

Srdan Srdić

Student doktorskih studija
Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet
Srbija

POSLE KOLONIJALNOG**

Originalan naučni rad
UDC 821.111(540)-31.09

Rad se bavi mogućnostima interpretacije teksta romana *Nektar u situ* Kamale Markandaje sa aspekta postkolonijalnih studija. Imanentna analiza Markandajinog dela dovodi do zaključka o ozbiljno utemeljenom i promišljenom autorskom stavu koji implicira i označava suštinske koordinate postkolonijalnog bivstvujućeg prostora i suočava ih sa sopstvenom poetikom. Propušten kroz filter oblasnih studija, roman *Nektar u situ* reaguje na krajnje kompleksnu i izgrađenu teorijsku aparaturu klasičnih autora postkolonijalne misli (Fanon, Baba, Said), i dopušta da u njemu prepoznamo sve bitne teze koje su te autore okupirale i inspirisale. Problematizujući postkolonijalno stanje, Markandaja kroz visokoestetizovanu prozu odgovara na esencijalne postavke jedne koherentne i osmišljene teorije.

Ključne reči: *postkolonijalno, diskurs, tekst, kolon, kolonizovani, Markandaja.*

1. Obezdomljenost teksta

„U mnogim od najboljih postkolonijalnih dela... naglasak nije ležao na lokalnom, regionalnom i kontingentnom... meni izgleda da je u svom opštem stavu bio na najzanimljiviji način povezan sa nizom univerzalnih interesovanja.“

(Said 2000: 464)

Hrabro se upinjući da *locira* kulturu i nađe joj odgovarajuće mesto, Homi Baba konstatuje „otuđujuće osećanje izmeštanja doma i sveta“ (Baba 2004: 31) koje opisuje kao *obezdomljenost* (Ibid.). „Bezdomno“, nastavlja Baba, jeste „paradigmatično kolonijalno i postkolonijalno stanje“ (Ibid.). Dakle, kada govori o *bezdomnosti*, Baba govori o označiteljskoj izvesnosti koja je izvan svake sumnje. Roman Kamale Markandaje *Nektar u situ*, izaziva nas da učinimo malu zloupotrebu pojma koji Baba ustanovljava, u nameri da pokažemo određene pravilnosti koje jedan tekst izvode ka transcendentnom, onome što je iza fizike.

** Završni seminarski rad napisan za kurs na doktorskim studijama na Filološkom fakultetu Univerziteta u Beogradu u letnjem semestru školske 2009/2010. godine *Postkolonijalni diskurs (anglofona književnost pisaca iz Indije)*, pod rukovodstvom predmetnog nastavnika, Doc. dr Biljane Đorić-Francuski.

Bazične konstante Markandajinog teksta nalikuju onima kod Kafke (ovde mislimo na *Zamak*) ili Selimovića (*Derviš i smrt*). Naime, pomenuti autori izbegavaju da se do kraja odrede prema onome što Bart čita kao klasičan realistički tekst (Bart 1996: 516-527), prostor u kome se označitelj poistovetio sa označenim, implicirajući jednu superstrukturu istinitosti koja se samopotvrdila. Markandaja, poput Kafke i Selimovića, izbegava da svoj, inače na realističkom metodu zasnovan tekst, odredi u istorijskim, proverljivim koordinatama. Da pojednostavimo: mi nismo sigurni na kom istorijskom vremenu Markandaja insistira, a nemamo dovoljno pripovedanih dokaza koji bi nas uputili na nedvosmisleno okruženje. Toponimski lanac koji se proteže kroz tri navedena dela izgledao bi ovako:

- selo (Kafka) – tekija (Selimović) – selo (Markandaja)

Ako su ovakve distinkcije u odnosu na mimetizovanu prozu lako uhvatljive, trebalo bi da nas ne malo začude samouvereni nastupi u prikazima *Nektara u situ* iz kojih proizlazi neupitna istoričnost događaja koje Markandaja u svom romanu opisuje. Ukoliko je verovati pomenutim tumačenjima, početak priče o Rukmani smešten je u trenutak koji nailazi *posle* petnaestog avgusta 1947, datuma koji potvrđuje nezavisnost Indije i Pakistana od kolonijalnih engleskih vlasti. Recimo da bi ovakva mišljenja o Markandajinom romanu govorila kao o *post-kolonijalnom*, onom koji se bavi poslekolonijalnim stanjem, smeštenom kako u događajnoj stvarnosti, tako i u svesti aktera koji u njemu učestvuju.

Rešenje ove nedoumice možda bi trebalo potražiti u dvojakosti čitanja. Da se zaista radi o vremenu nakon 1947, možemo shvatiti kroz one delove teksta koji industrijalizaciju tretiraju kao stanje nesumnjive otuđenosti. Kada govori o kožari kao promeni koja preplavljuje živote nezaštićenih seljaka, Rukmani parafrazira Sartra: pakao, to su promene, rapidne izmene dotadašnjeg kolonijalnog stanja. Ovde bi kolonijalno bilo nešto sa čime su se Rukmani i njena porodica identifikovali kao sa definitivnim, dominantnim stvarnosnim modelom. Sve što nije tom modelu nalik, izaziva alijenaciju. S obzirom na znanja koja posedujemo o istorijskom momentu indijske nezavisnosti, ovaj način čitanja deluje kao sasvim validan i relevantan.

