

Andjela Milivojević*

Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet**
Srbija

ULOGA TRADICIJE U OBLIKOVANJU LIČNOG I NACIONALNOG IDENTITETA U ROMANU VIKRAMA SETA *ODGOVARAJUĆI MOMAK*

Originalan naučni rad
UDC 821.111(540)-31.09

U ovom radu postavili smo cilj da istražimo način na koji Vikram Set u romanu *Odgovarajući momak* obrađuje uticaj tradicije kao sveobuhvatne odrednice indijskog bića na oblikovanje i iskazivanje ličnog i nacionalnog identiteta u Indiji nakon sticanja nezavisnosti. Naše interesovanje usredsredili smo posebno na uticaj društvene i verske tradicije na politiku i izazove sekularizacije u mladoj indijskoj državi, kao i na uticaj porodične tradicije na pitanja ličnih sloboda, sa posebnim osvrtom na položaj žene u indijskom društvu. Teme Setovog romana posmatrali smo takođe i u ključu tumačenja pojedinih nosilaca postkolonijalne kritike, kao što su H. Baba, G. Č. Spivak i R. Guha, sa ciljem da rasvetlimo odgovor na pitanje u kojoj meri Setov romaneskni svet uključuje neke od najznačajnijih teorijskih postavki postkolonijalne misli: subalternitet, hibridnost i mimikriju. Nadalje, kroz radove značajnih kritičara savremene postkolonijalne književnosti i Setovog rada, među kojima se ističu N. Šrivastava i K. K. Kapur, pokušali smo da ukažemo na Setov izbor pripovedačkog realizma kao način dokumentarističkog oslikavanja određenog istorijskog razdoblja, ali i na Setovu umešnost uzdizanja vremenski usko omeđenih tema na plan univerzalnog i svevažeg.

Ključne reči: *tradicija, religija, sekularizacija, subalternitet, hibridnost, porodica, sloboda*

1. Uvod

Vikram Set (Vikram Seth) spada u novu generaciju indijskih pisaca, koja je iznedrila veoma uspešna dela, ovenčana brojnim međunarodnim nagradama i izuzetnim prijemom kod čitalačke publike. Svi oni uneli su u indijski roman na engleskom jeziku nov senzibilitet i otvorili brojne nove poglede na neke od najznačajnijih pitanja i tema postkolonijalizma.

Roman *Odgovarajući momak* Vikrama Seta predstavlja panoramski prikaz Indije u nemirnoj prvoj deceniji nakon sticanja nezavisnosti i podele nekadašnje britanske kolonije na Indiju i Pakistan. Set obrađuje brojne političke, društvene i religiozne teme, dok prikazuje živote četiri indijske porodice, u periodu od osamnaest meseci, smeštajući radnju u imaginarni severnoindijski grad Brampur, koji simbolično predstavlja čitavu Indiju. Dok pratimo živote porodice Mera,

* Univerzitet u Beogradu, Filološki fakultet, Studentski trg 3; email: andjela.milovojevic@fil.bg.ac.rs

** 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.

poengleženih pripadnika srednje klase, Kapurovih, vladajuće elite u usponu na političkom planu, Čaterđijevih, ekscentričnih predstavnika bengalske inteligencije i porodice Kan, zemljišnih veleposednika i predstavnika muslimana – četiri porodice koje takođe predstavljaju i simboličan presek društvenih klasa koje će u najvećoj meri uticati na pravac u kome kreće nezavisna i demokratska Indija, ali i pretrpeti posledice neminovnih promena, pred nama se živopisno rekonstruiše život u postkolonijalnoj Indiji: zemlji u potrazi za svojim novim licem, rastrzanoj između novog, modernog i starog, tradicionalnog bića, u pokušaju da pomiri verske i jezičke razlike u jedinstvenom nacionalnom identitetu, pred prve opšte izbore 1952. godine.

Ovaj roman na gotovo 1400 stranica, koji spada među najduže romane objavljene u jednom tomu na engleskom jeziku, donosi pre svega detaljan prikaz oblasti javnog života, pružajući verodostojnu sliku previranja na krhkoj i novorođenoj političkoj sceni, koju karakterišu uzavrela nacionalna i politička zbivanja, međupartijska netrpeljivost, pitanje statusa nižih kasti kao što su *džatavi*, reforma zemljoposjednika i pad feudalnih vladara, sa posebnim osvrtom na ukidanje sistema *zamindarija*, velikih feudalnih zemljišnih poseda. Možda najvažnije, odnosno najproblematičnije pitanje koje se kao nit provlači kroz čitav roman, jeste večito tinjajući sukob Indusa i muslimana. U sferi privatnog, centralno mesto, naravno, zauzimaju porodični odnosi, položaj muslimanske žene i žene uopšte u indijskom društvu.

Roman koji pruža sveobuhvatnu sliku Indije s početka pedesetih godina, fokusiran je na srednju i višu klasu severnoindijskog društva. „Ono što je pred nama nije jednostavno ni ljubavni roman, ni epski roman, ni realistični istorijski roman, niti pak engleski roman u pravom smislu te reči, već indijski roman na engleskom. Upravo u sintezi svih ovih elemenata leži posebnost *Odgovarajućeg momka*“¹ (Atkins 2002: 21).

Stoga roman koji predstavlja detaljan prikaz Indije u određenom periodu njenog istorijskog i društvenog razvoja na putu prema modernosti nezaobilazno jeste i roman o indijskoj tradiciji i običajima. S obzirom na istorijski trenutak opisan u *Odgovarajućem momku*, u središtu našeg interesovanja u okviru ovog rada naći će se upravo pitanje uticaja tradicije na stvaranje nove, sekularizovane, moderne Indije, u kojoj duboko ukorenjena verska, porodična i društvena tradicija uslovljavaju svaki pojedinačni segment života, počevši od ličnih, preko porodičnih, pa sve do javnih, političkih, verskih i nacionalnih odnosa. Posebno ćemo se usredsrediti na tematiku verskih tradicija i način na koji se one

¹ Prevod autora rada. Isto i za sve ostale navode iz radova autora koji nisu objavljeni u prevodu na srpski.

prelamaju kroz prizmu političkog života Indije na putu ka sekularizaciji i modernizaciji, ali isto tako i na njihov uticaj na privatnu sferu odnosa s posebnim akcentom na položaj žene i uže na položaj muslimanske žene u društvu; u rasvetljavanju uloge porodičnih tradicija i običaja sledićemo osnovnu nit Setovog romana, a to je široko rasprostranjeni običaj ugovorenih brakova. Taj neprestani dijalog tradicije i običaja kao neraskidivih delova individualnog i kolektivnog bića indijskog naroda sa potrebom mlade nacije da učvrsti svoj identitet i osvoji nove obrasce individualnog i socijalnog ponašanja, pokušaćemo da sagledamo kroz neke od osnovnih koncepata postkolonijalnog diskursa, kao i kroz prizmu nekih od najznačajnijih nosilaca postkolonijalne društvene i književne kritičke misli. U razmatranju osnovnih problema koje smo postavili kao cilj istraživanja u ovom radu, razmotrićemo detaljnije prvi deo trilogije *Odgovarajući momak*, objavljen u sprskom prevodu pod naslovom *Kišni paviljon*.

2. Društvena i verska tradicija

Nakon sticanja nezavisnosti i podele nekadašnje britanske kolonije na Indiju i Pakistan 1947, talas verski motivisanog nasilja preplavio je Indiju, kao vrhunac većito tinjajućih sukoba između Indusa i muslimana na Indijskom potkontinentu. Odras tih verskih previranja koja nužno poprimaju politička značenja, Set upečatljivo prikazuje kroz dešavanja vezana za izgradnju Šivinog hrama u starom Brampururu i pobunu koju je čitav taj događaj izazvao. Lavina koju izgradnja hrama pokreće osvetliće i brojne druge aspekte indijskog života, osim verske netrpeljivosti između Indusa i muslimana: položaj najnižih slojeva stanovništva, indijskih kasti *džatava*, u sistemu ukorenjenih klasnih i kastinskih razlika, dok se tek naziru obrisi Indije koja želi da bude sekularistička i moderna demokratska država. Ova pobuna biće naravno predmet rasprave Brampurske skupštine, koja daje poprečni prikaz vodećih snaga na političkoj sceni nezavisne Indije, ali isto tako pokazuje koliko isprepletenost ličnih i porodičnih odnosa nosilaca političkog života utiče na oblast javnog delovanja.

