev* u koži hibridnog identiteta žive glavni likovi – Ivana i Selim. Sa jedne strane je Selim koji dolazi iz Alžira sa neizbrisivim tragom kolonizatora, a sa druge strane je slična sudbina – Ivana rođena i odrasla u Sarajevu. Bosna je uvijek bila prostor na kojem su vladali složeni odnosi, budući da su se u njoj ukrštali različiti narodi i identiteti. Ona je idealno mjesto da razlike između Istoka i Zapada postanu još uočljivije. Međutim, niz različitosti ne obogaćuje Ivaninu ličnost, već predstavlja ogroman teret koji ne silazi sa njenih pleća gdje god da ode - *ja sam otišla na Zapad kao i stotine drugih, da postanem plijen ovom zlom Arapinu.*³⁰ Težinu svoje sudbine Ivana duguje prostoru iz kojeg je iznikla, budući da je Bosna tokom svoje historije više puta padala u ruke stranih osvajača, pa je samim tim postala prostor na kojem koegzistira nekoliko identitetskih obrazaca.

*Je li Bosancima suđeno da žive od milosti drugih? Samo njihovo postojanje u historiji ih je učinilo žrtvama. Pregazili su nas, isisali su nam krv i ostavili nas same. (...) Prvo su je zauzeli Goti, potom Mađari, pa Osmanlije i nazvali su zemlju „Bosanski sandžak“, potom su pali u ruke Austro-Ugarske monarhije, nakon čega nas je otela „Kraljevina Srba Hrvata i Slovenaca“. Ne znam zašto nisu dodali Bosnu u ime države. Svaki od osvajača je donosio sa sobom novi jezik kojim je obogatio jezik domicilnog stanovništva.*³¹

Bosna tako postaje prostor sačinjen od više svjetova među kojim nema sporazuma, njoj stalno prijete opasnost od prisvajanja od strane drugih. Takav prostor rađa pojedince koji su lišeni vlastite autonomije, oni ne osjećaju da pripadaju bilo kojem od tih identiteta u potpunosti. Upravo takvo tlo je pogodno za obrazovanje Trećeg prostora koji je uveo Homi K. Bhabha u djelu *The Location of Culture*. Treći prostor je zapravo međuprostor u kojem obitavaju ličnosti povezane jednom zajedničkom karakteristikom – osjećajem nepripadanja. Takav osjećaj proizilazi iz podvojenosti svijeta na Istok i Zapad koji su u stalnom nadmetanju nastojeći ostvariti dominaciju jedan naspram drugog. Ipak, razlike između ova dva pola su nepremostive - Orijentalac/Drugi je uvijek onaj koji gubi. Ivanina kazna je izrečena u vidu identiteta koji nije statičan, već promjenljiv.

²⁹ Frantz Fanon, *Prezreni na svijetu*, str. 153.

³⁰ Sa'īd Ḥaṭībī, *Ḥaṭab Sarāyifū*, Manšūrāt al-iḥtilāf, Alžir, 2018, str. 133.

³¹ Ibid, str. 133.

Mislim da i mene potajno zovu „ustaša“. Čak ni danas ne znam kojoj skupini naginjem. Jedni sa mnom razgovaraju kao da sam „četnik“, kako su nazivali Srbe koji su se suprotstavili nacistima, a onda borili protiv socijalista i izgubili, a kasnije su tu riječ koristili za one koji su opkolili grad i posijali strah u njemu, a sa drugima postajem Hrvatica. Samo moji lični dokumenti kažu da sam Bosanka. Šta znači da je neko od nas Bosanac? Znači da bude mješavina, bez čistog porijekla, rijeka u koju utiču potoci, a ne napušteno jezero.³²

Prema Jacques Derridi, besmisleno je smatrati da je identitet nešto što je naprijed zadato i definisano. Dakle, pojedinac se ne rađa sa hibridnim identitetom, već se on obrazuje na osnovu razlike sa drugim. Ferdinand de Saussure, koji se smatra začetnikom strukturalne lingvistike je u proučavanju znakova uveo sistem binarnih opozicija. Drugim riječima, cijeli jezički sistem je utemeljen na opozicijama, što znači da jedan znak postoji tek kada dođe u opoziciju sa drugim. *Ono što razlikuje jedan znak od drugih, zapravo ga čini.*³³ Ovakav koncept definiranja pojava uočavamo i u okvirima postkolonijalne kritike. Rani postkolonijalni kritičari poput Amie Cesaire su proučavali konstrukciju binarnih opozicija poput kolonizator/kolonizovani u kolonijalnim tekstovima.³⁴ O ovakvom principu utvrđivanja vlastitog identiteta govorio je i Frantz Fanon u djelu *Crna koža, bijele maske*, ističući tvrdnju da se slika bijelca konstruiše na osnovu negiranja osobina crnaca. Međutim, ono što je problematično kod posmatranja pojava u svijetu kao niza binarnih opozicija jeste da se time izostavljaju međuprostori koji se javljaju između oprečnih kategorija. To je upravo ono što je Homi K.Bhabha zamjerio Edwardu Saidu u njegovom tumačenju orijentalizma, budući da su temelj njegove teorije predstavljali binarni odnosi Mi/Drugi, Istok/Zapad, kolonizator/kolonizirani, a potisnuo je područja u kojim može doći do preklapanja tih kategorija.

Hall ističe da se slika identiteta konstruira kroz odnos sa Drugim – *u odnosu prema onome što nije, prema onome što mu nedostaje.*³⁵ Jacques Lacan se također bavio pitanjem drugosti, te je tvrdio da se prvi susret sa drugim dešava još u djetinjstvu, kada se dijete prvi put vidi u ogledalu. Posmatramo li ovakvu tvrdnju u okviru opozicije Istok-Zapad, Zapad se postavlja kao ona strana koja je racionalna, krijeposna, zrela, „normalna“, a Istok je sve ono što Zapad nije – neracionalan, izopačen, djetinji, „drukčiji“.³⁶

³² Haṭībī, *Ḥaṭab Sarāyifū*, str. 75.

³³ Ferdinand de Saussure, *Course in General Linguistics*, Translated from the French by Wade Baskin, Philosophical Library, New York, 1959, str. 121.

³⁴ Moazzam Ali Malik, Shiraz Ahmed, et al., „The Narrative of Hybrid Identity in the Third Space: A Postcolonial Critique of The Reluctant Fundamentalist by Mohsin Hamid“, *Journal of Arts and Social Sciences*, vol.8, no.1, 2021, str. 53.

³⁵ Stuart Hall, „Kome treba „identitet“?“, S engleskog prevela Sandra Veljković, *Časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja*, vol.64, no.10, 2001, str. 219.

³⁶ Vidi više: Edward Said, *Orijentalizam*, str. 56.

Stoga, ove dvije strane ne postoje jedna bez druge, one se međusobno podupiru i pomažu. Kako god je Zapad upoznao Orijent sa za njih dotad nepoznatim pojavama, isto tako je i Orijent potreban Zapadu kako bi kreirao sliku o sebi.

*Da nije Alžira, Francuska ne bi izrodila Zidana i oni ne bi osvojili svjetsko prvenstvo.*³⁷

Prethodne analize nameću pitanje: „Šta je to što Zapadu garantira premoć u odnosu na Orijent?“

Prema Foucaultu, znanje je jedna od najsnažnijih institucija moći. Fanon smatra da se kolonizacija ne može sprovesti nad svim narodima, već su neki narodi podložniji od drugih: „Gotovo svuda gde su Evropljani osnovali kolonije [...] može se reći da su bili očekivani, pa i željeni, u podsvesti svojih podanika. Svuda su ih legende najavljuvale kao strance koji dolaze sa mora i *sa sobom donose blagostanje*“.³⁸ Orijentalci su navikli da se njima upravlja, oni su svugdje slični. Budući da je Evropa bila kulturno snažnija, mogla je upravljati nedefinisanim i misteriozom Istokom. Stoga, osvajanjem Orijenta, Zapad ga je upoznao sa modernom tehnologijom, za šta historičar Boahen smatra da je bio najpresudniji faktor koji je omogućio kolonizaciju.³⁹ Zapadna premoć se naglašava kroz prostor Slovenije, dok je Alžir predstavljen kao zemlja sa inferiornijom kulturom, što i sam Selim opisuje:

*Iznenada mi je naumpalo da sam ja došao iz zemlje u kojoj se ne grade skulpture u spomen pisaca, niti se po njima nazivaju ulice. Sve ulice i trgovi nose imena starih ratnika, imama ili političara, a grade se samo kipovi vojnika. Fethi mi je jednom prilikom rekao: „Kada odu političari, vojnici i komandiri, instituti i organizacije će dobiti imena po dervišima i zvižerima, ali nikad ih neće nazvati po književnicima i piscima.“*⁴⁰

Drugi su pripadnici Trećeg svijeta koji Fanon opisuje riječima: *Zna se da on nije homogen i da njega sačinjavaju i narodi koji su još porobljeni, zatim oni koji su stekli lažnu nezavisnost, oni koji se bore da dobiju suverenitet, te naposljetku oni koji su postigli punu slobodu, ali koji žive pod stalnom prijetnjom od imperijalističke agresije.*⁴¹ Kao rezultat stalnog kontakta različitih naroda u koloniziranim područjima javljaju se likovi koji bivaju zatočeni u prostoru između, odnosno, oni se ne mogu poistovjetiti ni sa jednim svijetom. Budući na nepremostive razlike koje vladaju među ta dva svijeta, oni su osuđeni sa vječiti sukob, a samim tim i pojedinci koji se nalaze u međuprostoru dolaze u sukob

³⁷ Haṭībī, *Haṭab Sarāyifū*, str. 53.