Na drugoj strani pronalazimo *obezdomljenost* teksta koji nam zaista ne govori ništa o sopstvenoj faktičkoj zasnovanosti. Percepcija teksta kao *obezdomljenog* ili *neukorenjenog* svedoči o njegovoj mogućoj univerzalnosti. Iza takvog čitanja stoji zamisao autora o strukturiranosti teksta kao ideološkog monolita, ili čak mita. Tako pročitani, postkolonijalni tekst direktno se suprotstavlja liotarovskom *postmodernom* (Liotar 1988), koje Said vidi kao „naglašavanje iščezavanja velikih naracija

emancipacije i prosvetiteljstva" (Said 2000: 464). Po mišljenju Saida, sa kojim ćemo se lako složiti, „naglasak koji boji veliki broj dela prve generacije postkolonijalnih umetnika i naučnika upravo je suprotan: velika naracija nastavlja da postoji, mada su njena implementacija i realizacija u ovom trenutku zaustavljene, osujećene, izigrane" (Ibid.).

„Velike naracije“, primetićemo, obavezno su *obezdomljeni* tekstovi. Njihovo uporište može biti samo intertekstualno slaganje sa onim što je već ispisano. Kao „velika naracija“ suprotstavljena Liotarovoj definiciji postmodernog, *Nektar u situ* je, zapravo, *Knjiga o Jovu*. Ovde vidimo da nismo bili daleko od svojevrsnog intuitivnog otkrića kada smo se opredelili da komparativno dejstvujemo na Markandajin tekst, a da za oruđe prilikom takve intervencije izaberemo tekstove Kafke i Selimovića. Naime, Kafkin K čini apsurdne napore u nameri da konačno dopre do zamka koji mu neprekidno izmiče. Selimović bi na to dodao, citirajući Kuran, kako je „svaki čovjek uvijek na gubitku“. Nakon puta koji sa suprugom Natanom preduzima u nameri da pre-živi, Rukmani će samo opisati krug, i vratiti se na mesto sa kog je pošla, bez ičega, osim očiglednih gubitaka.

Ako ispravno čitamo naracije u kojima opstoje, Jov i Sizif su ontološki srodnici, oni doprinose tematizovanju jedne iskričave vizije neuspeha. Dok kod Sizifa napor biva izjednačen sa kaznom nametnutom od strane apsoluta, Jov je objekat provere, eksperimenta, on je iskušenik koji jamči za ispravnost ustrojstva sveta: na njegovim patnjama apsolut tu ispravnost čita i tumači.

U jednom od najupečatljivijih odeljaka *Nektara u situ*, Keni, misteriozni seoski lekar, iskazuje sopstveni revolt po pitanju filozofije trpljenja: „Bolja vremena, bolja vremena!... Vremena neće biti bolja još za mnogo meseci. U međuvremenu vi ćete patiti i umreti, vi, krotke budale, koji sve trpите. Zašto ste tako strašno mirni? Zašto ne zahtevate – vičite za pomoć – učinite nešto! Ničega nema u ovoj zemlji, oh, bože, ničega!“ (Markandaja 1957: 48).

Dok se suočava sa zastrašujućim gubicima koje mu božanstvo nanosi, Jov je Prometej. On je taj koji nastupa protiv božanstva, sve dok mu se ono samo ne obrati i pouči ga o ljudskoj ništavnosti. Kenijev ispad je vapaj koji od gandijevski orijentisanih seljaka očekuje aktivno istupanje usmereno ka očividnoj nesavršenosti Sveta. Nerazumevanje između Kenija i Rukmani, u romanu toliko puta naglašeno, najjasnije nas upućuje na dve perspektive postkolonijalnog diskursa, onako kako se isti javlja u *Nektaru u situ*. To je nerazumevanje između Jova i Prometeja, ali i

totalna podvojenost onih koje Fanon naziva „kolonom i kolonizovanim“ (Fanon 1973: 1).

2. „Oni“: tehnologija gospodarenja

„Kako ih možete naterati? Zar oni nisu gospodari?“
(Markandaja 1957: 69)

Već na prvim stranicama romana, Markandaja uvodi lik *zemindara*, krajnje depersonalizovanog *posednika zemlje*. Iako su *koloni* (sa tom smo se konstatacijom složili) izgubili uticaj koji su toliko dugo imali, njihovo mesto zauzeo je neko ko je više energija, sila, nego karakter. *Zemindar* je vlasnik, onaj koji je u pozadini stvari. On kontroliše. O njemu je napisano: „U toku svih godina našeg zakupa nikad nismo videli zemindara koji je bio vlasnik naše zemlje. Sivadži ga je zastupao...“ (Markandaja 1957: 69) Ili: „Sivadži je često morao da ga grdi, mada je to dobar čovek i pored toga što služi zemindariju“ (Ibid.).