2.1. Položaj najnižih kasti

Sukob oko hrama počinje štrajkom obućara, takozvanih *korpa-vala*, primoranih da jure od radnje do radnje s korpama na glavi, nudeći svoju robu prodavcima na veliko: cipele koje su oni i članovi njihovih porodica napravili tokom dana i koje moraju prodati da bi kupili hranu, kao i kožu i materijal koji im je potreban za sutrašnji posao. „Ovi obućari, uglavnom pripadnici 'nedodirljive' kaste džatava ili nižih muslimanskih kasti, koji su u velikom broju ostali u Brampururu i posle otcepljenja Pakistana, bili su mršavi, namršteni i u ritama, većinom su

izgledali zaista očajno" (Set 2006: 136). Poseta Hareša i Kedarnata četvrtima u kojima rade džatavi, otkriva svu bedu života najnižih kasti, u nesnosnom smradu štavljenih koža i najgoroj prljavštini, usred zapuštenih kanalizacionih odvoda koji se prelivaju uzduž i popreko. Tradicionalna društvena i istorijska rascepljenost indijskog bića ogleda se u činjenici da čak i među štaviocima i *čamarima* (jedna od najnižih kasti, prerađivači kože), postoji hijerarhija. „Obučari su gledali s visine na kočodere i štavioce, a ovi su im pak uzvraćali netrpeljivošću" (255).

2.2. Verska netrpeljivost

Koren sukoba oko džamije Alamgiri leži duboko u istorijskoj prošlosti. Set nas kroz ovaj opis uvodi u zapaljivu atmosferu sukoba oko džamije u starom Brampuru, koja zapravo jeste književni prikaz sukoba oko hrama Kaši Višvanat u svetom hinduističkom gradu Benaresu, kroz koji se prelamaju i noviji verski sukobi iz 1992, kada je Babri džamija u gradu Ajođi uništena u političkom protestu koji je prerastao u nemire sa više od 150.000 učesnika i preko 2.000 poginulih u lančanim reakcijama izazvanim u većim indijskim gradovima, uključujući Mumbaj i Delhi. *Odgovarajući momak* objavljen je godinu dana nakon nemira, ali je epizoda sukoba oko džamije napisana ranije. U vezi s tim, Set je izjavio: "To je bilo najnesrećnije moguće predviđanje događanja. Nezamislivo je da je došlo do ovoga. Koliko je teško nekome ko nije Indus u ovoj zemlji, koliko to mora da vas čini nesigurnim. Mnogi Indusi su šokirani i osramoćeni" (Woodward 1993: 7). U svetlu ovakvih događanja, i čitanje opisanih dešavanja u *Odgovarajućem momku* zadobija novo značenje i pruža odgovor na pitanja o modernosti i demokratičnosti indijskog društva na istorijskoj razdaljini od više od pedeset godina nakon sticanja nezavisnosti:

Drugo obeležje [Brampura], udaljeno stotinak jardi, bila je divna, asketski jednostavna džamija Alamgiri, čiju je izgradnju u srcu grada, na ruševinama velikog hrama, naredio car Aurangzeb. Od tada i mogulski i britanski izveštaji beleže čitav niz krvavih nereda i sukoba između muslimana i hinduista koji su se dogodili upravo na ovome mestu. . . . [O]rtodoksno hinduističko građanstvo Brampura već dvesta pedeset godina nije skrivalo svoju netrpeljivost prema čoveku [koji] se usudio da uništi jedan od najsvetijih hramova Šive, koji je i sam bio veliki uništitelj. (Set 2006: 251)

Glavni inicijator obnove velikog hinduističkog svetilišta, nakon što je sveštenik odavno razorenog hrama Čandračur pokušao da pokrene novu izgradnju hrama i iskopavanje i ponovno postavljanje Šivinog lingama, sakrivenog kako predanja govore, na peščanim sprudovima Ganga, jeste Radža od Mara,

koga silno zabavlja pomisao da će muslimani pet puta dnevno klanjati u pravcu njegovog Šivinog lingama. Radža od Mara prikazan je u romanu kao predstavnik nekada moćnih vladara nezavisnih prinčevskih državnica, koje su nakon sticanja nezavisnosti pripojene Indijskoj Uniji, dok je njihovim vladarima omogućeno da zadrže nasledne titule i rezidencije. Radža od Mara, „poznat po lovu na tigrove i po predanosti razvratnim uživanjima, kao graditelj hramova i kao tiranin, ali i po neobičnim seksualnim sklonostima“ (159), predstavnik je „ostatka“ indijske prošlosti, koja očigledno još uvek nije prošlost i koja kao takva, ima moć da zapali varnicu sukoba i izazove krvave obračune. Setov stav o verskim sukobima koncizno i upečatljivo iskazuje jedan od likova u romanu, Kedarnat, vlasnik obučarske radnje u predgrađu Misri Mandi i zet Maheša Kapura: „Izgleda, znate, da vernici, koji bi trebalo da budu blagi i produhovljeni, veoma uživaju u tome da drugima sipaju govna na glavu“ (252). Varnicu demonstracija pali propoved naslednog imama džamije Alamgiri. U svom ostrašćenom govoru, imam se poziva „na ugroženu veru i odbranu od varvara na kapiji“ (292). Iste večeri nakon njegovog govora izbijaju nemiri.

Nekoliko najžustrijih članova Odbora Mesdžid Hifaazat pri džamiji Alamgiri izrekoše četiri-pet zapaljivih primedbi, nekolicina lokalnih kavgadžija se uskomeša i za tili čas svi oko njih dospеше u stanje jarosnog gneva, gomila se stade sve više povećavati dok se iz uličica slivala u šire ulice, svakim časom je postajala sve gušća i sve brža, te uskoro više nije bila skup građana, već jedno biće – povređeno i gnevno, obuzeto samo jednom željom, da povredi i razgnevi. (Set 2006: 294)

Nilam Šrivastava (Neelam Srivastava) u svom radu Alegorija i realizam u indijskom romanu na engleskom (*Allegory and Realism in the Indian Novel in English*) govori o važnoj ulozi prikaza masovnih scena u delima indijskih pisaca „u kojima narod predstavlja sliku i metaforu nacije i onoga što ona obuhvata ili ne obuhvata. . . . Kod Seta, mase predstavljaju 'narod' koji čini 'naciju' – raznolikost mase koja predstavlja 'jedinstvo i raznolikost Indije', da se poslužimo Nehruovim izrazom – i ono što je smešteno van kategorije pripadnosti naciji – 'svetina' pobune, oni 'koji još nisu građani'“ (Srivastava 2007: 97–99). Policiju koja se suprotstavlja razjarenoj gomili čine uglavnom muslimani i Radžputi, takođe mahom muslimani, jer su se policijske snage pre podele nekadašnje britanske kolonije na Indiju i Pakistan sastojale od muslimana, zbog imperijalističke politike Britanaca, po geslu *zavadi pa vladaj*. „Dežurni policajac je bio musliman: zacelo ga je pogodila čudnovata situacija u kojoj će umreti pucajući u muslimane da bi odbranio hinduistički hram u izgradnji koji se nalazi odmah do džamije u kojoj se i

sam često molio" (Set 2006: 296). Može li tako duboko podjeljeno društvo zaista da razdvoji versko i sekularno, lično i javno u stvaranju moderne države?

3. Politika i izazovi sekularizacije

Sukob oko džamije Alamgiri dobija i svoju političku obradu: rasprava u Brampurskoj skupštini sazvana povodom nemira verno odslikava rascepljenost političkog života kao odraza suštinske podjeljenosti brojnih naroda na putu da postanu nacija i daje prikaz u malom političke elite koja je vodila zemlju po uzoru na model britanskog parlamentarizma. L. N. Agarval, ministar policije, član Kongresne stranke, podvrgnut je rafalnoj paljbi pitanja u vezi sa primenom sile od strane policijskih snaga: Ram Dana, nezavisni kandidat za poslanika koga su u skupštinu izabrale niže kaste, naročito ističe reč *džatavi*, optužujući ga da je primenjena sila bila uperena protiv pripadnika ove najniže kaste. Zajednica džatava, jedna od potkasti nekadašnjih pripadnika *nedodirljivih*, dobila je nakon sticanja nezavisnosti, kada je ukinuta praksa nedodirljivosti i razvijena politika *protektivne diskriminacije*, pravo na glasanje i učešće u političkom životu. Džatavi su to pravo aktivno iskoristili i zauzeli još od samog početka svoje mesto u političkom i parlamentarnom sistemu. Predistorija ovakvog angažovanja ima svoje korene još u doba kolonijalne Indije u kojoj su džatavi osnivali sopstvena udruženja i radili na obrazovanju vodećih kadrova, pokušavajući da promene svoj položaj u okviru sistema kasti. Nešto kasnije, pozabavićemo se u ovom radu pitanjem subalternih grupa u okviru teorijskih postavki indijskog istoričara Ranadžita Guhe (Ranajit Guha).