³⁸ Preuzeto iz: Ivana Todorović, *Dijahronijska analiza nekih aspekata Drugosti u anglofonnoj književnosti: doktorska disertacija*, Univerzitet u Beogradu Filološki fakultet, Beograd, 2013, str. 15.

³⁹ Vidi: Ibid, str. 35.

⁴⁰ Haṭībī, *Haṭab Sarāyifū*, str. 98.

⁴¹ Frantz Fanon, *Prezreni na svijetu*, str.9.

sa samim sobom. Ivana prazninu uzrokovanu osjećajem nepripadanja svijetu u kojem je odrasla nastoji ispuniti odlaskom, što smatra najboljom osvetom: *a potom i njene osvete svom gradu, tako što ga je napustila i odbila da se vrati.*⁴²

Bosna i Alžir su međuprostor koji nose prokletstvo hibridnog identiteta. Oni nalikuju jedan drugom –

*Često se Sarajevo spominje u novinama i na televiziji. Zamišljam ga kao ženu visokog stasa, pogrbljenih leđa. To je prevareni grad, poput Alžira koji živi pod zvonom obmana.*⁴³

Iz perspektive Okcidenta, Orijent obrazuje jednu monolitnu masu koju odlikuje nazadnost, barbarizam, neciviliziranost, i samim tim potpuna otvorenost prema osvajačima koji će njihove prostore „oplemeniti“ karakteristikama negativnog naboja. Sarajevo i Alžir su prevareni upravo zato što se se kolonizirani narodi nakon nekog vremena suočavaju sa činjenicom da „blagostanje“ koje sa sobom donosi Zapad nije ništa drugo do ukidanje njihove slobode i gašenje njihovog identiteta.

U Trećem prostoru se dešava sukob suprotstavljenih strana koje su u stalnoj težnji da prikažu svoju nadmoć u odnosu na drugu stranu. Sa'īd Ḥaṭībī smještanjem svojih junaka koji dijele sličnu sudbinu u međuprostore želi naglasiti da, čak i nakon dekolonizacije, kolonizovane teritorije nikada ne mogu biti iste kao prije. Utjecaji kolonizacije ostaju duboko urezani i vidljivi u svakom aspektu života pojedinaca koji stoje na razmeđu dvije oprečne civilizacije.

*Dvije grupe su podijelile obale, a bacile omladinu u sredinu da kruže goli. (...) jer Sarajevo je nalik na izmorena kameleona, ne samo da ima više boja nego i patnji. Da je do mene, izbrisala bih ga s karte i iskopala bih na njegovom mjestu jezero da odmorim ljude od njegovih stalnih izdaja.*⁴⁴

Generacije koje žive u ostacima dekolonizacije su „gole“ – one su lišene vlastitog identiteta i ne osjećaju pripadnost nijednom od identitetskih obrazaca koji ih okružuju. Bosna kao prostor koji karakteriše pluralitet religija, naroda i kultura, umjesto da bude faktor koji će sve te elemente objedinjavati, ona se

⁴² Ḥaṭībī, *Hatab Sarāyifū*, str. 194.

⁴³ Ibid, str. 162.

⁴⁴ Ibid, str. 120.

u romanu prikazuje kao mjesto u kojem još više dolaze do izražaja nepomirive razlike koje vladaju među njima:

Naše komšije u ulici su porijeklom Srbi, Hrvati ili muslimani, a neki od njih su iz miješanih brakova, jer smo nekada svi zajedno nosili jedan naziv - Jugosloveni i ništa više. Rodili smo se kao braća, a onda su nas podijelili na nekoliko imena, grupa i skupina. Vjerujem da više ne postoji ni Srbin ni Hrvat ni Bosanac, u ovoj zemlji postoji samo prijatelj i neprijatelj.⁴⁵

Zapad je, uzimajući u obzir svoju superiornost nad Orijentom, polagao pravo na kontroliranje njegove teritorije, ali, mnogo više, na upravljanje njegovim životom. Okcident, stoga, predstavlja prirodnu datost koja ima status norme, a sve što izlazi iz tog okvira se smatra odstupanjem od onoga što je uobičajeno i poželjno. U takvoj postavci svijeta, sloboda koloniziranog je vrlo ograničena, odnosno, možemo reći da predstavlja zbir konvencija donesenih od strane Zapada. Upravo zbog toga Ivanin život je nalik životu kolonijalnog subjekta kojem se kao jedini izbor nameće da se povinuje kolonizatoru, te se ponaša i djeluje po normama koje on kao osvajač diktira.

Da su me uhapsili u Sarajevu, ne bih se bojala i osjećala slabost, jer je naša sloboda tamo kao prostrani zatvor. Smišljamo riječi kako je ne bismo nazvali pravim imenom. Zar naš život tamo, pod opsadom, nije bio sličan životu u zatvoru?⁴⁶

Međuprostor, stoga, postaje mjesto omeđeno kulturnim, društvenim i ideološkim ograničenjima, čiji je proizvod niz likova koji su sistemski povezani jedan s drugim. Ono što je važno jeste da autor kroz lik Ivane i drugih Orijentalaca, koje ćemo analizirati u nastavku rada, implicira da izmještanje ovakvih identiteta iz margine u centar nije moguće. Bježeći od robovanja u Sarajevu, Ivana se odlučuje na robovanje u Sloveniji, koja joj se (na prvi pogled) učinila kao mjesto sa boljim uslovima za život. U Trećem svijetu se vodi stalna borba za oslobađanje od kolonijalnog načina razmišljanja, prvenstveno na individualnom, a potom i na društvenom nivou.

Mama i sestra su me napustile prije mnogo godina i ja sam stranac među njima. Šta me sprječava da živim otuđena pod drugim nebom? Slovenija će naći razloga da mi se smiluje i prigrlj sebi.⁴⁷

⁴⁵ Haṭībī, *Ḥaṭab Sarāyifū*, str. 75.

⁴⁶ Ibid, str. 220.

⁴⁷ Ibid, str. 59.

Međutim, kroz lik Ivane i ostalih predstavnika Orijenta, autor nastoji pokazati šta se dešava kada se jedan pojedinac koji dolazi sa Istoka zatekne u moćnijoj kulturi. Ivana kaže:

Maštala sam da postanem dramaturg ili glumica, samo to, ali od Sarajeva do Ljubljane nisam ništa drugo do konobarica ljudima koji gledaju moje tijelo i pokušavaju da me nagovore ili prisile da udovoljim njihovim prohtjevima.⁴⁸

Budući da se njen položaj nije promijenio ni nakon odlaska u Sloveniju – ona je bila konobarica u Sarajevu i ostala je konobarica u Sloveniji, možemo reći da je njena otuđenost dosegla još veći opseg. Suočavanje sa Evropom je pomoglo Orijentalcu da shvati da obećano blagostanje pripada samo Evropljanima, a da Drugi, poput ptica selica, migriraju sa jednog mjesta na drugo, zadovoljavajući se mrvicama koje ostanu za Evropljanima:

Pola stanovnika ove zemlje su prešli ovaj put, bježeći iz nje i vraćajući joj se. Ovim putem su išli oni koji su sanjali o boljem životu u zapadnoj Evropi, a sa njima i trgovci torbama i monopolisti na crnom tržištu. Svi su išli istim putem, noseći hranu i odjeću, kafu i šećer i burad benzina kada ga je bilo jako malo u Bosni. Nekada su autobusi prelazili ovaj granični prijelaz prevozeći turiste, a sada prevoze ljude koji bježe od svoje prošlosti. Ako su Azijci imali Put svile, mi imamo put preko Slavenskog Broda, preko kojeg prelazi i zakonito i nezakonito. Iz njega virimo u svijet, mašemo mu i osjećamo se živima. Svakog vikenda prijelaz vrvi od automobila, autobusa i motora, jedni ulaze u Bosnu, a drugi izlaze. Jedni s ambicijom da rade i žive na drugoj strani, a drugi dolaze u posjetu i da obave neki posao jer većina njih koji rade u Sloveniji ili u Austriji rade teške poslove - kopaju puteve, asfaltiraju, popločavaju trotoare i druge poslove kojim jedan Evropljanin nije zadovoljan.⁴⁹

⁴⁸ Haṭībī, *Haṭab Sarāyīfū*, str. 108.

⁴⁹ Ibid, str. 58 i 59.