Zemindar je jedan od *njih*, a *oni* su, kaže tekst, gospodari. *Oni* u tekstu nisu konstituisani s obzirom na istorijsku datost, kao što to nije ni sam tekst, koji smo pročitali kao *obezdomljen*. *Oni*, koji su vlasnici materijalne stvarnosti, nalikuju avetima, priviđenjima sa kojima se niko nije susreo, te samim tim i ne može da se kaže nešto više o njima. Amorfni zemindar je paradoksalni „vlasnik naše zemlje“, on se ukazuje kao neko ko oduzima pravo pripadanja i čija senka se nadvija nad svim objektivnim pojavnostima. Da bi se ovaplotio, zemindar je uposlio Sivadžija. Sada Sivadži *posreduje* ideju posedovanja, on je taj koji saopštava Rukmani i njenoj porodici da postoji neko čije je pravo na *njihovu* zemlju preče. Sivadži je vesnik nesreće, iako dobar čovek, uprkos pozicioniranosti u onome što je zlo.

„Kolonijalni je svijet“, poručuje nam Fanon, „rascijepljeni svijet“ (Fanon 1973: 3). *Nektar u situ* govori o postkolonijalnom svetu kao rascepljenom. *Oni*, koji sada više nisu dobro poznati *koloni*, zastrašujuć su u sopstvenoj nevidljivoj prisutnosti. Tako će vlasnici zemlje koju Rukmani i Natan zakupljuju od zemindara, prodati istu tu zemlju vlasnicima kožare. Transferi moći odvijaju se od *njih* do *onih*, Fanonove dojučerašnje *kolonizovane* niko i ne postavlja u vlasničke odnose. Ostavši i bez mogućnosti zakupa, i oni su *obezdomljeni*, ili, biblijski rečeno, *izgnani*. *Njihovi* povodi nisu jednoznačni i lako uhvatljivi. Rukmani se čudi nad ovakvom kupovinom: „Ne znam zašto im je potreban komadić zemlje... Na njoj sigurno ne mogu da grade; to je močvara, stvorena samo za gajenje pirinča“ (Markandaja 1957: 134).

Odgovor koji povodom ovakve konstatacije ima Natan, jeste definicija rascepljenosti i podvojenosti: „Ko zna. Možda je mogu isušiti, nasuti zemlju; oni imaju sredstva kakva mi ne možemo ni zamisliti” (Ibid.).

Natan *njihove* motive odvaja od onog što se može razumeti, dok izgnanstvo svoje porodice pripisuje funkcionalizaciji i instrumentalizaciji *njihovih* moći.¹ Propast, kako je Rukmani vidi, dolazi od kočare. Ona je dokaz supremacije protivprirodnosti, koja se ustremila na Fanonove *prezrene*. *Oni*, gospodari, preuzeli su na sebe ingerencije nad svim životnim tokovima. Vlast koju *oni* sprovode, nije više vlast nad objektivnim i fizičkim, već i nad onim bivstvenim. Radža, Rukmanin sin, „izašao je kao i obično i više se nije vratio” (Markandaja 1957: 92). Njegovo mrtvo telo kasnije će doneti ona Kafkina *dvojica*, a tri dana nakon njegove smrti Natana i Rukmani će posetiti još *dvojica*. Ta druga *dvojica* će reći: „Čuvari su samo vršili dužnost” (Ibid. str. 93).

Ta *dvojica* su, poput Sivadžija, samo medijum, *oni* govore kroz njih. Jedan od *dvojice* ima „dugačke brkove”, dok je drugi „beznačajan” (Ibid. str. 94). To je sve što je potrebno da znamo o njima. *Čuvari* ubijaju Radžu i time ispunjavaju svoju dužnost. Oni su „uzeti da štite naše vlasništvo” (Ibid.). *Dvojica* zahtevaju od Rukmani potvrdu da je smrt njenog sina bila potrebna i žele da, kako bi Majakovski rekao, *reše incident*. Ono što *njih* interesuje, jesu eventualna potraživanja koja bi Rukmani mogla da ima. Iz ovog proističe pretpostavka da se jedan život nečim može naplatiti.