U daljem toku sednice, član Socijalističke partije optužuje ministra da je naredba o pucanju na demonstrante kastinski određena, navodeći njegovu pripadnost kasti *banija*. Na optužbe Abide Kan, žene mlađeg brata navab-sahiba od Bajtara i jedne od vođa Demokratske stranke, da ministar „neskriveno pruža prećutnu podršku onom odurnom odboru Linga Rakšak Samiti koji je osnovan izričito zato da bi uništio svetinju naše džamije..." (Set 2006: 316), nadovezuju se i pitanja Abdula Selama, takođe muslimana, člana Kongresne partije. L. N. Agarval politički napad u vezi sa aktuelnim (staro-novim) zbivanjima odmah prevodi u plan da se osveti Abidi Kan, ali i čitavoj njenoj porodici: „Ovakvi muslimani su svi odreda fanatici i ne shvataju da ih ova zemlja samo trpi" (318). Agarval, u razgovoru sa svojim zetom, otvoreno iznosi svoje stavove: "Možemo izaći na kraj s pretnjom koju predstavljaju muslimanski ekstremisti u zemlji i van njenih granica. Da Nehru nije bio tako mek, izašli bismo s njima na kraj još pre nekoliko godina. A sad nam ponovo prave probleme i ti džatavi, ti ljudi najniže kaste . . ." (302).

3.1. Politička scena nezavisne Indije

U eseju naslovljenom *Odgovarajući momak kao roman s ključem (A Suitable Boy as a Roman a Clef)*, autor K. K. Kapur izlaže svoja razmatranja o romanu Vikrama Seta koji „funkcioniše kao politička basna, prikazujući novonastajuću vladajuću politiku nove, nezavisne Indije“ (Kapur 2002: 52). Ovaj kritičar smatra da Setovo viđenje političkih zbivanja izražava stav o tome da nadolazeća indijska politička snaga klizi prema dvema crnim rupama: *komunalizmu* i *lumpenizaciji*. Senka komunalne politike široko prekriva tkanje romana, što je najuočljivije upravo u prikazu sukoba oko džamije-hrama (Kapur 2002: 57). Vidimo i na osnovu preseka skupštinske rasprave koliko su poslanici u svom političkom istupu ukorenjeni u sopstvenu versku ili klasnu pripadnost, što čini osnovu komunalizma, termina koji na Indijskom potkontinentu označava verski, odnosno etnički zasnovani sektarijanizam koji promoviše nasilje među različitim grupama u zajednici, pa čak i između pripadnika iste religije, ali iz različitih oblasti ili država, u čijem stimulanju ili obeshrabrivanju gotovo najznačajniju ulogu igraju upravo političke partije. Pored ocene uloge ključnih ličnosti u indijskoj politici kao što su bili Nehru, Kidvaj i Das Tandon, koji se pojavljuju pod svojim pravim imenima, Set omogućava identifikaciju između pojedinih ličnosti kao što su premijer Purva Pradeša, Šri Šarma, ministar finansija, Maheš Kapur i ministar policije, L. N. Agarval, sa stvarnim ličnostima na političkoj sceni Indije. Dve značajne figure među imaginarnim karakterima koje predstavljaju nove snage indijske politike jesu Varis Kan i Abdur Rašid, nesrećni idealista (Kapur 2002: 53). Ovaj autor smatra da Maheš Kapur, borac za slobodu i idealista, jeste simbolička figura koja predstavlja idealistički nastrojene članove Indijskog nacionalnog kongresa razočarane pravcem u kome je Kongres krenuo nakon sticanja nezavisnosti. Tragičan tok njegove političke karijere posledica je vrhunca rapidne promene političke kulture u kojoj su realpolitika, manipulacija, nepotizam i komunalizam potpuno preokrenuli indijski sistem političkih vrednosti (Kapur 2002: 53). I premijer Šri Šarma je pošten i nepristrasan čovek, ali je zato njegov naslednik na tom položaju, L. N. Agarval, politički oportunist koji upravo igra na kartu komunalizma i sukoba između Indusa i muslimana (Kapur 2002: 56–57). Novu političku elitu koja indijsku politiku vodi u pravcu lumpenizacije, Set prikazuje kroz lik Varisa Kana i priču o njegovom vrtoglavom usponu. Varis je siledžija, neobrazovan, lišen bilo čega plemenitog i bilo kakvih društvenih i političkih vrednosti. Set na ovaj način izražava svoju bojazan da Indiji neće biti

potrebni neprijatelji da je unište, ako ljudi poput Varisa budu držali uzde vlasti u nezavisnoj državi. Ali nema svrhe kriviti pojedince, greška je unutar sistema koji je Indija izabrala da njime vlada narodom. I to je ono što se vidi u indijskoj realnosti. Ljudi poput Varisa potiskuju ljude kao što je Abdur Rašid. On je sekularizovani i obrazovani musliman koji se bori za obespravljene radnike. Varisov trijumf i Rašidovo samoubistvo su objektivni korelativi koji ukazuju na slepi put indijske politike pedesetih godina. Autor rada zaključuje da ovakvim predstavljanjem političkog života Indije *Odgovarajući momak* prikazuje „razotkrivenu realističku sliku Nehruove politike“ (Kapur 2002: 58–59).

3.2. Ranadžit Guha: O elitnoj istoriografiji

Pojam *subaltern* sa značenjem *nižeg ranga* najpre usvaja Antonio Gramsci (Antonio Gramsci) označavajući njime socijalne grupe podređene hegemoniji vladajuće klase, čija je istorija (kao istorija subalternog) nužno fragmentarna i epizodična, budući da je ona uvek podređena delovanju dominantnih grupa. Ovaj termin uvodi se u postkolonijalne studije zahvaljujući radu Grupe za subalterne studije (*Subaltern Studies Group*), koja u središte svog interesovanja u okviru južnoazijskih studija stavlja upravo subalterne teme (Ashcroft et al. 2001: 215).

Jedan od članova te grupe, Ranadžit Guha, u svom radu naslovljenom *O nekim aspektima istoriografije kolonijalne Indije* (*On Some Aspects of the Historiography of Colonial India*), navodi da

istoriografijom indijskog nacionalizma već dugo dominira elitizam – kolonijalni elitizam i buržoaski elitizam . . . koji dele predrasudu da su stvaranje indijske nacije i razvoj svesti – nacionalizma – koja je potvrdila taj proces, bili isključivo ili pretežno dostignuća elita. U kolonijalnoj i neokolonijalnoj istoriografiji ta dostignuća pripisuju se britanskim kolonijalnim vladarima, administratorima, političkim odlukama, institucijama i kulturi; u nacionalističkim i neonacionalističkim tekstovima – indijskim elitnim ličnostima, institucijama, aktivnostima i idejama. (navedeno u Spivak 2003: 261)

Guha dalje navodi da takva elitna istoriografija prikazuje i indijski nacionalizam kao idealistički poduhvat u kome su domaće elite vodile narod od potčinjenosti ka slobodi, te se stoga istorija indijskog nacionalizma prikazuje kao duhovna biografija indijske elite (Guha 1988: 38). Po Guhi ovakav pristup nije plodotvoran u razumevanju indijskog nacionalizma zbog odbacivanja uloge koju narod ima nezavisno od elite. To je, po njemu, naročito uočljivo ako se elitistička istoriografija primenjuje na sagledavanje fenomena kao što su pobuna protiv

Roulatovog zakona iz 1919. ili pak mirovni pokret „Napustite Indiju“ iz 1942. godine (Guha 1988: 39).

Ono što ovakve historiografije izostavljaju je *politika naroda*. Kao paralela oblasti elitne politike postojala je kroz čitav kolonijalni period još jedna oblast indijske politike u kojoj glavni akteri nisu bile dominantne grupe domaćeg društva ili kolonijalne vlasti već subalterne klase i grupe koje su obuhvatale radničku populaciju i srednji sloj u gradu i na selu – to jeste, narod. Narod kao *autonomna* kategorija, jer nije proistekao iz politike elite niti mu je egzistencija zavisila od nje. (Guha 1988: 40)

Koegzistencija subalterne politike, odnosno politike radnika i seljaka, kao i nižih slojeva buržoazije, i elitne politike, smatra Guha, „pokazatelj je važne istorijske istine a to je *neuspeh indijske buržoazije da govori za naciju*“ (Guha 1988: 41). Guha smatra da subalterne grupe nisu imale dovoljno snage „da razviju nacionalistički pokret u punu i legitimnu borbu za nacionalno oslobođenje“ zbog nerazvijene svesti, te su uzaludno čekale na vođe koje bi ih izdigle iznad lokalizma i pretvorile njihovu snagu u antiimperijalističku kampanju na nacionalnom nivou (Guha 1988: 42).