ALŽIR KAO ESENCIJALNA DRUGOST

Sa'īd Ḥaṭībī kao drugog predstavnika Orijenta bira lik Selima iz Alžira koji posjeduje dugu historiju kao jedna od kolonija Francuske. Selim se mnogo razlikuje od Zapadnjaka, sve i da ništa ne kaže, njegov izgled odaje njegovo porijeklo:

*Našao sam se u Sloveniji kao nepočašćen gost, kako kaže poslovice, različit po boji kože, jeziku i običajima i mislim da je i Si Ahmed osjetio isto kada je došao tu po prvi put. (...) prije nego što sam ja išta rekao, nazvala mi je selam. Piše li mi na čelu da sam Arap?*⁵⁰

Edward Said kaže da je uslijed kolonizacije postalo učestalo miješanje elemenata različitih kultura, tako da one srastaju u jednu novu kulturu koja nije jedinstvena, već hibridna i različita: *“Delimično zbog imperije, sve kulture vrše upliv jedna u drugu; nijedna nije jedinstvena i čista, sve su hibridne, heterogene, izuzetno izdiferencirane i nemonolitne.”*⁵¹

Hibridni identiteti su podvrgnuti stalnom procesu transformacije, dakle, nisu statični i nepromjenjivi. Upravo je to razlog zašto Selim za sebe kaže da ima više boja (identiteta), a njihovo pojavljivanje je uslovljeno okruženjem u kojem se zatiče:

*Ta konobarica vitkog stasa i tankih prstiju koji liče na šibice me smatra „black“, crncem, zato što je moja kosa crna i zato što me sredozemno sunce malo potamnilo. Međutim, u Alžiru me nazivaju bijelcem, a ponekad i crvenim zato što se vidi kada mi krv navrije u lice. Pocrvenim kada se posramim ili naljutim, a požutim kad sam bolestan. Nemam jednu boju, ja sam višebojan, ali pred zasljepljujućom bjelinom Slovenije, ja sam samo crn. U njenim očima tamnopot u najboljem slučaju, a stranac uvijek.*⁵²

Frantz Fanon kaže da je bijelac *nemilosrdno zatočio crnca*⁵³ i da mu ne dozvoljava da bude čovjek, iako je to sve što on želi. *Sve dok je crnac među svojim ljudima, on neće imati priliku, osim u nekim manjim unutrašnjim sukobima, da iskusi svoje biće kroz druge.*⁵⁴ Stoga, „obojen“ čovjek će postati svjestan svoje boje tek kad dođe u kontakt sa bijelcem. Selimov usud su njegova crna boja i etničke karakteristike koje nosi. On će za Sloveniju uvijek biti objekat na margini društva.

⁵⁰ Ḥaṭībī, *Ḥaṭab Sarāyifū*, str. 114.

⁵¹ Preuzeto iz: Gledić, Bojana, *Hibridni identitet u romanima Grejama Svifta i Hanifa Kurejšija: doktorska disertacija*, Univerzitet u Beogradu Filološki fakultet, Beograd, 2018, str. 63.

⁵² Ḥaṭībī, *Ḥaṭab Sarāyifū*, str. 97.

⁵³ Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, Translated by Charles Lam Markmann, Pluto Press, London, 2008, str. 85.

⁵⁴ *Ibid*, str. 82.

Međutim, neprijateljstvo i odbojnost koje Slovenija gaji prema Drugima je upravo ono što i Drugi osjećaju prema njoj. Tako u liku Ivane i Selima nalazimo simbol otpora prema superiornijem Zapadu, što uočavamo u trenutku kada Ivana odbija da piše svoju predstavu na slovenskom jeziku.

*Ovaj slovenski jezik nikada nisam voljela. Ubijedili su svijet, ali mene neće ubijediti da pričam ili pišem na njemu. Otkako sam stigla u Ljubljanu pričam samo srpsko-hrvatski i nisam imala problema u komunikaciji sa ljudima, oni mene razumiju i znaju naše riječi. Što bih mijenjala svoj stav i pisala predstavu na slovenskom?*⁵⁵

Prema Fanonovom mišljenju, usvajanje jezika kolonizatora smanjuje Drugost kolonizovanog subjekta. Drugim riječima, on se udaljava od svoje primitivnosti u onoj mjeri u kojoj prihvata elemente kulture osvajača – *On postaje bjelji jer se odriče svoje crne boje, svoje džungle.*⁵⁶

Čovjek nastoji da bude priznat i prepoznat od strane drugih ljudi. *Sve dok nije prepoznat od strane drugih, oni će ostati tema njegovih postupaka. O tom drugom biću, o priznanju od strane tog drugog bića, ovisi njegova vlastita ljudska vrijednost i stvarnost.*⁵⁷ Upravo to je razlog zašto se kolonizovani nastoji asimilirati sa kolonizatorom. Autor smještanjem Orijentalca u zapadnjačko okruženje želi pokazati kako on mijenja svoje ponašanje, način promišljanja, navike i običaje u skladu sa onim što mu se nameće kao jedino ispravno (zapadnjačko):

*Crnac želi da bude poput bijelca. Za crnca postoji samo jedna sudbina, a ona je bjelačka. On je davno priznao nedvojbenu superiornost bijelca, i svi njegovi napori su usmjereni ka ostvarivanju bjelačke egzistencije.*⁵⁸

Tako Alžirci preuzimaju vrijednosti Francuza i slave ih kao svoje:

(...) ali ipak nisam očekivao da nestane struje na ovaj važan dan, jer neki prate vijesti iz Francuske pomnije od samih Francuza. Spriječiti njih da gledaju finale Svjetskog prvenstva i

⁵⁵ Haṭībī, *Hatab Sarāyifū*, str. 106.

⁵⁶ Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, str. 9.

⁵⁷ Ibid, str. 168.

⁵⁸ Ibid, str. 178.

prate Zidana tokom najvažnijeg danu za njega, kojeg smatraju Alžircem uprkos svega što ukazuje na to da je Francuz, je kao da zabraniš čovjeku da vidi sina prvorođenca kada se rodi.⁵⁹

....

Ostao sam na tom mjestu sve do nadoknade kada je Emmanuel Petit dao treći gol pa je omladina izašla iz garaže slaveći. Jedan je krenuo aplaudirati i vikati „Francuska mon amour (Francuska ljubavi moja)... daj nam vizu aller sans retour (idemo i ne vraćamo se)!”⁶⁰

Od općeg – opisa Alžiraca kao koloniziranog naroda, Sa‘īd Ḥaṭībī ide još dublje u karakterizaciju orijentalnog čovjeka, te izdvaja lik Si Ahmeda koji u potpunosti predstavlja sliku Orijentalca kakvu konstruiše Zapad. Sada opoziciju Mi/Drugi možemo posmatrati kroz prizmu odnosa Ivane i Si Ahmeda. Njihov odnos je zasnovan na hijerarhiji koja se realizira u više oblika.

Prije svega, možemo govoriti o postkolonijalnom rodnom diskursu, kada se Ivana pretvara u dvostruki kolonijalni subjekat, jednom marginaliziran od strane kolonijalističkog diskursa, a drugi put od strane patrijarhata. Vratimo li se na Ivanin odnos sa ocem, vidjet ćemo da je njen inferioran položaj kao žene u Trećem prostoru određen još od rođenja. Dakle, njena Drugost počinje od osnovne jedinice jednog društva, a potom se proširuje na širi plan zajednice, kada se, uzimajući u obzir zakon moći, pretvara u Orijent/ženu potčinjen snažnijem Okcidentu/ muškarcu.

Drugi plan na kojem njen inferiorni položaj dolazi do izražaja jeste sam odnos poslodavca i radnice u čijoj osnovi je ponovo raspodjela moći, gdje se podrazumijeva da oni koji su na višem položaju na društvenoj ljestvici upravljaju onim koji su ispod njih.

Međutim, iako je ona kao žena i radnica potčinjena Si Ahmedu, Ivana u jednom trenutku iz kulturnog kruga Orijenta prelazi u Okcident. Tada ona utjelovljuje Zapadnjaka koji proizvodi sliku Orijenta kao agresivnog, ružnog i zlonamjernog. Sada Drugost prelazi na Si Ahmeda, međutim, više nije riječ samo o njegovoj etničkoj podređenosti, već se ona proširuje i na rasnu inferiornost. *Zli Arapin, šepavi Arapin, njegove očajne crte lice, prokleti Arapin* su konstrukcije koje Ivana koristi kada govori o njemu. On je simbol za nazadnost i barbarstvo Orijenta:

Ošamario me je i pljunuo , a zatim je bacio pepeljaru na moja prsa. (...) Međutim onaj tvrdoglavi stvor me je ismijavao i rekao mi da sam prostakuša. Gledala sam u njega i slušala ga bez ikakve reakcije, sve dok nije rekao „kurva“ na kolokvijalnom bosanskom, pa sam ga počela psovati i

⁵⁹ Ḥaṭībī, *Ḥaṭab Sarāyīfū*, str. 47.

⁶⁰ Ibid, str. 50.

*udarati čašom, a zauzvrat sam od njega dobila šamar i pljuvačku, potom sam počela trčati ko luđakinja po ulici.*⁶¹

Fanon smatra da je bijelcu dovoljno samo da vidi crnca kako bi osjetio nelagodnost i gnušanje. Sve i kada bi Orijentalac izbrisao sve istočnjačke crte iz svoga identiteta, njegova potpuna asimilacija nikada neće biti moguća. Naime, radi se o grupi ljudi sa *određenim brojem zajedničkih nepromjenljivih fizičkih karakteristika, koje su uzročno povezane sa psihološkim i intelektualnim karakteristikama date grupe, inferiorne u odnosu na grupu čiji je pripadnik osoba sa rasističkim tendencijama.*⁶²

Crnac kada dođe u kontakt sa bijelcem nastoji da postane kao on. On u tom trenutku stavlja „bijelu masku“. Fanon objašnjava ovu pojavu u svom djelu *Crna koža, bijela maska*, gdje kaže da, budući na zajednički život crnaca i bijelaca, crnci su vremenom podsvjesno počeli prihvatati i živjeti unutar stereotipa koje je izgradila bijela rasa.