„Kakve naknade ima za smrt?” (Ibid.), pita se Rukmani. Prvi od dvojice insistira na tome da su Radžu udarili samo jednom, dok drugi progovara o krivici, koja nije *njihova*. Činjenica da joj je sin ubijen Rukmani bi trebalo možda i da raduje, pošto će sada preostati više hrane za njenu izgadnelu decu. To je, kaže jedan od *dvojice*, „istina koja se mora reći, ma kako da je neprijatna” (Ibid. str. 95). Epilog čitave ove užasavajuće scene dovodi Rukmani na pomisao o „ponoru” (rascepljenosti, ponovo). Za *njih*, razgovor nakon Radžine smrti jeste „neprijatna stvar, ali prijateljski uređena” (Ibid.). Rukmanino trpljenje nije ništa drugo do izraz njenog „razuma”. Ono što *oni* pretpostavljaju kao razum pronalazimo u odricanju od moralnog imperativa prirođenog biću koje se konstituiše na premisama elementarne ljudskosti i empatije. Tekst koji *oni* produkuju nije tekst *prezrenih*, već apologija dehumanizacije imanentne vlasnicima moći. U pitanju je logika koja „od zemljoradnika pravi

¹ Kritika koju Bog upućuje Jovu odnosi se na činjenicu nerazumevanja božanskog plana od strane bilo kog smrtnog bića. Čoveku nije dato da zahteva objašnjenja Promisli. (prim.aut.)

menjače" (Ibid. str. 34) i primorava ih da se povinuju istini o postkolonijalnom svetu kao tržištu „mrtvih duša" ili duše po sebi.

Ćitirajući Balfura, Said nas obaveštava o „auri superiornosti" kojom se čovek Okcidenta „zaogrće u odnosu na Orijentalca" (Said 2000: 46). Konkretna zaključak o *njima* u Markandajinom romanu jeste mišljenje o takvoj superiornosti kao nametnutom diskursu koji obezvređuje svaku moralnu sankciju. Onima koji dolaze posle kolonizacije, a koji su samo navukli maske iza kojih prosijava cinični osmeh kolonizatora, važno je da suspenduju i amputiraju svaku primisao delatnog morala – morala u pokretu. Postkolonijalno stanje oni predstavljaju kao Volterov „najbolji od svih svetova" (učinićemo malu izmenu, pa ga predstaviti kao „najbolji od svih tekstova"), u kom je navodno oslobođeni kolonizovani prisiljen da živi, uprkos ontološkoj nelagodnosti koju u njemu oseća.

3. „Bodlerizovani" grad

“Industrialization with its main emphasis on urban development and the mechanization of the means of production and distribution necessarily result in the social dislocation of the family.”

(A.V.Krishna Rao, citirano u: Ghorpade 2002: 11)

Dok sopstvenu *kolonizovanost* Rukmani prihvata kao nešto što postoji *a priori* i sa čime je nemoguće ne identifikovati se, *postkolonijalizovanost* je promena sa kojom se ona sukobljava, ako nigde drugde, a ono bar na verbalnom nivou. Vapaj, na kome Keni insistira, začuće se tek sa prvim tonovima preplavljujuće urbanizacije. Rukmani je primorana da se suoči sa Fanonovim „gradom kolona" (Fanon 1973: 3), koji, budući *dekolonizovan* kreće ka svojim novim stanovnicima. To je tvorevina „od čvrste građe... kamena i željeza. Osvijetljen je, asfaltiran grad, u kojem su kante za smeće uvijek krcate nepoznatim, neviđenim, pa čak ni u snu sanjanim otpacima... Grad kolona je sit, lijen, njegova je utroba uvijek prepuna dobrih stvari. To je grad bijelaca, stranaca" (Ibid. str. 4). *Dekolonizovan*, grad je prepušten dojučerašnjim kolonizovanima. Međutim, pred nama se odvija proces apsorpcije kolonizovanih od strane grada.

Iz tog će procesa biti izvedena nova kategorizacija po osnovama moralnih utemeljenja – onaj ko svoj spiritualni interes prepozna upravo na takvom mestu (Kunti) moralno će propasti, dok čista duha i srca ostaju oni koji odustaju od nastanjivanja u bodlerovskom, urbanizovanom paklu. Kada selo pogodi oluja, priroda i građevine *prezrenih* ostaće osakaćene do krajnjih granica, a jedino što opstaje „uprkos besu vetrova" jeste kožara, održana „ciglama i cementom" (Markandaja

1957: 46). Persistencija artifičijelnosti doprinosi rasapu duhovnih snaga. Rukmani govori o *promeni*:

Za promene sam znala i ranije, i one su bile postepene. Nekada je moj otac bio poglavar, ličnost od uticaja u našem selu. Doživela sam da vidim kako gubi uticaj, ali promena se odigravala tako lagano da smo je jedva i osetili. Videla sam svoje roditelje kako stare i umiru, a ni to nije bilo naglo. Ali promena koja je sada naišla u moj život, u sve naše živote, provaljujući u naše selo, kao da se dogodila u tren oka. (Ibid. str. 31)

Fenomen smrti, koji Rukmani uspeva da razume i objasni, ne može se porediti sa fenomenom urbanizacije. Urbanizacija, po konsekvencama koje proizvodi, nadilazi neizmernost smrti. Za Kunti, kočara je „blagoslov“ (Ibid. str. 50). Ali, Kunti je bludnica, zavodnica tuđih muškaraca koja ne preza od najstrašnijih niskosti. Ona prepoznaje svoje vitalne interese u nečemu što je za Rukmani „buka i gurnjava, prosti, mladi klipani lutaju ulicama, i prljavim bazarima, ponašaju se neotesano, i niko se ne obazire na svoje bližnje, već samo gleda kako da se dočepa novaca“ (Ibid. str. 50).