Istoriografija kolonijalne Indije stoga treba da napusti elitističko stanovište i da se usredsredi na proučavanje *istorijskog neuspeha nacije da dođe do sebe same*, „neuspeha nastalog kao rezultat nesposobnosti buržoazije, isto kao i radničke klase da naciju povede u odlučujuću bitku protiv kolonijalizma ili pak do buržoasko-demokratske revolucije klasičnog devetnaestovekovnog tipa pod hegemonijom buržoazije ili modernijeg tipa pod hegemonijom radnika i seljaka, to jeste do 'nove demokratije'“ (Guha 1988: 43).

Gajatri Čakravorti Spivak (Gayatri Chakravorty Spivak), jedna od najpoznatijih kritičarki i teoretičarki postkolonijalnog diskursa, u svom čuvenom eseju *Može li subalterno da govori? (Can the Subaltern Speak?)*, kritikuje esencijalističku definiciju subalternog i kod Gramšija i kod Guhe. Njeno stanovište je da ne postoji čin otpora koji se dešava odvojeno od dominantnog diskursa koji obezbeđuje jezik i konceptualne kategorije u okviru kojih subalterni subjekat govori (Ashcroft et al. 2001: 215).

3.3. Elitna i subalterna politika u Setovom romanu

Nakon stečene nezavisnosti od britanskog kolonijalizma, indijske političke elite susrele su se sa teškim izazovima pretvaranja naroda u naciju. Ukoliko je kako Guha tvrdi, ključno pitanje „istoriografije kolonijalne Indije proučavanje istorijskog neuspeha nacije da dođe do sebe same“, koje ključno pitanje bi

trebalo da postavi istoriografija postkolonijalne, nezavisne Indije? Rekli bismo da je i za istoriografiju postkolonijalne Indije isto pitanje i dalje aktuelno. Političke elite koje Set prikazuje u svom romanu nemaju još uvek dovoljno svesti o jedinstvu u stvaranju nacije. Set političke snage koje vode Indiju opisuje kao razjedinjene, grčevito prikovane za komunalizam i raspirivanje nejedinstva na osnovu verskih i klasnih razlika. I subalterne grupe kada progovaraju jezikom pobune, kako to tvrdi G. Č. Spivak, čine to u okviru dominantnog diskursa koji im obezbeđuje jezik, odnosno glas, a dominantni diskurs postkolonijalne, mlade države je jezik netolerancije, nerazumevanja, mržnje. Dominantni diskurs je insistiranje na *razlici*, a ne *jedinstvu*: stoga kada subalterne grupe, kao što su recimo niže klase (konkretno kasta džatava) usvajaju pojedine oblike otpora, odnosno organizuju štrajk zbog teških životnih i radnih uslova, one ne nailaze na podršku elita koja bi njihovim zahtevima dala društveni ili politički legitimitet. Političke partije zastupaju svoje uske interese determinisane političkom pripadnošću, ograničene na ciljeve određene društvene ili verske formacije. Idealisti kao što su Maheš Kapur i Abdur Rašid, predstavnici političke elite sa vizijom jedinstva i opšte dobrobiti, bivaju žrtvovani u ime trenutnih političkih potreba. Set u romanu ocenjuje i ulogu velikih nacionalnih lidera poput Nehrua, Kidvaja i Das Tadona, sagledavajući i njihove slabosti. Nehru, čiji je najveći doprinos modernizaciji i sekularizaciji države Indijski građanski zakonik, optuživan je od strane hinduističkih nacionalista da se taj Zakonik odnosi samo na hinduiste i da se njegova vlada nije usudila da dirne u muslimane koji su posle podele na Indiju i Pakistan odlučili da ostanu u zemlji. L. N. Agarval, ocenjujući Nehruov politički doprinos, govori o velikom lideru indijske nacije kao o čoveku koji „ne shvata ni naše društvo ni naše svete spise, pa ipak želi da naše običaje, porodični život i moral preokrene naglavce i prilagodi ih svom Indijskom građanskom zakoniku“ (Set 2006: 326). Kapur smatra da Set u svom romanu, i pored toga što vidi Nehrua „kao lukavog političkog stratega koji je znao da moć leži u odnosu sa masama, koje su u njemu videle spasioca“ (55), ipak prikazuje Nehrua kao lidera koji nije bio u stanju da odgovori na složene izazove stvaranja nacije od raznolikosti i protivrečnosti Indije.

Bez podrške buržoazije, radnička i seljačka klasa – o čemu govori Guha u svojoj kritici elitne istoriografije – ostaju duboko potisnute, gurnute na marginu ne samo političkog delovanja, već i ostvarivanja osnovnih prava na život.

3.4. Homi Baba: Vreme nacije

Kapur svoj esej zaključuje ocenom da je „Setov roman alegorija, napisana u realističkom maniru koja oblikuje istoriju u simbol nacionalnog života“ (Kapur

2002: 91). Kako bismo pokazali na koji način Set to čini, poslužit ćemo se razmatranjima jednog od najznačajnijih postkolonijalnih teoretičara, Homija Baha (Homi K. Bhabha). U svom radu *DisemiNacija: vreme, narativ i margine moderne nacije*, Baba polazi od pitanja koje je sebi postavio Benedikt Anderson: „Ali zašto nacije slave svoju drevnost, a ne svoju fascinantnu mladost?“ (Baba 2004: 263). Razmatrajući pitanje vremena i prostora nacije, Baba govori o tome da „jezik kulture i zajednice balansiraju na pukotinama sadašnjosti koje postaju retoričke figure nacionalne prošlosti... [dok] istoričari i politički teoretičari opsednuti 'modernim' totalitetima nacije – [čije su ključne odlike] 'homogenost, pismenost i anonimnost' – nikada ne pokreću suštinsko pitanje nacije kao temporalnog procesa“ (Baba 2004: 264).

Prateći način na koji Set prikazuje naciju, čitamo koliko se „moderni totaliteti“ nacije ne mogu primeniti na Indiju u smislu njene homogenosti. Sudar prošlosti i sadašnjosti konstantna je linija koja prati Setovo građenje vremena i prostora nacije. Set svojim realističkim modelom oživljava upravo „mikroskopsko, elementarno, proticanje svakodnevnog života . . . koje otkriva istoriju lokaliteta, spacijalizaciju istorijskog vremena“, kao što Bahtin opisuje Geteovu pripovedačku moć (Baba 2004: 265).

Nigde ovaj utemeljujući diktum političkog društva moderne nacije, kao što je od mnogih jedno, nije dobio zanimljiviju sliku sebe nego u onim raznovrsnim jezicima književne kritike koja pokušava da prikaže ogromnu snagu ideje nacije u prizorima njenog svakodnevnog života, u rečitim detaljima koji se javljaju kao metafore za nacionalni život. Pada mi na pamet uspeli Bahtinov opis „nacionalne“ vizije nastajanja u Geteovom delu *Putovanje po Italiji*, koji predstavlja trijumf realističke komponente nad romantičkom. Geteov realistički narativ proizvodi nacionalno-istorijsko vreme koje čini vidljivim specifično italijanski dan u detaljima njegovog prolazećeg [sic!] vremena. „Čuje se zvono, izgovara se molitva, devojka ulazi u sobu sa upaljenom lampom i progovara: Felicissima notte!“ (Baba 2004: 265)

Usvajanje realističkog obrasca pripovedanja doprinosi autentičnosti svakodnevnog proticanja života: razgovori u porodici Aruna Kapura ili pak na Univerzitetu na temu engleske književnosti, minuciozni opisi predgrađa Brampura ili čitavih delova proizvodnog procesa rada podređenih kasti a naročito detaljni opisi brojnih obreda i običaja, poput svadbenih rituala ili verskih praznika. Sledeći odlomak odiše suptilnom ironijom, koja realistički opis boji autorovim stavovima, što je i jedna od najupečatljivijih karakteristika Setovog romana:

Uprkos svemu, Lata je morala u sebi da primeti kako je venčanje pomalo netradicionalno jer Pran nije na belom konju, s malim nećakom na sedlu ispred sebe i svadbenom povorkom iza sebe, dojahao do kapije da traži mladu; konačno, nije ni čudo pošto je Prem Nivas zapravo mladoženjina kuća. A da se sve odvija i odvijalo po običajima, nema sumnje da bi Arunu to bio samo dodatni povod za ismevanje. Doduše i Lati je bilo pomalo teško da zamisli predavača elizabetanske drame pod velom od tuberoza. . . . [Savita] je [i]zgledala divno u crvenom venčanom sariju protkanom zlatnim nitima, divno i prilično potčinjeno; . . . Pokrivene glave, Savita je gledala u zemlju pred sobom, baš kao što ju je majka podučila. Nije pristojno, čak ni dok mu stavlja cvetni venac oko vrata, da gleda u lice muškarcu sa kojim će provesti život. (Set 2006: 30)

Dok opis teče, vidimo i „elementarno proticanje“ vremena u Indiji: javno i privatno, svakodnevno i versko, tradicionalno i moderno, uhvaćeno „nacionalno vreme koje postaje konkretno i vidljivo u hronotipu lokalnog, partikularnog, grafičkog, od početka do kraja“ (Baba 2004: 266).