Upravo tada crnac postaje svjestan svoga tijela i pokušava učiniti karakteristike koje ga „određuju“ manje uočljivim, kako bi se sa margine društva pomjerio u centar. Primjer takvog lika u romanu je Si Ahmed, koji *skoro da je prekinuo vezu sa rodnom grudom.*⁶³

*Si Ahmed nije mnogo drugačiji; i on je izbrisao svoja sjećanja i riješio se nepodnošljive čežnje. Prestao je klanjati i nije ga ni zanimao početak mjeseca ramazana.*⁶⁴

Orijentalni čovjek mijenja svoj život u skladu sa predstavom koju Zapadnjak ima o njemu, i sve više počinje ličiti na njega. Nastoji se osloboditi tereta Orijenta i polako odbacivati svoju tradiciju i običaje. Tako Si Ahmed nije obnovio alžirski pasoš još od 1995. godine, oženio je Nadu, Jugoslovenku, čija je porodica negodovala zbog njenog braka sa Si Ahmedom, jer su očekivali da će se *udati za bijelog Evropljanina, po mogućnosti Slovenca, a ne za nekog „stranca“*⁶⁵, živi u Sloveniji već 25 godina, prije je posjećivao svoga brata i porodice dvaput godišnje, a sada je i to prestao.

⁶¹ Haṭībī, *Ḥatab Sarāyifū*, str. 182.

⁶² Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, et al., *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, Routledge, London, 2000, str. 199.

⁶³ Haṭībī, *Ḥatab Sarāyifū*, str. 125.

⁶⁴ Ibid, str. 158.

⁶⁵ Ibid, str. 178.

*On nije bio njihove krvi, ali je nosio njihov identitet.*⁶⁶

Si Ahmed je sada Evropljanin, budući da se odrekao svoje zemlje Alžira – niti je obnovio pasoš, niti više ima običaj da posjećuje svoju porodicu tamo, ali je u isto vrijeme i crn. Sve odrednice koje potvrđuju njegovo porijeklo – nazadnost, inferiornost, nemoral, se i dalje nisu iskorijenile iz njegovog bića. Njegov brak sa Nadom možemo tumačiti kao tendenciju crnog čovjeka da smanji svoju Drugost kako bi u konačnici bio priznat kao bijelac. Jer, kako Fanon objašnjava, tu želju crnog čovjeka ne može realizovati niko drugi do bjelkinja. Onog trenutka kada je crnac voljen od strane bjelkinje, on shvata da je vrijedan „bjelačke“ ljubavi. Njena ljubav mu pomaže da dostigne maksimalistički cilj, jer se tada uspijeva riješiti stega stereotipa koje je vremenom (nesvjesno) počeo prihvatati. – *Ženim se bijelom kulturom, bijelom ljepotom, bijelim bjelaštvom (whiteness). Kad moje nemirne ruke pomiluju te bijele grudi, hvataju bijelu civilizaciju i dostojanstvo i čine ih mojima.*⁶⁷

Kolonizovani subjekat se ne može nikada u potpunosti pretvoriti u kolonizatora, jer kako Bhabha kaže, riječ je o skoro istoj razlici, *ali ne sasvim.*⁶⁸ Upravo ova stavka izražava jednu od osnovnih postkolonijalnih ideja – Orijent (Si Ahmed) nikada ne može postati Okcident (Slovenac).

*Ali boja kože i njegovi pokreti ga otkrivaju. Neće postati Slovenac šta god da uradi i na plećima će nositi svoj identitet sve do groba.*⁶⁹

S jedne strane je Alžir – zemlja koja je tokom kolonizacije doživjela neke od najmračnijih dana svoje povijesti, a s druge strane Bosna – prostor koji je oduvijek bio i nastavlja biti mjesto kojem prijete stalna opasnost od ponovnog osvajanja. Težnja kolonizatora jeste da ubije identitet jedne nacije i ugasi ličnost koloniziranog, a kolonizacija se smatra uspješnom tek onda kada je odbojna priroda Drugog savladana. Sudbina koloniziranih naroda je smrt, bol, patnja - stanje koje je postalo njihova svakodnevnica, što opisuju i sami likovi u romanu - *Smrt je postala klima na koju smo navikli.*⁷⁰ Ova dva centra su postali prostor na kojem nadmoćni Okcident uspješno sprovodi svoj plan lomljenja identiteta Drugog ili njegovo rastapanje u više identitetskih obrazaca koji čine jednu heterogenu masu.

⁶⁶ Haṭībī, *Haṭab Sarāyifū*, str. 222.

⁶⁷ Frantz Fanon, *Black Skin, White Masks*, str. 45.

⁶⁸ Homi K. Bhabha, *The Location of Culture*, Routledge, London, 1994, str. 86.

⁶⁹ Haṭībī, *Haṭab Sarāyifū*, str. 158.

⁷⁰ Ibid, str. 12.

Moja cijela mladost je izgubljena. Kada je srušen Berlinski zid njemačkim čekićima, krampama i buldožerima, njegovo kamenje je palo na naše glave. Svijet je proslavljao novu pobjedu a mi smo zapali u dugu noć.⁷¹ (Bosna)

Došao sam u novi život u ovom gradu koji pravi svoju čorbu od krvi zaklanih i iz kojeg izbija smrad leševa.⁷² (Alžir)

Dok je Sarajevo dugom i razornom opsadom pretvoreno u otvoreni zatvor, Alžir je mirisao na smrt. Ivanin i Selimov narativ zajedno čine kompletan prikaz Orijenta, međutim, naglasak u ovim romanima nije na apsurdnosti rata, već na njegovim posljedicama po one koji su ostali. Autor je stoga povukao paralelu između dva svijeta čiji se određeni periodi u povijesti preklapaju, međutim, ono što ih najviše približava jedno drugom jeste zajedništvo u boli.

Sarajevo je bilo prijatelj Ljubljani u godinama moći, a potom je postalo prijatelj Alžiru u godinama pada. Teško je onome ko živi u blagostanju zamisliti život onoga ko živi u strahu.⁷³

Likove hibridnog identiteta veže zajedničko poniženje, oni su zarobljeni u rukama superiorne kulture tvoreći međuprostor, gdje se ne mogu poistovjetiti ni sa jednim identitetskim svijetom. Tako Ivana u Sarajevu u očima drugih nikada nije Bosanka, ona se čas određuje kao ustaša, čas kao četnik. S druge strane, Selim je u Alžiru poput kameleona, katkad je crn, katkad bijel, crven, žut. Njihov odlazak u Sloveniju predstavlja napor da se prevlada tuga zbog konflikta različitih identiteta koji se dešava u njihovom okruženju, a samim tim prelazi i na njihov lični sukob. Ono što povezuje ova dva lika jeste da oboje povratkom iz Slovenije uspijevaju spoznati samog sebe. Iako Ivana napušta Sarajevo ne osjećajući nikakvu žal za rodnim krajem, ona na kraju shvata da je upravo to Sarajevo, koje je oduzelo njenu mladost, Sarajevo koje je sastavna odrednica njenog identiteta:

Nema Sarajeva bez Miljacke i nema Ivane bez Sarajeva.⁷⁴

⁷¹ Haṭībī, *Hatab Sarāyifū*, str. 169.

⁷² Ibid, str. 307.

⁷³ Ibid, str. 202.

⁷⁴ Ibid, str. 302.

S druge strane, prelomna tačka u Selimovom životu se dešava nakon što saznaje da je Si Ahmed njegov otac. Dakle, iako dolazi iz bivše kolonije, prostora čija je neizostavna karakteristika pluralitet kultura, on postaje svjestan svoje hibridnosti tek onda kada se zatekne u kulturi koja je oličenje Zapada.

*Prešao sam na hiljade kilometara, proveo sam zimu u sjevernoj zemlji, da bih shvatio da sam samo idiot povezanih očiju i sumnjivog porijekla.*⁷⁵

Sa'īd Ḥaṭībī stoga vješto ilustrira život Ivane i Selima, počevši od najužeg – njihovog položaja unutar porodice, preko njihove zemlje porijekla, dolazeći do najšireg plana – tretmana superiorne i nadmoćne kulture naspram ovih likova. Oni na sva tri plana proživljavaju isto, Ivanin odnos sa ocem i majkom je istovjetan njenom položaju unutar hibridnih ograničenja Bosne, a potom i osjećaju potčinjenosti koji se kristalizira na Zapadu. S druge strane, parčanje Selimovog identiteta doživljava svoj vrhunac kada postane svjestan da njegov subalteritet datira još iz djetinjstva - *Otac me se riješio kao što se riješi otrcanih papuča*⁷⁶, prelazeći u kolonijalni subjekat Francuske, te naposljetku njegove marginalizacije na Zapadu.

Triglav, kafić u Sloveniji kojim je upravljao Si Ahmed, je bio svijet koji je funkcionisao po svojim pravilima. U njemu se Ivana, došavši u kontakt sa Si Ahmedom, susreće sa mistikom, zaostalošću, agresivnošću i neredom koji vladaju na Orijentu, prema kojem počinje osjećati gnušanje, ali je u isto vrijeme marginalizirana i neprihvaćena od strane Okcidenta:

*Ponekad se međusobno natječu ko će popiti više tekile ili lokalnog piva i kada im alkohol pomuti pamet, pretvaraju se iz normalnih ljudi u glupane. Čujem ih kako izgovaraju uvredljive riječi i zovu me Bosanka da bi me ismijavali. Tako me zovu s predrasudama.*⁷⁷

Lik Ivane jasno pokazuje da Drugi uvijek pokušava naći sebi sličnog. Kroz narativ, ona osjeća poveznicu sa nekoliko likova, budući da ih vezuje isti kompleks inferiornosti. Kada pronalazi pojedince zarobljene u istom društvenom okviru kao i ona, smanjuje se njena otuđenost nastala kao proizvod Zapada. Preplitanje Orijenta i Okcidenta je uočljivo i kod oblikovanja samih likova, te imamo više predstavnika hibridnog identiteta koji su razapeti između nekoliko kultura. Svoj susret sa Goranom

⁷⁵ Ḥaṭībī, *Ḥatab Sarāyifū*, str. 267.