Drolja Kunti anticipira sudbinu Rukmanine ćerke Iravadi. Apokaliptična glad, koju je Rukmani nagovestila, *dojahala* je iz grada i ustremila se na Kutija, mališana koga je Rukmani rodila umesto da to uradi neplodna Iravadi. Rukmani posmatra Iravadi dok ova „odlazi u mrak“ (Ibid. str. 101). Pokret ka gradu je smeštanje u blizinu Sodoma: „Ona se kretala bezbrižno koračajući sa sramnom ohološću po otpacima na ulici, izvakanoj šećernoj trsci, izgaženim slatkišima, ispljuvanim crvenim palminim semenkama; bezbrižno odgovarajući polunasmešenim usnama na potsmehe i pozive koje su joj dobacivali...“ (Ibid.).

Da bi ušla u grad, Iravadi mora da se odrekne sopstva i da postane Kunti. Identitetska supstitucija za rezultat ima isključivo materijalno: ako *oni* nisu želeli da plate za Radžin život, Iravadi-Kunti sada otkupljuje život umirućeg brata svojim telom (preciznije, dušom), ali i to samo na neko vreme. Umesto da se *pomiri* sa smrću, da je *trpi* kao što to radi Rukmani, Iravadi *kupuje* iluziju, privid življenja. Kada kasnije promišlja grad, mesto gde je njena ćerka ubila svoju dušu, Rukmani govori o onom „gde je sve što je bilo priroda davno žrtvovano“ (Ibid. str. 116). Ideja žrtve susiće se sa idejom uzaludne beskorisnosti.

Temporalni diskurs koji počiva na nekada-poziciji jeste govor o Zlatnom dobu. Takva perspektiva deluje eksplanatorno u odnosu na strategije vladanja. Ako je perfekat koji Rukmani prepoznaje sasvim prihvatljiv, budući da je u pitanju prošlost sporih promena, tada iz njenih uspomena na prethodeće čitamo naivni defetizam

pomirljive odanosti onom što je zatečeno i dato. Ruralna, čak arkadijska vizija prošlosti, odeljena je od anksioznosti koju izaziva nadolazeća tehnološka modernost. U tom smislu, *kolonizovanost* je samorazumljivi tekst, sa njom je lako saživeti se, pošto ne postoji tačka u prošlom vremenu u kojoj *kolonizovanost* nestaje i gubi se. Rukmani u *kolonizovanu* stvarnost veruje jer je ona poslednja instanca ponuđenog smisla – ne postoji ništa što je *pre* ili *iza*. Prostor teksta u kom se kreću Rukmani i njena porodica je do te mere antirevolucionaran, da ga moramo kvalifikovati kao vrhunsku instancu i produkt kolonizatorskog Uma. Perfidnost jedinog ponuđenog je u tome što se na njemu insistira do osećanja nerazrušive dogme.

„Grad-kao-pakao” zapravo je budućnost koja se umešala u lako prepoznatljivu stvarnosnost, narušila je i, formalističkim terminima rečeno, *oneobičila*. Proces koji do toga dovode za Rukmani su nejasni i neshvatljivi, ona u njima prepoznaje dejstvo mašinizovane ideologije koja ukida premise prethodećeg postojanja. Izgnanstvo iz sela, pokret koji ona i Natan čine ka gradu, jeste i izgon iz prvobitno zamišljenog Edena, ali i potraga za decom koja su svojim dobrovoljnim odlaskom direktni učesnici u pomenutim procesima. Nevoljni da se povinuju nemilosrdnoj Volji, koja se obrušila na zaposlene u kožari, oni narušavaju novu zasnovanost proizvodnih odnosa. Insistirajući na pravu na štrajk i demokratičnosti poriva rada, njihov odlazak nije bekstvo, već *otiskivanje*, narušavanje teksta koji je, iz perspektive njihove majke, već narušen.

Kada, nakon celodnevnog lutanja za sinom Muruganom, dospeju u Hram, Natan i Rukmani su stigli do poslednjeg mesta do koga može da se stigne. Oni očekuju da ulaskom u Hram, koji se i sam nalazi u gradu, izađu iz Grada. Hram bi trebalo da se nalazi *iza* „grada-himere”. Hram Grada, ipak, takođe je izmenjen, to je Hram sa platna Hijeronimusa Boša, u njemu Rukmani vidi „gomilu koja glasno priča... guranje i navalu... predusretljivost koja nestaje... muškarce i žene koji se bore da budu prvi, probijajući se divljački, gurajući se užurbano” (Ibid. str. 148). U tom se Hramu nastanio Grad, iščupao mu srce i obesvetio ga, to je crkva razjarene, animalizovane rulje gladnih, bogalja i prosjaka. Iz tog će Hrama, a pre opisivanja punog kruga, Rukmani imati samo jedan izlaz – Kafkin kamenolom, u kom će bedu Natanove smrti („kao pas”) zameniti povratak u bedu izvesnosti sirotinjskog pretrajavanja.