Setu je *Odgovarajući momak* doneo poređenja sa Tolstojem, Dikensom i Eliotom, upravo zbog toga što je napisan u maniru klasičnog realizma, te je stoga predstavljao raskid sa magičnim realizmom jednog drugog značajnog pisca s potkontinenta, Salmana Ruždija. Tako Piko Ajer (Pico Iyer), koji daje prikaz romana u *Tajmsovom* književnom dodatku, piše s odobravanjem o Setovom pokušaju kao nečemu što se može nazvati „protivruždijevski epski roman, koji karakteriše njegova nenadmašiva dnevnost dešavanja“ (navedeno u Mohapatra H.S. and S.R. Mohapatra 2002: 39–40). Na taj način, Setov roman odbacuje Babinu ocenu kao opšte usvojenu postavku postkolonijalnog kriticizma „da magični realizam predstavlja književni izraz postkolonijalnog sveta koji se izdiže pred nama“ (navedeno u Mohapatra H.S. and S.R. Mohapatra 2002: 39–40).

U odeljku istog eseja koji se bavi prostorom nacije, Homi Baba iznosi svoje razmišljanje

da se političko jedinstvo nacije sastoji od stalnog izmeštanja njenog nepopravljivo pluralnog modernog prostora, ograničenog različitim, čak i neprijateljskim nacijama, u jedan označavajući arhaičan i mitski prostor, a koji paradoksalno reprezentuje modernu teritorijalnost nacije, u patriotskoj, atavističkoj temporalnosti Tradicionalizma... [R]azličito prostora vraća se kao Istost vremena, kojom se Teritorija pretvara u Tradiciju, pretvarajući Narod u Jedno (Baba 2004: 275).

Ako je dakle „jedan arhaičan, mitski prostor ono što predstavlja modernu teritorijalnost nacije“ gde zapravo različiti prostori koji se objedinjuju kroz deljenje istog iskustva vremena postaju tradicija i čine *od mnogih jedno*, na koji način se ovaj koncept poimanja nacije može primeniti na Indiju u kojoj ne postoji samo jedan, arhaičan mitski prostor i u kojoj zapravo ova ograničenost prostora „različitim, čak i neprijateljskim nacijama“ sasvim izvesno može da se primeni unutar njenih granica? Set savršeno prikazuje poteškoće stvaranja jednog teritorijalnog prostora, upravo zbog činjenice da taj prostor ne živi *Istost* vremena i nema *spoljašnjost* koja će ga ograničiti. Spoljašnjost je sadržana u njenoj samoj unutrašnjosti. Ustavom proklamovana demokratija, sekularizacija i jednakost u društvu susreću se sa čvrstim obručom ne jedne Tradicije, već mnoštva Tradicija, koje u slučajevima nastajanja zapadnih nacija, kao što kaže Baba, predstavljaju upravo kohezioni činilac jedinstva, dok su u Indiji nesumnjivi faktor razjedinjavanja i rastakanja Nacije kao celine.

I arhaičan, mitski prostor koji bi nacija trebalo da deli, u Indiji zadobija oblik množine, pretvarajući se u arhaične, mitske prostore različitosti tradicija, običaja, vera, društvenog uređenja: tako svaka odvojena grupa svoje *Sopstvo* definiše u odnosu na *Drugog* i *Spoljašnjeg*, koji međutim nisu izvan, već upravo unutar njenih granica.

4. Porodična tradicija i pitanja lične slobode

Pitanja tradicije i *drugosti* neminovno postaju ključne odrednice privatnog i porodičnog života. „Roman je prezasićen ideologijom porodice i ovo se savršeno uklapa u njegovu konzervativnu realističku estetiku. Anita Desai naglašava da likovi romana, skoro svi bez izuzetka, uče svoje lekcije i vraćaju se, kažnjeni, u sigurnost i bezbednost utočišta, prikazanog na indijski način u liku velikog boga Porodice“ (navedeno u Mohapatra H.S. and S.R. Mohapatra 2002: 43).

4.1. Homi Baba: pojam hibridnosti

Baba pojam hibridnosti, kao jedan od najčešće upotrebljivanih i istovremeno pobijanih koncepata u postkolonijalnoj teoriji, vezuje za odnos kolonizator-kolonizovani subjekat, što ne isključuje njegovu primenu i na dekolonizovani subjekat. Navodeći primere za kolonijalno podražavanje, Baba se poziva na tekst Čarlsa Granta (Charles Grant) *Observations on the State of Society among the Asiatic Subjects of Great Britain*² (1792), u kome Grant govori

² Zapažanja o stanju društva među azijskim podanicima Velike Britanije. Autor ovog značajnog traktata, Čarls Grant (1746 – 1823), političar, predsednik Istočno indijske kompanije, zalagao se za evangelistički sistem misionarskog obrazovanja u cilju ostvarivanja političke reforme po hrišćanskim uzorima u Indiji, čiji je društveni poredak smatrao zaostalom i necivilizovanim – prim. autora.

o „sistemu obrazovanja podanika – koji bi kolonizovanom pružio „osećaj ličnog identiteta kakav mi poznajemo“ (Baba 2004: 163), kao i na čuvene Mekolijeve (Macaulay) *Minute on Education*³ (1853) i njegovu definiciju „čoveka koji oponaša.“ Tako su ti ljudi koji oponašaju *skoro isti ali ne beli*: vidljivost mimikrije se uvek proizvodi na mestu zabrane (Baba 2004: 164). Ako donekle prilagodimo Babinu teoriju hibridnosti potrebama našeg rada, reći ćemo da je svet srednje klase prikazan u romanu zapravo slika dekolonizovanih subjekata, koji usvajaju hibridnost, mimikriju i ambivalenciju kao *modus vivendi*, kako zbog produženog odnosa sa kolonizatorom koga više nema, tako i usled nemogućnosti da se odupru hegemoniji tradicionalnog obrasca življenja. Žil Gordon, Setov literarni agent, u izjavi za *Telegraf vikend* kaže da indijski sadržaj i evropska forma romana doprinose ideji o realističkom romanu koji je u skladu sa orijentalističkim projektom predstavljanja Indije kao civilizovanog *drugog* Evrope, i da je, evocirajući slike određenih perioda u Indiji, Set doprineo procesu „odrugovljavanja“ (*othering*). „Roman je na jednom nivou veoma dugo romaneskno tkanje o navabima, kurtizanima i muzičarima. Tamo gde *odrugovljavanje* ne može biti izvršeno kroz diferencijaciju i kontrast, može da bude kroz identičnost i sličnost. Tako Setov roman prikazuje priču o „izuzetno pokretljivim ličnostima koje prate puteve Britanaca kojih više nema“ (navedeno u Mohapatra H.S. and S.R. Mohapatra 2002: 46–47). Ma koliko ovih pet priča – Lata, Arun-Minakši, Pran, Hareš i Amit – mogu da se međusobno razlikuju, njih drži zajednička nit engleske književnosti, koja se provlači kroz sve. Lata je student engleske književnosti na Brampurskom univerzitetu na kome njen zet Pran radi kao popularni engleski lektor. Arun i Minakši su okrenuti, kao pripadnici kolonijalne birokratije, engleskoj i evropskoj literaturi. Najpre ih vidimo u njihovom stanu u Kalkuti, gde čitaju *Budenbrokove* Tomasa Mana. Hareš je učio engleski na Koledžu svetog Stefana. Senzibilnost Setovog alter-ega u romanu, Amita, oblikovala je engleska književnost (Mohapatra H.S. and S.R. Mohapatra 2002: 47).