⁷⁶ Ibid, str. 288.

⁷⁷ Ibid, str. 108.

opisuje kao *injekciju eliksira nade*⁷⁸, njegovo prisustvo i spoznaja da neko dijeli njena osjećanja – (...) *jer smo mi dva stranca, očajna i nesretna kojima je suđeno samo da lutaju*.⁷⁹, čini teret bivstvovanja u Trećem prostoru lakšim. Slično tome, zemlje koje su žrtve težnji velikih imperija liče jedna na drugu. Tako je Bosna jednaka Alžiru i jednaka je Hirošimi, jer se na ovim prostorima još uvijek osjeća užas imperijalističkih tendencija.

*Evropa mrcvari čovjeka i umjesto da ga univerzalizira, svojim rasističkim tendencijama ga partikularizira.*⁸⁰ Ivana postaje svjesna da „darovi“ Evrope nisu posvećeni Drugom, jer on pripada dekadentnoj i divljoj strani svijeta, te postavljenu barijeru između Istoka i Zapada uočava tek onda kada se zatekne tamo. Tada shvata da Zapad ne mari za osjećaje Drugog, jer njihove vrijednosti ne pristaju načinu njihova života. Ona nije sposobna niti da se u potpunosti stopi sa tom kulturom, niti da spriječi da bude primijećena:

Primijetila sam da moj izgled izaziva sažaljenje, ali niko se od prolaznika nije zaustavio niti zabrinuo za moje stanje. Ljudi su užurbano prolazili buljeći u mene, a potom bi samo nastavili.

81

*Treći svijet nalazi se danas nasuprot Evropi kao golema masa čiji cilj mora biti da pokuša riješiti probleme kojima ta Evropa nije mogla dati rješenja.*⁸² Kolonizirane zemlje su prepuštene same sebi, te im ne preostaje ništa drugo nego da pruže otpor takvom sistemu. Upravo na ujedinjenje Trećeg svijeta poziva i Fanon, u suprotnosti će biti *potučeni jedan do drugog*⁸³ od strane tirana. Kod naših protagonista otpor je jednak odlasku, oni ne mogu promijeniti stvarnost u kojoj žive jer se orijentalistički diskurs duboko uvriježio u tim društvima. Drugi moraju postati svjesni da ne postoji put koji vodi od margine do središta, već je egzistencija pojedinca u centru ili na margini uslovljena faktorima koji su nepromjenjivi. Priroda identiteta je dvostruka - strana koju nasljeđujemo (nacija, vjera, rasa, jezik) i strana koja je uslovljena društveno-političkom situacijom prostora u kojem pojedinac živi.⁸⁴ Mišljenja smo da između ova dva pola postoji kauzalni odnos, jer ono što nasljeđujemo rezultira našim položajem u društvu. Stoga, Ivana, Si Ahmed, Goran i Selim nikada neće moći predstavljati Zapad onako kako čine oni čije su ponašanje, način razmišljanja i izgled u potpunosti u skladu sa zapadnjačkim normama.

⁷⁸ Ibid, str. 186.

⁷⁹ Haṭībī, *Haṭab Sarāyīfū*, str. 186.

⁸⁰ Vidi više: Frantz Fanon, *Prezreni na svijetu*, str.10.

⁸¹ Haṭībī, *Haṭab Sarāyīfū*, str. 237.

⁸² Frantz Fanon, *Prezreni na svijetu*, str.203.

⁸³ Ibid, str.12.

⁸⁴ Andrew Solomon ovakvu podjelu identiteta određuje kao vertikalnu i horizontalnu. Preuzeto iz: Bojana Gledić, *Hibridni identitet u romanima Grejama Svifta i Hanifa Kurejšija: doktorska disertacija*, Univerzitet u Beogradu Filološki fakultet, Beograd, 2018, str. 26.

Inferiornoj kulturi se dopušta samo jedno – da bira sa koje marginalne tačke će posmatrati hegemoniju Zapada.

Važno je napomenuti da je autor postigao višeglasje u romanu tvoreći niz paralela između likova. Tako je gubitak pamćenja kod hadžije uzrokovan bolešću sličan intencionalnom zaboravljanju starih vrijednosti i tradicije kod Si Ahmeda. Neupitno je da pri prvom kontaktu sa nadmoćnim Zapadom inferiorna kultura pruža otpor prema novoj kulturi i civilizaciji, međutim, prilikom duže interakcije, dešava se verifikacija i reprodokovanje vrijednosti koje su nekada bile tuđe, a sada pripadaju Drugom. U karakterizaciji Si Ahmeda su prevagnule zapadnjačke karakteristike, i premda je skoro pa u potpunosti potrgnuo sva užad koja su ga vezala za svoju domovinu, nije uspio evoluirati u Okcidenta. On je i dalje necivilizirani hibrid, u svim aspektima njegovog života su ostale prisutne crte Orijenta. Dokaz da je prelazak iz jedne binarne opozicije u drugu nemoguć potvrđuje i činjenica da Faruk zahtijeva da Si Ahmed posljednji smiraj pronađe u Alžiru, jer *njegova zemlja je ovdje, kao i porodica.*

85

⁸⁵ Хаїбї, *Хаҗаб Сарāйїфї*, str. 226.

ČETRDESET GODINA U IŠČEKIVANJU IZABEL

ZAPADNJAK KAO DRUGI

Drugi dio našeg rada ćemo posvetiti analizi romana *Četrdeset godina u iščekivanju Izabel*. U ovom romanu centralnu figuru predstavlja Joseph Rinchar ili Hadž Jozef, kako su ga zvali nakon što je primio islam i borio se u redovima Oslobodilačke vojske u Alžiru, gdje je odlučio da provede ostatak svog života zajedno sa prijateljem Sulejmanom. Kroz cijeli roman njegov saputnik je i Isabelle Eberhardt, sa kojom komunicira čitajući njene memoare, a pročitano je kasnije preslikavao na platno.

Za razumijevanje ovog romana potrebno je obratiti pažnju na detalje iz života Isabelle Eberhardt, što će nam pomoći da napravimo poveznicu između nje i naratora. Isabelle je bila švicarska autorica koja se tokom života počela zanimati za Sjevernu Afriku, nakon čega se i preselila u Alžir 1897. godine. Narativna nit počinje u Bū Sa‘ādi 1992. godine, kada su se u Alžiru održali parlamentarni izbori na kojim je većinu glasova dobila stranka „Pravda“. Ova godina predstavlja i početak kraja za Josepha, koji je bio bivši francuski vojnik, a potom je podržao i alžirsku vojsku tokom Oslobodilačkog rata. Na početku romana narator nas suočava sa osjećajima tuge, razočarenja i žala, budući da je primoran da napusti Bū Sa‘ādu, mjesto koje je bilo njegov dom proteklih 40 godina. Isabelle, čije rukopise je pronašao kod jednog općinskog službenika, je bila njegov bijeg iz stvarnosti koja ga je gušila i pritiskala. *Više nije znao da li samo voli njene tekstove, ili nju kao ženu.*⁸⁶

U liku Sulejmana vidimo naratorovog pratioca i prijatelja. Upoznali su se tokom rata kada se Sulejman borio u bataljonu kojim je Joseph upravljao na istoku Francuske. Izbor imena Sulejman nije slučajna, budući da je to ime čovjeka za kojeg se Isabelle udala.

Analizirajući ovaj roman sa aspekta postkolonijalne kritike, željeli bismo izdvojiti nekoliko osnovnih čvorišta koja nam se doimaju zanimljivim. Za razliku od prethodnog romana, kada smo imali likove koji su dolazili iz inferiorne kulture - Orijenta, u nadmoćnu kulturu i civilizaciju - Zapad, u ovom romanu Sa‘īd Ḥaṭībī je napravio prevrat, stavljajući u centar svog narativa lik Josepha, koji živi na Orijentu (u Alžiru), ali je porijeklom Francuz. Kako se sada radi o izmijenjenim ulogama, više ne možemo govoriti o orijentalizmu kao o *školi tumačenja kome se dešava da mu predmetni sadržaj bude*

⁸⁶ Sa‘īd Ḥaṭībī, *Arba ‘ūna ‘ām fī intizār Īzābīl*, Manšūrāt al-iḥtilāf, Alžir, 2016, str. 23.