4. Kritika pred-rasudnog uma

"God only knows how they must make love! It must be terrifying."

(Fanon 2008: 36)

Obraćajući se Keniju sa „gospodaru i dobrotvoru moj“ (Markandaja 1957: 36), Rukmani je na tragu ozbiljnog paradoksa. *Kolon* i *kolonizator* iz Fanonove tipologije, nikako ne mogu da budu dobrotvori. Ideja *gospodarenja* nad drugim, pretvara tog drugog u vlasništvo (kao što *oni* smatraju da je moguće tražiti odštetu za mrtvog čoveka). Kako se onda dešava, da Markandajin tekst od *gospodara* produkuje pozitivnog junaka?

Razrešenje nedoumice pronalazimo u još jednoj ravni ispisanog teksta: ravni melodramatskog predstavljanja, koja suštinski ne odgovara kolonijalnom diskursu. Markandaja je, dok kreira lik Kenija, najbliža Dikensu. Njegova *dobrota* deluje motivisana pobudama altruističke prirode, i kao takvu nemoguće ju je dovesti u pitanje. Keni, tako *pročitani*, nije daleko od Ljevina koji kosi sa svojim seljacima. Ipak, Kenijev narativ nije jednoznačan. U jedanaestom poglavlju nailazimo na Kenija koji je „izgledao ozbiljan i umoran, oči su mu gorele a lice mu je odavalo takvu bezličnu okrutnost, da sam [Rukmani] i nehotice zadrhtala“ (Ibid. str. 62). Nastavak dijaloga donosi nove probleme u karakterizaciji: „Vi ste narod koji nikad neće ništa naučiti... Žalosno je gledati vašu glupost“ (Ibid. str. 63). Nije li ovo fanonovska slika „susreta sa pogledom Belaca“?

„Prisustvo Crnca², prolazi kroz reprezentativni narativ Zapadnjačke ličnosti: njegova prošlost sapeta izdajničkim stereotipima primitivizma i degeneracije neće stvoriti istoriju napretka civilnosti“ (Baba 2004: 145). Iz ove primedbe, Homi Baba izvodi tezu o stereotipima „kao obliku cepanja i mnogostrukog verovanja... koji zahteva, da bi uspešno označavao, neprekinut i repetitivan lanac drugih stereotipa“ (Ibid.). Stereotipi su „*iste stare* priče kako su Crnci životinje, Kuliji zagonetni, a Irci glupi“ (Ibid.). Jedno od distinktivnih obeležja Markandajinog Kenija upravo su „*iste stare* priče“, fanonovsko „znam ja njih“ (Ibid. str. 155).

Da je jedna strana Kenija i dalje zarobljena u nevidljivosti *njih* i zemindara, čitamo na nekoliko mesta. On je onaj za kog „niko nije znao odakle je došao, ni ko ga plaća, ali bio je tu...“ (Markandaja 1957: 24). Nesaznatljivost bića ne može da uputi na ma šta drugo, izuzev na generisano nerazumevanje. Iako je, nesumnjivo, *dobrotvor*, Keni je lociran na drugoj strani: „Ljudi su o njemu lepo govorili, iako je

² Čitamo *kolona* ili *Orijentalca* (prim. autora).

bio stranac" (Ibid. str. 25). *Stranost* ili *drugost* doživljava se kao hendikep i iz perspektive *prezrenosti*. Stranac je neko o kome nećemo lepo govoriti zato što je stranac. On je *a priori* saznatljiv kao uljez u tkivu *prezrenosti*, onaj bez koga ona ne bi imala dimenziju doživljajnosti. Stranac je onaj koji prezire i čije biće isijava kategoriju *prezrenosti* pretvarajući je u auru kojom se tumači svet *prezrenih*.

Za Kenija, Rukmani je „glupača i neznanica" (Ibid. str. 26). Melodramsko čitanje moglo bi da podvede ovakve kvalifikative pod grubost karaktera koji reaguje iz očaja i prirodene naprasitosti. Ipak, upornost sa kojom Keni nastupa, istrajnost u isticanju bezvrednosti *prezrenih*, govori u prilog *pred-rasudnog* uma, koji se ogleda u umu kolonizovanih. Konfliktnost relacije Keni-Rukmani, ipak je donekle razvodnjena, ne samo na planu akcije, već i na verbalnom planu: „Nisam ja ni dobrotvor ni gospodar." (Ibid. str. 37). Ovde se *kolon*, ili ono što je *kolon* bio, odriče svojih kolonizatorskih, ali i misionarsko-prosvetiteljskih ingerencija, ostajući nepoznanica, čak misterija: „nisam ni ovo ni ono" (kao Čičikov). Eto još jedne melodramatske mistifikacije i nesaznatljivosti. Ovakav stav implicira dalje nadređenosti, poznate iz Knjige o Jovu: „nije vam dato da me spoznate". Antagonizam koji postoji u kolonijalnom društvu, postkolonijalna istorija samo produbljuje. Nema razrešenja.