³ Zapisnik o indijskom obrazovanju. T.B. Mekoli (1800 – 1859), britanski pesnik, istoričar i političar, predsednik Prve zakonodavne komisije u Indiji, zaslužne za stvaranje Indijskog krivičnog zakonika (1860), autor je ovog uticajnog traktata, u kome se zalagao za uvođenje engleskog obrazovanja u indijski školski sistem – prim. autora.

4.2. Hibridnost Setovih junaka

Setovi likovi ne uspevaju da se oslobode stege tradicije: imperativ ponašanja Lati, „koja se najpre pojavljuje kao strastvena heroina iz romana sestara Bronte, pošto se zaljubljuje u privlačnog i zgodnog muslimana Kabira Duranija, na kraju završava kao uzorna heroina Džejn Ostin“ (Mohapatra H.S. and S.R. Mohapatra 2002: 44), još na samom početku, pre svih burnih dešavanja postavlja Latina majka, gospođa Rupa Mera: „Ako je nešto bilo dovoljno dobro za njenu majku, za majčinu majku i za majku majčine majke, valjda je dovoljno dobro i za nju!“ (Set 2006: 42). Arun, jedan od svega nekoliko indijskih izvršnih direktora u firmi *Bentsen i Prajs*, ipak rado podseća svoje sestre i brata da im on, posle očeve smrti, zamenjuje roditelje. Svadbeno veselje svoje sestre Savite i Prana Kapura posmatra s prezirom: „Njegov fino naštimovani prezir dražili su i podsticali glupi lokalni državni političari, pričajivi i s onim belim kopicama na glavi, kao i bulumenta seoskih rođaka Maheša Kapura. . . . [N]a Arunovu veliku žalost, gotovo da nije video nijedno englesko lice u ovoj rulji provincijalaca“ (27–28). Ugovoreni brak između Savite i Prana za njega je „pravi debakl“. U prilog Pranu donekle ide to što predaje engleski jezik i književnost. Čak i među pripadnicima poengleženog srednjeg i višeg sloja, ugovoreni brak je tradicionalna odrednica bića indijske porodice: Arun i Minakši su ipak sklopili brak iz ljubavi, ali Čaterđijevi, bogata porodica na visokom položaju, nisu oduševljeni što im se ćerka udala za nekoga ko nije Bengalac; niti je to gospođa Rupa Mera što se „njen provorođeni sin, zenica njenog oka oženio van svoje kaste katrija“ (18). A opet, duboko u njoj „počivalo je osećanje dužnosti, koje ju je podsticalo na žrtvovanje, kao i sistem vrednosti koji ih je neizbežno osudio na nedefinisano i nedokučivo odlično englesko internatsko srednje obrazovanje“ (29).

Težnja ka obaveznom engleskom obrazovanju i beloputosti pokazuju i dalju sveprisutnost belog kolonizatora koji je fizički otišao, ali je još uvek tu, u svesnom i nesvesnom ponašanju dekolonizovanog subjekta. Savita je „dobra, beloputa devojka“, dok njene tetke „užasnite mladoženjinim tamnim tenom“ već govore o nerođenoj „Rupinoj crnoj unučadi“ i brinu hoće li se tamnoputa Lata udati (24).

Ni za Maana, sina slobodoumnog političara i idealističkog borca Maheša Kapura, nema izlaza. „Bilo je to početkom zime 1950. i Indija je bila slobodna već više od tri godine. Ali, oslobođena zemlja nije značila slobodu i za njegovog mlađeg sina Maana, kojem je otac čak i sada govorio: ‘Ono što je dobro za tvoga brata, dovoljno je dobro i za tebe’“ (21). I on će se poput Late odreći strasti i snova iz mladosti, kako bi se vratio u okrilje *boga Porodice*. „Ljubav nije sekularističko i demokratsko osećanje u Setovom romanu kao u romanima Bronteove. Ona uvek cveta u bezbednim okvirima klase, kaste i religije“

(Mohapatra H.S. and S.R. Mohapatra 2002: 44). I pored sveprisutnosti običaja ugovaranja braka, majka najbolje Latine prijateljice, slobodoumne i *raspusne* Malati, i sama samohrana udovica, „[stavila] je ćerkama jasno... do znanja da će im pružiti najbolje moguće obrazovanje, ali da muževe moraju naći same“ (Set 2006: 51). I Latina prva velika ljubav, Kabir Durani, obrazovani Musliman iz ugledne porodice, smatra da je „[ljubav] jedino važn[a]... A sveti spisi su svi isti, bili pisani crvenim ili zelenim mastilom“ (221). Za Latinu majku je neprihvatljivo čak i to da se Lata uda za Indusa koji nije iz kaste katrija, „*ali ukaljati svoju krv i žrtvovati kćer...*“ (235, kurziv moj). Govor vekovne ukorenjene tradicije neraskidivo je vezan sa samim bićem gospođe Rupe i bićem indijskog naroda: Kabirova slobodoumnost i Rašidova idealističnost osuđeni su na propast, dok u sudaru Tradicije i Modernosti, Indija ostaje duboko rascepljena u svom hibridnom, ambivalentnom identitetu.

Simita Mohanti (Seemita Mohanty) u svom kritičkom osvrtu na delo Vikrama Seta ističe: „ [I]ndijske žene su pre braka, odgajane u tako zaštitničkoj i udobnoj atmosferi da je potrebna neizmerna hrabrost i snaga volje da raskinu sa takvom porodičnom vezom. . . . Ovo je istinito, čak i sada, u 21. veku, dok je to pedesetih godina, u vreme zbivanja u Setovom romanu, bilo gotovo nezamislivo“ (Mohanty 2007: 166). Lata na kraju bira Hareša, koga Arun karakteriše kao nižeg u odnosu na njihovu društvenu klasu, kao nekoga ko je izabrao zanat umesto zanimanja, nakon što je diplomirao na Koledžu svetog Stefana. „Lata se zapravo ne udaje za Hareša, već za simbol onoga što Vikram Set želi da prikaže kao svoju nadu za novu Indiju – Indijca koji je pragmatičan, ambiciozan, nesnobovski, iz klase delatnika, sam zaslužan za svoj uspeh“ (Mohanty 2007: 178).

5. Tradicionalni položaj žene

U svom radu *Identitet, kultura i teorija*; Prema ženskom rodnom predstavljanju (*Identity, Culture & Theory; Towards Feminine Gender Representation*), N. D. R. Čandra (Chandra) razmatra pitanje identiteta indijske žene: i pored primetnog napretka, u indijskoj ekonomiji koja se danas kreće ka modelu kapitalizma, i dalje identitet žene ostaje vezan za društvene i kulturne norme porodičnog okruženja. „One su tradicionalne, konzervativne i stoga nisu u stanju da pređu preko granice, preko onoga što je *Laxman rekha*⁴ njihovih porodica i kulture. Na žene se gleda kao na čuvare esencijalnog nacionalnog duha“ (Chandra 2001: 22). Žene se tako pojavljuju kao istinski simboli kulture i

⁴ *Laxman rekha* ili *Lakshman rekha* je izraz koji u savremenoj upotrebi u Indiji označava ograničenje ili zabranu koji se ni pod kakvim uslovima ne smeju prekršiti. Poreklo ovog izraza krije se u hinduističkoj mitologiji: Lakšman, junak potonjih verzija *Ramajane*, koji kreće u potragu za svojim bratom Ramom, iscrtava liniju (*rekha*) oko kuće Ramine žene Site, kako bi je zaštitio, pošto bi plamen progutao svakoga ko bi pokušao da tu liniju pređe – prim. autora.

tradicije. Kako navodi Batačarđi (Bhattacharjee), „nacionalni konstrukt indijske žene pridaje joj duhovne kvalitete samopožrtvovanja, posvećenosti, religioznosti i tako dalje. Porodici, koja stoji kao znak za naciju. I stoga, sve ono što pretilo da razvodni ovaj model indijskog bivanja ženom, čini izdaju svega što ona predstavlja: nacije, religije, boga, indijskog duha, kulture, tradicije i porodice (navedeno u Chandra 2001: 23). Autor eseja zaključuje da čak i danas, u hinduističkom društvu, društvena segmentiranost, hijerarhija, segregacija na osnovu religije, kaste, plemena i verovanja, utiču na njen podređeni položaj, a žena se i dalje, prvenstveno vezuje za muškarca, u dominantno muškom društvenom diskursu (Chandra 2001: 24).