*Orijent, njegove civilizacije, narodi i mjesta.*⁸⁷, već ćemo lik Josepha analizirati kroz osnovne postulate okcidentalizma. Okcidentalizam je pojam koji Ian Buruma i Awishai Margalit definiraju kao *dehumanizirajuću sliku Zapada konstruisanu od strane neprijatelja. To je slika nečega što je manje ljudsko, nešto što treba uništiti kao da je rak.*⁸⁸ Prema Burumi, islamisti zamišljaju Zapad kao obožavatelja lažnih bogova novca, seksa i drugih životinjskih požuda. U ovom barbarskom svijetu, zakoni i želje čovječanstva zamijenili su Božje kraljevstvo.⁸⁹

U arapskom svijetu, pionir u poimanju ovog pojma je Hassan Hanafi i njegovo djelo *Muqaddima fi 'ilm al-Istigrāb*. Hanafi smatra da, ukoliko želimo razumjeti dekolonizaciju, onda nije dovoljno da izučavamo samo dekolonizirane zemlje, jer ćemo u tom slučaju imati nepotpunu sliku. *Dekolonizacija će se ozbiljiti tek sa oslobođenjem od predmeta koji postaje subjektom i koji se preobražava iz objekta razmatranja u razmatrajući subjekt.*⁹⁰ Dakle, sada Zapad, koji je bio subjekat istraživanja orijentalizma, postaje predmet istraživanja, a Istok, nekadašnji predmet istraživanja, postaje istraživački subjekat. Jonathan Spencer smatra da su antropolozi praktikovali ono što on naziva pozitivističkim okcidentalizmom, što podrazumijeva da je Zapad posmatran kao budućnost Istoka. Odnosno, budući na njihovu inferiornost u kulturnom i civilizacijskom smislu, Orijent se sada nalazi u stanju u kakvom je Zapad bio prije.⁹¹

Robert Young je sugerisao da je teorija ambivalentnosti Bhabhin način da okrene ploču imperijalnog diskursa. Periferija, koju centar smatra graničnom, marginalnom, neklasifikovanom, sumnjivom, odgovara konstituisanjem centra kao dvosmislenog, nedefinisanog i kao neodređenu ambivalentnost.⁹²

Dakle, kako god su osjećaji kolonijalnog subjekta prema kolonizatoru pomiješani, tako se i kod identiteta kolonizatora mogu pronaći crte hibridnosti, naročito uzimajući u obzir činjenicu da se nalaze u istom okruženju sa drugim kulturama, i da često mogu potpasti pod njihov utjecaj.

⁸⁷ Edward Said, *Orijentalizam*, str. 253.

⁸⁸ Preuzeto iz: Mohammed Abdullah Hussein Muharram, „Occidentalism / Orientalism in Reverse: The West in the Eyes of Modern Arab Intellectuals“, *Journal of American Studies of Turkey*, vol, no.39, 2014, str. 44.

⁸⁹ Preuzeto iz: Ibid, str. 45.

⁹⁰ Hasan Hanafi, „Od orijentalizma do okcidentalizma“, *Znakovi vremena*, Naučnoistraživački institut "IBN SINA", vol.1, no.4, 1997/98, str. 19.

⁹¹ Vidi više: Jukka Jouhki, Henna-Riikka Pennanen, „The Imagined West: Exploring Occidentalism“, *Suomen Antropologi*, vol. 41, no. 2, 2016, str. 6.

⁹² Nasrullah Mambrol, „Ambivalence in Post-colonialism“, dostupno na: <https://literariness.org/2017/09/27/ambivalence-in-post-colonialism/> (zadnja posjeta: 25.9.2022.)

Posmatrajući naslov kao jednu od važnih pozicija teksta, uočavamo da autor dodjeljuje značajno mjesto švicarskoj autorici Isabelle Eberhardt. Joseph i Isabelle su iznikli na zapadnom tlu, ali su se u jednom trenutku priklonili dijelu Orijenta. Ona je bila njegova ženska verzija, nije ni Evropljanka, ni Arapkinja, pripada i jednom i drugom miljeu, ali istovremeno odstupa i od jednog i od drugog. Premda nosi središnju poziciju u naslovu samog romana, Isabelle se u samom pripovijedanju javlja u vidu kratkih epizoda kroz lik Josepha, koji je glavni govornik u tekstu. Glavni narativ započinje trenutnim političkim stanjem u Alžiru, zbog čega je Joseph primoran da ga napusti, nakon što je orijentalno tlo već 40 godina predstavljalo njegov dom. Unutar glavnog narativa je obuhvaćen niz podnarativa, prilikom kojih nas pripovjedač vraća u fragmente historije koje je dijelio sa ostalim likovima u romanu. Isabelle je smještena u tok pripovijedanja kako bi se prikazala etnička i ideološka raznolikost Alžira. Dakle, lik Josepha nije jedinstven fenomen na Orijentu, njih ima mnogo, a on je samo jedan od zatočenika vlastite hibridnosti.

*Bilo je teško vrijeme, period u kojem sam osjetio da zemlja nije više ona stara, onakva kakvu sam je poznao. Promijenila se, dok sam ja ostao čvrsto vezan za svoje ideje iz daleke prošlosti. Zemlja se kretala, a ja sam trčao u mjestu kao draga koju su izmorile izdaje.*⁹³

On sebe vidi kao *beznačajnog Francuza koji je odlučio da nastavi sa svojom glupošću i živi na ovom mjestu zaraženom plemenskim sukobima.*⁹⁴ Ni četiri decenije koje je tu proveo nisu potakle Alžir da ga prihvati kao ravnopravnog pripadnika svoje zajednice. Umjesto toga, on će uvijek predstavljati marginalizirani i neshvaćeni fragment unutar granica Orijenta.

*Četrdeset godina koje sam proveo obavljajući namaz u njihovim džamijama, dijeleći sa njima hljeb, vodu i zrak. Nije ih briga za slike koje sam naslikao, niti izložbe koje sam organizirao i u kojima sam učestvovao, i uskoro ću se naći na otvorenom, prisiljen da se vratim odakle sam došao.*⁹⁵

Osjećaj poraza koji je uslijedio nakon što se u Alžiru najavljuje ekstremistički pokret je pomiješan sa nadom da će se u budućnosti možda naći neko ko će ga voljeti i ko će se sjetiti da je on, Joseph, Francuz, bio za nezavisni Alžir, a neprijatelj kolonijalističke Francuske. Stanje poraženog čovjeka je postalo standardna postavka na pozornici arapskih zemalja nakon dekolonizacije.

⁹³ Haṭībī, *Arba 'ūna 'ām fī intizār Iẓābīl*, str. 93.

⁹⁴ Ibid, str. 24.

⁹⁵ Ibid, str. 13.

*Malo mi fali da pomislim da živim unutar apsurdnog filma u kojem igram ulogu savladanog junaka kojeg obični redatelj pokreće kako hoće i osvećuje mu se kako želi da bi zadovoljio tromu publiku. Ili možda živim u snu sa lošim krajem iz kojeg ne mogu da se probudim. San koji je počeo prije 40 godina kako treba, a pretvorio se u noćnu moru.*⁹⁶

Susret Isabelle i Josepha, kao predstavnika Okcidenta, sa Alžinom, koji po svim karakteristikama pripada Orijentu, utjecao je na kreiranje transkulturalnih formi. Upravo je to jedna od definicija hibridnosti, *kreiranje novih transkulturalnih formi unutar kontaktnih zona proizvedenih kolonizacijom*.⁹⁷ Uzimajući u obzir sve zajedničke segmente ova dva lika, koje autor ponekad navodi u djelu, a ponekad prepusti čitaocima da naprave poveznicu između biografskih podataka Isabelle Eberhardt i života naratora, stječe se dojam da Sa'īd Ḥaṭībī govori o istoj ličnosti.

Isabelle je, poput njega, došla u Alžir u mladosti i pružila je otpor francuskim osvajačima prilikom alžirske borbe za nezavisnost. Poznato je da je ona živjela dvostrukim identitetom, predstavljajući se kao muškarac u javnosti, a kao žena u privatnom životu. Pomjerimo li se na lik Josepha, uočićemo da je i njegova priroda ambivalentna.

Iskustvo naratora pokazuje da je prilikom kontakta dvaju kultura neupitno njihovo međusobno preklapanje. Za Bhabhu, koncept hibridnosti podrazumijeva da kulture, ne samo da se neizbježno miješaju jedna s drugom, već i neizbježno transformiraju jedna drugu, što je proces koji možemo nazvati kulturnom mješavinom.⁹⁸ Uprkos tome što je Joseph figura koja zastupa nadmoćniju kulturu i civilizaciju, učinke mimikrije i nastojanja asimilacije prepoznajemo i u njegovom ponašanju. Međutim, čini se da je Josephova ambivalentnost bila uočljiva samo u onim aspektima koji su bili vidljivi drugima, budući da je primio islam, ali je i dalje prikriveno njegovao crte karakteristične za zapadnu kulturu - bio je jedan od rijetkih posjetitelja stare crkve u gradu, kojoj se uvijek vraćao sa *ljubavlju vjerne udovice prema svom suprugu*⁹⁹, ruka mu je često posezala za domaćim ili francuskim vinom i sl. On je poput crkve koju opisuje - uklonjena su sva vanjska obilježja koja bi ukazivala na njen identitet, njen izgled se doima sasvim uobičajenim za Alžirce i njihovu tradiciju, ali njena unutrašnjost još uvijek služi istoj svrsi. Tako se i u slučaju Josepha neprestano izmjenjuju staro i novo, kršćansko i islamsko, francusko i alžirsko, orijentalno i okcidentalno.

⁹⁶ Ḥaṭībī, *Arba'ūna 'ām fī intizār Īzābīl*, str. 90.

⁹⁷ Bill Ashcroft, Gareth Griffiths, et al., *Key Concepts in Postcolonial Studies*, Routledge, New York, 1998, str. 118.

⁹⁸ Vidi: Rowena A. Azada-Palacios, „Hybridity and national identity in post-colonial schools“, *Educational Philosophy and Theory*, vol.54, no.9, 2022, str. 1438.

⁹⁹ Ḥaṭībī, *Arba'ūna 'ām fī intizār Īzābīl*, str. 52.

Podvojenost između binarnih opozicija je kod njega gotovo dovedena do apsurdna – on se u isto vrijeme i krsti, ali i obavlja namaz, odriče se svih kršćanskih praznika koje je ponio kao naslijeđe Francuske, ali ne posti, što potvrđuje raštrkanost Josepha između dvije oprečne kulture - niti je spreman da se u potpunosti odrekne svog nacionalnog identiteta, niti je sasvim otvoren prema Orijentu.