Ostaje melodramatsko prevladavanje zajedničke prošlosti. *Kolon* prilazi *kolonizovanom*: Keni dodiruje Iravadinu glavu – ovakav ustupak ne bi bio dopustiv u kolonijalnom, ali stoji na početku toka novog, postkolonijalnog Trajanja. Keni se Rukmaninim ukućanima obraća *uljudno*, on *strpljivo podnosi* Rukmaninu decu, donosi im slatkiše. On je dobrovoljni učesnik u igri upoznavanja, misionar koji se zbližava sa divljacima čineći im do tada nezamislive ustupke. Dobrovoljnost će ga i izvesti na put totalnog prosvetiteljstva, čineći od njega Boga koji isceljuje: izgradnjom bolnice Keni će pokušati da dokaže kako je život *kolona* podjednako vredan kao i život *kolonizovanog*. Ustanova borbe za živote *prezrenih* jeste iskaz dobrovoljnosti koja se susreće sa Kantovim *bezinteresnim*, što od Kenija čini moralnog šampiona melodrame.

Tajanstvenost Kenijeve pojave obavezna je u tekstu. Posredovana je iz otuđujuće usamljenosti. Keni je „odlazio u svoj usamljeni stan", „ostavljao je selo, po čitave dane i godine ponekad, niko nije znao kuda je otišao, a kad bi se vratio, bio bi ćutljiviji nego ikada i niko se nije usuđivao da ga pita" (Ibid. str. 39). Svet Belog čoveka je dalek, njegova izolacija nije lako čitljiva, onaj ko se usudi da pita, krši tabu. Kada to Rukmani uradi dobiće odgovor o idiosinkratičnosti onoga koji se „oteo" (Ibid. str. 74) da bi postao gospodar Volje koja nadilazi kolonijalne odnose i tiče se

isključivo intimnog, čak i po cenu egocentričnosti. Na taj način Keni samoga sebe istiskuje iz sveta Belaca, njegov tekst odmiče se od konvencionalnog, ali će na diskurzivnom tlu on i dalje ostati u vlasti *pred-rasudnog* koje u *prezrenima* vidi „ludosti i gluposti... večito, sramno siromaštvo“ (Ibid. str. 74). „Vaše ljude“, reći će on, „mogu da podnesem samo u malim dozama“ (Ibid.). Distinkcija *mi/vi* duboko je rasistička i temelji se na mitu o ontološkim ograničenjima kolonizovanih: „Vaši pogledi su toliko ograničeni da vama nije moguće objasniti“ (Ibid. str. 110).

Nemogućnost razumevanja zadire i u nevolje koje pragmatika ima sa religijskom metafizikom. Napori trpljenja za Kenija su ravni apsurdnom. *Kolon* koji trpljenja proizvodi, ne razume mehanizme pomoću kojih trpljenje funkcioniše: „Morate da vičete ako želite da vam se pomogne. Ništa ne vredi što patite ćuteći. Ko će priteći u pomoć čoveku koji se davi ako on sam ne zove u pomoć?... Svejedno je šta je rečeno ili šta su vam pričali. Nema veličine u siromaštvu - ili u strpljenju“ (Ibid. str. 114).

Revolt izazvan zatečenim čini Kenijevo misionarstvo ekstremno antireligioznim i antihrišćanskim. Životna filozofija *prezrenih* za njega je fikcija „pokornih glupaka“ (Ibid. str. 115). U još jednom nastupu besa, nerazumevanje će se potvrditi. „Ne razumem vas. Nikada vas neću razumeti.“ (Ibid.). Budućnost koja se nalazi *posle* postkolonijalnog nije nešto sa čim *kolonizovani* računa. Mišljenje o njoj, potvrdiće Rukmani, „nije u našoj moći“ (Ibid. str. 132). „Mi smo u Božijim rukama“, dodaće, „šta možemo da uradimo?“ (Ibid.). Izvan melodramatizovane stereotipije oličene u Keniju, opstaje fiksacija o fatalistički ustrojenom svetu koji je nemoguće razabrati. Prepuštenost nad-svetskom autoritetu poništava energiju aktivističkog preimenovanja društvene stvarnosti i kolonijalnog košmara.

5. Napuštajući kolonijalno

“Engleska treba da ispuni dvojaku misiju u Indiji; rušilačku i stvaralačku – uništavanje starog azijskog društva i postavljanje materijalne osnove za zapadnjačko društvo u Aziji”

(Karl Marks, citirano u: Said 2000: 211).