5.1. Može li subalterno da govori?

Na izuzetan značaj ovog eseja ugledne teoretičarke G. Č. Spivak već smo ukazali u odeljku u kome smo se bavili konceptom elitne historiografije Ranadžita Guhe. Za potrebe našeg rada, usredsređićemo se na one delove eseja koji se odnose na položaj žene kao subalternog subjekta a u vezi sa našom temom uloge tradicije u oblikovanju ličnog i društvenog identiteta. G. Č. Spivak smatra da je subalternom subjektu ženskog roda glas dvostruko oduzet: „U okviru izbrisanoj itinerariji subalternog subjekta, trag polne razlike je dvostruko izbrisan. . . . I kada je objekt kolonijalne historiografije i kada je subjekt pobune, ideološka konstrukcija roda zadržava muškarca kao dominantnog. Ako u sukobu kolonijalne produkcije subaltern nema istoriju i ne može da govori, subaltern kao žena nalazi se još dublje u senci“ (Spivak 2003: 365).

Postavljajući, dakle, pitanje: „Može li subaltern da govori?“, a zatim i: „Može li subaltern (kao žena) da govori?“, ova autorka, razmatrajući drevni običaj spaljivanja udovica, nazvan *sati*, nastoji da subalternu podari glas u istoriji, koji je ućutkan i od strane britanskog kolonizatora i od strane nativističkog, muškog dominantnog diskursa, te u tom cilju ona sama konstruiše rečenicu: „Beli muškarci spasavaju tamnopusite žene od tamnopusitih muškaraca“ (Spivak 2003: 377). Ovim iskazom autorka ukazuje na koji način kolonizator od žene čini objekat spasenja, dok obred pretvara u zločin (Spivak 2003: 380), a sa druge strane, ovaj ritual zadobija opravdanje tako što se „i dalje nudi indijsko nativističko objašnjenje, parodija nostalgije za izgubljenim poreklom: ‘Te žene su želele da umru’“ (Spivak 2003: 379). Čin samospaljivanja prikazuje se tako kao čin hrabrosti i samopožrtvovanja, te biva „ideološki katektiran kao ‘nagrada’, baš kao što je značaj imperijalizma u tome što je ideološki bio katektiran kao ‘društvena misija’“ (Spivak 2003: 388). G. Č. Spivak zaključuje da je između patrijarhata i Razvoja, upravo to današnja situacija subalterne žene (Spivak

2003: 388). Spivakova nadalje razmatra osnovno pitanje koje feministički pokret treba sebi da postavi: „Zašto ‘muž’ postaje odgovarajuće ime za radikalnu drugost? Zašto je ‘biti’ jednako ‘biti supruga?’“ (Spivak 2003: 382).

I ne samo da drugi pripisuju glas subalternoj ženi, sam jezik sankcioniše dalje konstruisanje „kontranarativa ženske svesti, dakle, ženskog bića, dakle, žene kao dobre žene, dakle želje dobre žene, dakle, ženine želje“. I glas žene se ponovo gubi između britanskog imenovanja običaja spaljivanja udovica rečju *sati* i davanja vlastitog imena Sati ženskoj deci u Indiji, pri čemu se imenica *sati* (ženski rod od *sat* sa značenjem Biće, Ispravno, Dobro), upotrebljena u smislu *dobra supruga* izjednačava sa „žrtvovanjem, odnosno spaljivanjem dobre supruge“ (Spivak 2003: 395–396), i to tako da i imperijalizam briše prvu Sati hinduističke mitologije, borbenu majku Durgu, koja stoji u osnovi ženskog imena Sati (Spivak 2003: 398). „Između patrijarhata i imperijalizma, konstituisanja subjekta i formiranja objekta, figura žene nestaje, i to ne u netaknutom ništavilu, već u burnom kovitlacu dislocirane figuracije ‘trećesvetske žene’ razapete između tradicije i modernizacije, kulturalizma i razvoja“ (Spivak 2003: 397).

5.2. Glas subalterne žene: dva primera

G. Č. Spivak na kraju svog eseja navodi primer Bubanešvari Baduri, šesnaestogodišnje Indijke koja je izvršila samoubistvo 1926, obesivši se u stanu svog oca u Kalkuti. Bubanešvari je bila članica jedne od oružanih grupa u borbi za nezavisnost, ali nije smogla hrabrost da izvrši politički atentat. Bubanešvari je znala da će njen čin biti proglašen za posledicu nezakonite strasti, pa je sačekavši menstruaciju „ispisala društveni tekst sati-samoubistva na intervencionistički način“ (Spivak 2003: 399). I pored toga što nesrećna Bubanešvari nije bila pravi subaltern, već pripadnica srednje klase, njen subalternitet određuje, kao i u slučaju sati, njena *nemost*. Njoj su glas podarile unuke, protumačivši njen čin kao pitanje nezakonite strasti, a istorijski je učutkana činjenicom da je njena prasestričina unapređena u svetu globalne finansijalizacije (Spivak 2003: 403). Uzvik autorke da „subaltern ne može da govori posledica je očajanja što je u njenoj sopstvenoj porodici, među ženama, posle samo pedeset godina njen pokušaj propao“ (Spivak 2003: 401).

Dakle, Bubanešvarin čin otpora nije mogao biti odvojen od dominantnog diskursa koji obezbeđuje jezik i konceptualne kategorije u okviru kojih subalterni subjekat govori. Videli smo na koji način subalterni subjekat (ne) progovara na planu javnog i političkog delovanja. A na koji način je Set prikazao glas subalterne žene u *Odgovarajućem momku?* Setov roman sadrži polifoniju takvih glasova: bilo da su u pitanju, da se poslužimo rečima G. Č. Spivak, *pravi*

subalterni subjekti ili pak oni koji to *nisu*. I Lata, kao pripadnica srednjeg sloja, ne uspeva da pusti svoj glas, povinujući se tradicionalnim pravilima kaste kojoj pripada. Likovi muslimanskih žena predstavljenih u Setovom romanu kreću se u širokom dijapazonu od mirnog prihvatanja sopstvenog subalterniteta (Zejneb, obrazovana ćerka navab-sahiba od Bajtara), preko snažnog, ali neiskazanog otpora životu u porodičnoj zadruzi (Prija, ćerka L. N. Agarvala, udata u uglednoj porodici Gojal), koju Set opisuje kao „divlju životinju u kavezu“ (Set 2006: 298), sve do potpunog odbacivanja položaja subalterne žene u tradicionalnoj muslimanskoj zajednici, oličenog u liku Abide Kan, snahe navab-sahiba od Bajtara. Ipak, lik Abide Kan posebno nam je zanimljiv, ne toliko zbog potpunog odbacivanja verski nametnutih pravila života u zenani, koliko zbog nesaglasja između njene pobune na ličnom planu i političkih stavova koje zastupa na društvenom planu. Ona odbija da se povinuje pravilima zenane i ograničenjima porodične palate. Starice u zenani vidi kao „puka spremišta tradicije, starih naklonosti i porodične istorije“ (333). Ona je, u porodičnoj kući Bajtar, provela godine „besneći u ženskim odajama pre nego što je ubedila muža da joj dozvoli neposredan pristup spoljnjem svetu. Da bi se potom u tom svetu pokazala delotvornijom od njega, kako u političkom, tako i u društvenom smislu“ (331). I pored osude porodice i odbacivanja, Abida Kan hrabro ostvaruje sopstveni čin otpora. Na društvenom i političkom planu Abida Kan je jedna od vođa Demokratske stranke, partije koja je štitila interese zemljoposjednika od Zakona o aboliciji zamindara, i iako pripadnica šiita, pokazala se kao ratoborna zaštitnica prava svih muslimana u novoj, okrnjenoj nezavisnoj Indiji. U raspravi koja se vodi u skupštini oko usvajanja Zakona o aboliciji zamindara vidimo Abidu Kan kako „slika instituciju zamindara okružujući je blistavim purpurnim oreolom“ (355). Vezu između zamindara i njihovih slugu, siromašnih zakupaca zemlje, ona vidi kao „svetu drevnu vezu, kao nokat i meso“ (356). Abida Kan ostrašćeno brani interese zamindara, uspostavljajući paralelu između ove društvene klase i čitavog muslimanskog naroda: „Doprineli smo svim aspektima života u državi... Univerzitete, fakultete, tradiciju klasične muzike, škole, celokupnu kulturu čitave ove provincije stvorili smo mi“ (356). Mogli bismo reći da Abida Kan brani zamindare iz pozicije sopstvene društvene pripadnosti: ali ona se sama odrekla svih privilegija koje bi joj pripadnost klasi zemljišnih veleposednika mogla doneti, napustivši zenanu i život u porodičnoj palati. Njena hrabrost i oslobođenost od položaja subalternog na ličnom planu u nesaglasnosti su sa ostrašćenošću i isključivošću koje prisvaja za sebe na političkom planu. Da li to što Abidu Kan određuje kao ratobornu zaštitnicu prava muslimana leži upravo u tome što se odrekla tradicionalne uloge supruge i majke, pa želi da svoj izgubljeni ženski