Sulejman je njegov alter-ego, slika Orijenta uz pomoć koje konstruiše samog sebe. Preko lika Sulejmana orijentalna kultura vrši upliv u zapadnu, ali isto tako, Joseph ugrađuje zapadne elemente u Sulejmanovu ličnost:

U slobodno vrijeme me je podučavao izgovoru nekih riječi na arapskom: Esselamu alejkum! Hljeb! Planina! Objašnjavao mi je svrhu molitvi koje je obavljao, kad god mu se ukazala prilika za to, zajedno sa ostalim vojnicima muslimanima iz Maroka i ostalih afričkih zemalja, dok sam mu ja pričao priče La Fontainea, priču o žoharu i mravu, lavu i lovcu, čovjeku i zmiji.¹⁰⁰

Stoga, likovi koji su pretrpjeli hibridizaciju identiteta podsjećaju na mozaik koji čine raznobojni dijelovi različitih kultura i civilizacija tvoreći novu transkulturalnu paradigmu. Ovakve figure od drugih izdvaja to što nisu vjerni samo jednoj kulturi i civilizaciji, već osjećaju da pripadaju i jednom i drugom svijetu, što dovodi do obrazovanja Trećeg prostora. Premda je bilo očekivano da se među Orijentom (Sulejmanom) i Okcidentom (Josephom) razvije animozitet zasnovan na mnoštvu mitova o Drugom, autor odnosom koji je uspostavljen među njima izaziva iznevjereni horizont očekivanja kod čitaoca i pokazuje da ova dva svijeta mogu itekako dobro funkcionisati zajedno.

Tokom proteklih decenija smo se toliko ujedinili u nekim važnim stvarima, a i drugim, beznačajnim, tako da su ljudi počeli da nas ne razlikuju, jedan je predstavljao drugog pred komšijama i prijateljima (...)¹⁰¹

Tokom 40 godina, koliko su Sulejman i Joseph proveli zajedno, orijentalna i zapadnjačka civilizacija i kultura su se toliko prožimale, da su srasle u jednu paradigmu čije je osnovno kohezivno sredstvo odsustvo potpunog stapanja sa jednom identitetskom formacijom. Oni nemaju nikoga sem jedan drugoga - *Bili smo dvije glave čvrsto povezane jedna za drugu tokom četiri decenije...*¹⁰², a osim što dijele razočarenje zbog nemogućnosti da reformišu društveno-politički kontekst koji ih prisiljava na odlazak, vezuje ih i isti osjećaj izgubljenosti i pokušaja preživljavanja u međuprostoru. Joseph je još u

¹⁰⁰ Haṭībī, *Arba ʿūna ʿām fi intiẓār Īzābīl*, str. 82.

¹⁰¹ Ibid, str. 83.

¹⁰² Ibid, str. 144.

mladosti rastrgnuo veze sa životom u Francuskoj, ali se stalna previranja između orijentalnog i okcidentalnog pola nastavljaju, tako da osjećaji razočarenja, gubitka, podređenosti i odbačenosti postaju njegova svakodnevnica.

*Život i smrt su postali dvije slične stvari za mene, mislim da sam dovoljno živio i da sam nakupio koliko je potrebno razočarenja, gubitaka i čežnje, ostvario sam neke male želje, ludačke dječije snove, a nisam mogao učiniti ništa veliko po čemu bi me se ljudi sjećali nakon smrti, jer ja nisam Alžirac kakav on treba biti, (...) niti sam Francuz kako priliči nekome ko dolazi iz plemenite porodice koja se proteže već stoljećima.*¹⁰³

Likovima koji egzistiraju u međuprostoru kao jedini spas se nameće smrt. Njihova revolucija je završila neuspjehom, a osjećaj nepripadanja i nemogućnosti da se u potpunosti identificiraju sa određenom skupinom generiše život koji *protiče u u dvosmjernom dijalogu između nade i očaja.*¹⁰⁴ Umjesto da povratak u zemlju odakle je iznikao za Josepha znači konačni pronalazak samog sebe, on više ne zna ništa o Francuskoj, niti ga za nju vezuje bilo šta osim lične karte, dok je, sa druge strane, mogućnost ponovnog dolaska u Alžir postala samo iluzija kojoj narator pribjegava u teškim trenucima. Tako on zajedno sa Sulejmanom ostaje zarobljen upravo između, ne mogavši se navići na novi život, niti vratiti na stari. Unutar gorčine sjevera formiraju mali Alžir – u kući zadržavaju svoje stare karakteristike, te govore jezikom prošlog života, a u javnosti navlače identitet Francuza.

Bitno je naglasiti da nisu samo kolonijalne sile pokazivale reakciju prilikom preplitanja sa novom kulturom i civilizacijom, već je i dolazak bijelaca u neevropske zemlje imao određene reperkusije. Josephov odnos sa komšijama reflektira odgovor Alžiraca na njegov francuski identitet kao predstavnika zapadnjačke dominacije. Joseph nikada nije bio direktno izložen drugim Orijentalcima, već se njihova komunikacija odvijala preko Sulejmana, koji, osim što je bio izvor iz kojeg je Joseph crpio istočnjačke crte identiteta, istovremeno je bio i spona koja je smanjivala duboki jaz nastao između „Nas“ i „Drugih“:

Moje komšije ne znaju puno o meni, ili ne žele da znaju, pa kada se nešto desi, ili kad organizuju svadbu ili sunećenje, ne daju mi pozivnicu direktno, već me obavijeste o tome preko Sulejmana,

¹⁰³ Haṭībī, *Arba 'ūna 'ām fī intizār Īzābīl*, str. 90 i 91.

¹⁰⁴ Ibid, str. 88.

*tražeći od njega da dođem sa njim. Smatraju me maloljetnim u Sulejmanovom prisustvu, on je moj staratelj i posrednik u poslovima sa komšijama.*¹⁰⁵

Nasuprot predstave Zapada o Orijentalcima, koja im je priskrbila karakter divljeg, nerazvijenog i surovog, Ian Burma smatra da su Zapadnjaci u očima Orijenta percipirani kao *hladni, mehanički, civilizacija slična mašini koju karakteriše bezosećajnost, racionalizam, egocentričan individualizam i kolonijalizam gladan moći.*¹⁰⁶ Stoga, s jedne strane imamo zapadnjačko poimanje Orijenta kao tla koje je prigrllilo civilizaciju koja je u pogledu razvoja bila još uvijek u stanju maloljetnosti (upravo ono čime Zapad opravdava nastojanje da te prostore nasilno prisvoji, te na taj način utoli svoju kolonizatorsku glad), a sa druge strane imamo sliku Zapada, hladnog i lišenog bilo kakvih osjećanja. Joseph je, stoga, maloljetan jer nema mogućnost da razumije i odsijava osjećaje koje pruža Orijent.

¹⁰⁵ Ḥaṭībī, *Arba ‘ūna ‘ām fī intizār Īzābīl*, str. 24.

¹⁰⁶ Vidi: Jukka Jouhki, Henna-Riikka Pennanen, „The Imagined West: Exploring Occidentalism“, *Suomen Antropologi*, vol. 41, no. 2, 2016, str. 4.

ZAKLJUČAK

Kolonijalizam, koji je nastao kao posljedica evropske težnje za ekspanzijom i upravljanjem neevropskim teritorijama, ostavio je mnoge posljedice na moderni svijet. Jedno od važnih pitanja unutar postkolonijalne kritike jeste pitanje formiranja kolonijalnog subjekta, te istraživanje metoda kojim su oni zadržavani na periferiji društva. Uprkos tome što su Orijentalci bili brojniji od kolonizatora, odnos Orijent-Okcident je uvijek završavao u korist Okcidenta. Razlog tome je Foucaultov diskurs moći, prema kojem znanje predstavlja najbolje sredstvo kojim kolonizator učvršćuje podređenost kolonijalnog subjekta.

Uzimajući u obzir da je došlo do susreta sasvim suprotnih strana, one se međusobno kontrastiraju i kompariraju, što dovodi do definiranja vlastitog identita na način da se naglašavaju one karakteristike koje izostaju kod Drugog. Tako je Istok služio Zapadu kao Drugost pomoću koje on definiše samog sebe, ali se isti proces događao i u suprotnom smjeru, budući da odnos između kolonizatora i kolonizovanog nikada nije bio jednoličan, već veoma složen.

Ipak, kontakt dvije oprečne civilizacije i kulture nije poslužio samo u određivanju onoga šta smo Mi i šta su Drugi, već je došlo i do njihovog sažimanja i preklapanja. Stoga se Homi K. Bhabha pomjera sa Saidovog viđenja orijentalizma, odbacujući tvrdnje o postojanju binarnih opozicija, te stavlja fokus na transkulturalne forme koje nastaju kao rezultat spajanja više kulturalnih paradigmi.

Dijeleći isti prostor, Orijent i Okcident su vršili utjecaj jedan na drugog, što je rezultiralo prelaskom elemenata iz jedne kulture u drugu. Plod toga je pojava međuprostora i hibridnog identiteta, koji je okarakterisan kao istovremena naklonost ka dva ili više različitih i suprotstavljenih identitetskih obrazaca, ali se pritom nijednom od njih ne pripada u potpunosti.

Alžirski autor Sa'īd Ḥaṭībī nam kroz svoja dva romana predstavlja likove koji egzistiraju u kontaktnim zonama Orijenta i Okcidenta. Birajući Alžir i Bosnu kao predstavnike Orijenta, te Sloveniju kao predstavnika Zapada, autor želi pokazati stanje običnog čovjeka koji se uspijeva izvući iz užasa rata, međutim, ostaje zarobljen pod njegovim ruševinama. Premda geografski udaljeni, Alžir i Bosna proizvode gotovo identične junake lišene vlastitog identiteta, tako da su zatočeni u prostoru između, nesposobni da idu ukorak sa sadašnjošću, niti da sanjaju o budućnosti.