Nektar u situ sasvim dobro funkcioniše kao poligon za svakovrsna postkolonijalna istraživanja. Suočavanje Markandajinog romana sa teorijskim postignućima postkolonijalne misli donosi rezultate koji govore u prilog institutu oblasnih studija, kao i nesumnjivoj koristi po hermeneutiku teksta *po sebi*. Osnovni pojmovi saidovski intoniranog *orijentalizma* suptilno se naslanjaju na strukturu *Nektara u situ*. Tako u njemu čitamo mit o „hegemonizmu posedničkih manjina“

(Ibid. str. 147), tom verovanju u pravo prvenstva belog čoveka, prioritete koji su rasno determinisani. U odnosima između Rukmani i Kenija suočili smo se sa viđenjem Orijentalca kao onoga koji je *uskraćen*, koji je, po definiciji, *nešto manje od*.

Lik Kenija je, saidovski rečeno, lik „pozicione superiornosti“ (Ibid. str. 17). Od Kenija, tačnije, njegove Volje, shvaćene kao dominantne u odnosu na zaostalost kolonizovane sredine, zavise sudbinske perspektive *Orijentalaca*. Nimalo slučajno, Keni je lekar, neko kome je *zapadnjačko* obrazovanje dozvolilo da nastupa u ime življenja i umiranja. Kenijev tekst jeste zaogrnutost „aurom superiornosti u odnosu na ljude koje ste odlučili da zovete Orijentalcima“ (Ibid. str. 46). Iako *postkolonijalnost* opisanog trenutka u Markandajinom romanu isključuje nominalni kolonijalni diskurs (što podseća na neretko licemerje savremene *političke korektnosti*), ono što od strane Kenija nije izrečeno (a toliko toga jeste) čitamo kroz jedan dobro zamišljen leksikon stereotipa.

Fenomenologija *trpljenja* prirodna ne samo religijskom, već i političkom stanju svesti *kolonizovanih* ishodište nalazi u „zadovoljstvu podređene rase“ (Ibid. str. 52). Pojava Kenija, kolona-misionara, ima za cilj obračun sa tom vrstom društvenog mazohizma, on dela poput Mojsija, njegova je, Prop bi rekao *funkcija*, da izvede duh *prezrenih* iz kolonijalnog ropstva. Kao egzemplar, praktikum *orijentalizma*, *Nektar u situ* je ono saidovsko čvorište „društva, istorije i tekstualnosti“ (Ibid. str. 39). Tek takvo viđenje daje za pravo Markandaji kao nekom ko stvara visokoestetizovnu prozu, ne ispuštajući iz vida sve moguće *naknadne intervencije* na njenom tekstu, kojima smo se i sami bavili u najvećem delu ovog rada. Nakon ovako pročitano teksta, ostajemo sa svešću o drastičnim paradoksima i antagonizmima *postkolonijalnog*, ali i sa naznakom diskursa napuštanja koji će konačno rasplesti konfliktno kolonijalno stanje, prevodeći ga iz *objektivne stvarnosti* u ravan *objektivne teorije*, koja je najpoželjnije, mirno razrešenje jednog kompleksnog civilizacijskog problema.

Literatura

- Baba, H. 2004. *Smeštanje kulture*. Beograd: Beogradski krug.
- Bart, R. 1996. *S/Z. Letopis Matice srpske* 457, 516-526.
- Bhatnagar, M.K. (ed.), 2002. *Kamala Markandaya – A Critical Spectrum*. New Delhi: Atlantic Publishers and Distributors.
- Fanon, F. 1973. *Prezrijeni na svijetu*. Zagreb: Stvarnost.
- Fanon, F. 2008. *Black Skin, White Masks*. New York: Grove Press.
- Liotar, Ž.F. 1988. *Postmoderno stanje*. Novi Sad: Bratstvo-jedinstvo.
- Markandaja, K. 1957. *Nektar u situ*. Sarajevo: Svjetlost.
- Said, E. 2000. *Orijentalizam*. Beograd: XX vek.

Abstract

AFTER THE COLONIAL

The paper deals with possible interpretations of the novel *Nectar in a Sieve* by Kamala Markandaya from the viewpoint of postcolonial studies. The immanent analysis of her work leads to the conclusion about a seriously founded and premeditated author's attitude which implies and marks the basic coordinates of postcolonial space of existence which the author then confronts with her own poetics. Filtered through regional studies, the novel *Nectar in a Sieve* reacts to the ultimately complex and developed theoretical apparatus of the classic authors of postcolonial thought (Fanon, Bhabha, Said) and allows us to recognize within it all the important theses which preoccupied and inspired the above-mentioned authors. By problematising the postcolonial state, Markandaya, throughout her highly aesthetic prose, answers the essential suppositions of a coherent and designed theory.

Key words: *postcolonial, discourse, text, colon, colonized, Markandaya*

Rad primljen: 18. oktobar 2010.
Ispravka rukopisa dostavljena: 25. oktobar 2010.
Rad prihvaćen: 30. oktobar 2010.