identitet u okviru zajednice kojoj pripada zadobije na političkom planu? Ukidanje sistema zamindara predstavljalo je istorijsku nužnost u trenutku prelaska sa feudalnog na kapitalistički sistem uređenja moderne Indije. I nije li njen glas pobune kao subalternog na ličnom planu ućutkan njenim glasom ratobornosti i isključivosti, usvojenim iz dominantnog političkog diskursa? Dok gorljivo brani interese muslimana i, konkretno, ugnjetavačke klase zastarelog feudalnog sistema, Abida Kan kao da zaboravlja da deo te tradicije predstavlja i njen položaj podređene žene protiv koga se pobunila. Tako ona ostaje negde na pola puta, ponovo osvajajući identitet koji je samo delimično odbacila. Kao kontrapunkt ovakvom njenom stavu, koji je izraz političkog radikalizma, jeste pomirljivi stav navab-sahiba od Bajtara, mnogo direktnije ugroženog donošenjem ovog zakona, u kome on ipak vidi istorijsku nužnost. Ako je radikalizam stav koji Abida Kan usvaja u odnosu na sopstveni položaj muslimanske žene i koji ide u pravcu pobune protiv tradicionalnih i prevaziđenih vrednosti, da li radikalizam koji primenjuje u političkoj borbi za očuvanje tradicionalnog i prevaziđenog briše njen sopstveni glas?

6. Zaključak

Autori Anu Šukla i Šeobušan Šukla (Anu Shukla and Sheobhushan Shukla) smatraju da indijski roman na engleskom od samog početka progoni pitanje autentičnosti njegovog indijstva, odnosno pokušaj da se odgovori na pitanje da li se ono sastoji u bavljenju pitanjima feminizma, egzistencijalne agonije pojedinca, potrage za identitetom, postkolonijalizmom ili postmodernizmom, ili pak nekim drugim pitanjima, koja su univerzalna po svojoj prirodi, ali su u Indiji specifična, upravo zbog postojanja kasti, regionalizma, komunalizma, nepotizma i tako dalje. Smatrajući da „indijstvo leži više u duši zemlje nego u njenom telu, a da duša zemlje leži u čitavoj njenoj kulturi od drevnih vremena do danas“, oni potvrđuju reči K.R. Šrinivasa Ajengara (Srinivas Iyengar) da „indijstvo Indijaca leži u piščevoj snažnoj svesti o njegovoj celokupnoj kulturi“ (navedeno u Shukla A. and S. Shukla 2002: 3–4).

U tom smislu Setov roman, koji je često nazivan „velikim indijskim romanom 20. veka“, predstavlja indijski roman na engleskom i *engleski* roman o Indiji. Celokupna kultura Indijskog potkontinenta izbija iz svakog reda ovog dugog romanesknog tkanja, u svojim raznovrsnim segmentima i celovitosti i neraskidivosti svog bića. Aktualnost pitanja koja već decenijama prate *postkolonijalni* indijski roman na engleskom, pitanja identiteta i drugosti, tradicije i modernosti, drevnosti i razvoja, bez obzira na književnu ili umetničku formu u kojoj se iskazuju, a koje Set smešta u realistički okvir 19. veka, ubrajaju i ovaj

roman u obavezno štivo postkolonijalne književnosti. U vezi sa postkolonijalnim određenjem svog romana, Set kao da sledi misao N. Sagala (Sahgal) o postkolonijalnosti savremenog romana: „Da li je kolonijalno nova *Anno Domini* od koje događaji treba da budu mereni od sad pa zauvek? Moja sopstvena svesnost kao pisca proteže se do 10.000 godina pre nove ere a na kraju tog neizmerivog vremena došli su Britanci i bili i otišli. A sada ih nema, a njihovi ostaci su prosto samo još jedan sloj dodat na sloj indijske svesti“ (navedeno u Shukla A. and S. Shukla 2002: 2).

Slojevitost ovog obimnog dela svedoči o Vikramu Setu kao o piscu sa jakom svešću o sveobuhvatnosti sopstvene kulture, a o samom njegovom delu kao o izuzetnom književnom dostignuću koje, zahvatajući u mnogobrojne i često neuhvatljive slojeve indijskog bića, ispisuje pravu vremensku čitanku, u pokušaju da rasvetli svu veličinu i tragične protivrečnosti Indijskog potkontinenta.

Literatura

- Ashcroft, B., et al. (eds.) 2001. *Key Concepts in Post-Colonial Studies*. London/New York: The Taylor and Francis e-library.
- Atkins, A. 2002. *Vikram Seth's A Suitable Boy. Reader's Guide*. London/New York: Continuum.
- Baba, H. 2004. DisemiNacija: vreme, narativ i margine moderne nacije. *Smeštanje kulture*. Prev. Rastko Jovanović. Beograd: Beogradski krug.
- Chandra, N. D. R. 2001. Identity, Culture & Theory; Towards Feminine Gender Representation. In Prasad, A. N. ed. *Critical Response to Indian Fiction in English*. New Delhi: Atlantic Publishers and Distributors. 19–33.
- Guha, R. 1988. On Some Aspects of the Historiography of Colonial India. In Guha, R. and G. Ch. Spivak. eds. *Selected Subaltern Studies*. New York: Oxford University Press. 37–44.
- Kapur, K. K. 2002. *A Suitable Boy* as a Roman a Clef. In Shukla, A. and S. Shukla. eds. *Indian English Novel in the Nineties*. New Delhi: Sarup & Sons. 50–61.
- Seemita, M. 2007. *A Critical Analysis of Vikram Seth's Poetry and Fiction*. New Delhi: Atlantic Publishers & Distributors.

- Mohapatra, H. S. and S. R. Mohapatra. 2002. A Mapping Function Gone Awry: Appraising the Realistic Aesthetic of Vikram Seth's *A Suitable Boy*. In Shukla, A. and S. Shukla. eds. *Indian English Novel in the Nineties*. New Delhi: Sarup & Sons. 39–49.
- Set, V. 2006. *Kišni paviljon. Odgovarajući momak*. Prev. Branislava Radević-Stojiljković. Beograd: Laguna.
- Shukla, A. and S. Shukla. (eds.) 2002. *Indian English Novel in the Nineties*. New Delhi: Sarup & Sons.
- Spivak, G. Č. 2003. *Kritika postkolonijalnog uma*. Prev. Ranko Mastilović. Beograd: Beogradski krug.
- Srivastava, N. (ed.) 2007. Allegory and Realism in the Indian Novel in English. *Secularism in the Postcolonial Indian Novel*. London/New York: Taylor&Francis e-Library. 88–110.
- Woodward, R. B. (1993). Vikram Seth's Big Book. *New York Times*. (20 Aug. 2010) <<http://www.nytimes.com/1993/05/02/magazine/vikram-seth-s-big-book.html>>.

Summary

THE ROLE OF TRADITION IN THE FORMATION OF NATIONAL AND PERSONAL IDENTITIES IN VIKRAM SETH'S NOVEL *A SUITABLE BOY*

In this paper, the author analyses the way in which Vikram Seth's novel *A Suitable Boy* deals with tradition as a crucial part of the Indian national being that influences all aspects of Indian life: religious, social and caste segments of tradition challenge the secularization of the young Indian state, whereas family tradition represents a serious obstacle to individual freedom. This paper focuses on some theories and concepts of the classics of the postcolonial literary and social criticism, namely: H. Bhabha, G. Ch. Spivak and R. Guha, showing the capacity of Vikram Seth's work to embody the main concerns and issues of the modern postcolonial literature. On the other hand, this paper points out the conclusions of modern postcolonial critics, among others: K.K. Kapur, H. S. Mohapatra and S.R. Mohapatra, who define the specificity of Seth's work based on the adopted literary form of *European novel* and its style of narrative realism. This paper also focuses on literary and formal choices of expression used by the author as an instrument of depicting an authentic portrait of the Indian postcolonial social and political scene, underlining the narrator's capability of capturing the historical moment and mix it with the fictional, thus reaching universal literary and human values.

Key words: *tradition, religion, secularization, subalternity, hybridity, family, freedom*

Rad primljen: 15. septembar 2010.
Ispravka rukopisa dostavljena: 25. septembar 2010.
Rad prihvaćen: 1. oktobar 2010.