Kroz analizu likova u romanu, uočili smo da je glas Drugog prigušen, te da su se predodžbe o Orijentu toliko ukorijenile u zapadnjačka društva, da je bilo kakva reforma ustaljenih obrazaca nemoguća. Promjena položaja Ivane, Selima i Si Ahmeda će biti moguća samo onda kada nastupi promjena u raspodjeli moći. Ḥassan Ḥanafī smatra da će *prijelaz od orijentalizma ka okcidentalizmu*

biti, u osnovi, promjena moći."¹⁰⁷ Upravo sa takvim slučajem smo se bavili u drugom dijelu našeg rada, budući da je Ḥaṭībī, u romanu *Četrdeset godina u iščekivanju Izabel*, izmijenio uloge Okcidenta i Orijenta, stavljajući u fokus lik Josepha koji u Alžiru ima status podređenog.

Na kraju, želimo naglasiti jednu od osnovnih postavki postkolonijalnog diskursa, prema kojoj, bez obzira koliko snažno bilo nastojanje da se preuzmu osobine preovladavajuće kulture, potpuna asimilacija, a samim tim i prelazak iz periferije u središte nikada nije moguć.

¹⁰⁷ Hanafi, Hasan, „Od orijentalizma do okcidentalizma“, *Znakovi vremena*, Naučnoistraživački institut "IBN SINA", vol.1, no.4, 1997/98, str. 23.

الملخص

لقد ترك الاستعمار العديد من النتائج على العالم الحديث. من أهم مواضيع نظرية ما بعد الاستعمار هي دراسة آثار الاستعمار على الثقافات والمجتمعات. هي أيضا تتناول العلاقة بين الشرق والغرب والطرق التي يحقق بها الغرب تفوقه على الشرق، وكذلك أنماط التفكير والنظر الى الشرق والغرب.

بما أن الغرب كان يمثل ثقافة وحضارة أكثر تفوقا، فإن الشرق هو الجانب الذي يتميزه التخلف والهمجية والعدوانية.

في هذا البحث تم تحليل الظاهرتين المهمتين ضمن نقد ما بعد الاستعمار (نظرية الآخر والهوية الهجينة) خلال قراءة الروايتين للكاتب الجزائري سعيد خطيبي، وهما 40 عاما في انتظار إيزابيل وحطب سراييفو. باختيار الجزائر والبوسنة كمثلين للشرق، وسلوفينيا كمثلة للغرب، يريد المؤلف إظهار حالة الرجل العادي الذي نجا من الحرب، لكنه لا يزال محاصرا تحت أنقاضها.

تظهر الشخصيات في السرد لسعيد خطيبي على بسامات معينة، فهذا لا يساعدنا فقط في توصيفهم كأفراد، بل في كثير من الأحيان، كمثلين عن الدائرة الثقافية والحضارية التي ينتمون إليها.

لذلك، لا يهدف بحثنا إلى تصوير الاستعمار فقط على أنه توسع لحدود القوى الأوروبية على حساب الشرق، ولا الى اظهار العواقب الاقتصادية التي تواجهها المستعمرات السابقة، بل اظهار تأثيراته الثقافية والاجتماعية على الشرق.

IZVORI

1. Haṭībī, Sa'īd, *Arba 'ūna 'ām fī intiẓār Īzābīl*, Manšūrāt al-iḥtilāf, Alžir, 2016.
2. Haṭībī, Sa'īd, *Ḥaṭab Sarāyifū*, Manšūrāt al-iḥtilāf, Alžir, 2018.

LITERATURA

1. Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth, et al., *Key Concepts in Postcolonial Studies*, Routledge, New York, 1998.
2. Ashcroft, Bill, Griffiths, Gareth, et al., *Post-Colonial Studies: The Key Concepts*, Routledge, London, 2000.
3. Azada-Palacios, Rowena A., „Hybridity and national identity in post-colonial schools“, *Educational Philosophy and Theory*, vol.54, no.9, 2022, str. 1431-1441.
4. Bhabha, Homi K., *The Location of Culture*, Routledge, London, 1994.
5. Fanon, Frantz, *Prezreni na svijetu*, Sa francuskog prevela: Vera Frangeš, Stvarnost, Zagreb, 1973.
6. Fanon, Frantz, *Black Skin, White Masks*, Translated by Charles Lam Markmann, Pluto Press, London, 2008.
7. Gledić, Bojana, *Hibridni identitet u romanima Grejama Svifta i Hanifa Kurejšija: doktorska disertacija*, Univerzitet u Beogradu Filološki fakultet, Beograd, 2018.
8. Glavaš, Zvonimir. "Razgradnja orijenta – razvoj i temeljni koncept postkolonijalne teorije." *Essehist*, vol. 4, br. 4, 2012, str. 75-82.
9. Hanafi, Hasan, „Od orijentalizma do okcidentalizma“, *Znakovi vremena*, Naučnoistraživački institut "IBN SINA", vol.1, no.4, 1997/98, str. 18-24.
10. Jean-Paul Sartre, *Biće i ništavilo: ogled iz fenomenološke ontologije (I)*, prev. M. Zurovac, Nolit, Beograd, 1983.
11. Jouhki, Jukka, Pennanen, Henna-Riikka, „The Imagined West: Exploring Occidentalism“, *Suomen Antropologi*, vol. 41, no. 2, 2016, str. 1-10.
12. Loomba, Ania, *Colonialism / Postcolonialism*, Routledge, London, 1998.
13. Moazzam Ali Malik, Shiraz Ahmed, et al., „The Narrative of Hybrid Identity in the Third Space: A Postcolonial Critique of The Reluctant Fundamentalist by Mohsin Hamid“, *Journal of Arts and Social Sciences*, vol.8, no.1, 2021, str. 51-56.

14. Muharram, Mohammed Abdullah Hussein, „Occidentalism / Orientalism in Reverse: The West in the Eyes of Modern Arab Intellectuals“, *Journal of American Studies of Turkey*, vol, no.39, 2014, str. 43-54.
15. Mujić, Munir, „Orientalizam i nesvjesno“, *Pismo: Časopis za jezik i književnost*, god. 1, br. 1, Bosansko filološko društvo, Sarajevo, 2003, str. 241-258.
16. Said, Edward W., *Orijentalizam : zapadnjačke predodžbe o Orijentu*, S engleskog: Rešid Hafizović, Svjetlost, Sarajevo, 1999.
17. al-Šallābī, ‘Ālī Muḥammad, *Kifāh al-Ša‘b al-Ġazā’iriyy ǧidda al-Iḥtilāl al-Faransiyy wa Sīrat al-‘Amīr ‘Abd al-Qādir: Tārīḥ al-Ġazā’ir ilā ma qabla al-Ḥarb al-‘Ālamiyya al-‘ulā*, Dār al-Ma‘rifa, Bejrut, 2015.
18. de Saussure, Ferdinand, *Course in General Linguistics*, Translated from the French by Wade Baskin, Philosophical Library, New York, 1959.
19. Stuart Hall, „Kome treba „identitet“?“, S engleskog prevela Sandra Veljković, *Časopis za književnost i kulturu, i društvena pitanja*, vol.64, no.10, 2001, str. 215-233.
20. Todorović, Ivana, *Dijahronijska analiza nekih aspekata Drugosti u anglofonij književnosti: doktorska disertacija*, Univerzitet u Beogradu Filološki fakultet, Beograd, 2013.
21. Volčić, Zala, „Media, Identities, and Immigrants: Arab Satellite Television in Italy“, *Medijska istraživanja*, god. 12, br. 2, 2006, str. 63-77.

INTERNET

1. Abū Rayyā, Maǧd, „Al-Iḥtilāl al-Faransiyy li al-Ġazā’ir: al-Ḥarb al-Akṭar Bišā‘ah Inṭalaqat bi ḥuǧǧat šaḥ‘i Al-Dāy Ḥusayn li qunṣul Bārīs.. Muqāwamah istamarrat 132 ‘ām“, dostupno na: <https://arabicpost.net/%D8%AB%D9%82%D8%A7%D9%81%D8%A9/2020/07/05/%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%AD%D8%AA%D9%84%D8%A7%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%81%D8%B1%D9%86%D8%B3%D9%8A-%D9%84%D9%84%D8%AC%D8%B2%D8%A7%D8%A6%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%83%D8%AB/> (zadnja posjeta: 25.9.2022.)
2. Mambrol, Nasrullah, „Ambivalence in Post-colonialism“, dostupno na: <https://literariness.org/2017/09/27/ambivalence-in-post-colonialism/> (zadnja posjeta: 25.9.2022.)
3. Mambrol, Nasrullah, „Edward Said’s Orientalism“, dostupno na: <https://literariness.org/2016/04/08/edward-saids-orientalism/> (zadnja posjeta: 25.9.2022.)

4. Mambrol, Nasrullah, „Homi Bhabha’s Concept of Hybridity“, dostupno na:
<https://literariness.org/2016/04/08/homi-bhabhas-concept-of-hybridity/> (zadnja posjeta:
25.9.2022.)
5. Nasrullah Mambrol, „The Other, The Big Other, and Othering“, dostupno na:
<https://literariness.org/2017/10/24/the-other-the-big-other-and-othering/> (zadnja posjeta:
25.9.2022.)