



УНИВЕРЗИТЕТ У КРАГУЈЕВЦУ
ФИЛОЛОШКО-УМЕТНИЧКИ ФАКУЛТЕТ

Јелена Арсенијевић Митрић

**ДИСКУРС О (ПОСТ)КОЛОНИЈАЛИЗМУ У
ДЕЛИМА Б. ВОНГАРА И Ж. М. Г. ЛЕ
КЛЕЗИОА**

докторска дисертација

Крагујевац, 2014

ИДЕНТИФИКАЦИОНА КАРТИЦА ДОКТОРСKE ДИСЕРТАЦИЈЕ

I Аутор
Име и презиме: Јелена Арсенијевић Митрић
Датум и место рођења: 13.08.1983. Крагујевац
Садашње запослење: асистент, ужа научна област Теоријске књижевне дисциплине и општа књижевност, Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
II Докторска дисертација
Наслов: <i>Дискурс о (пост)колонијализму у делима Б. Вонгара и Ж. М. Г. ле Клезиоа</i>
Број страница: 461
Број слика: 68
Број библиографских података: 295
Установа и место где је рад израђен: Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац
Научна област (УДК): 821.111(94).09 Wongar В.:325.3(043.3) 821.133.1.09 Le Clézio J. М. G.:325.3(043.3)
Ментор: Др Љиљана Богоева-Седлар, редовни професор, Факултет драмских уметности, Београд
III Оцена и одбрана
Датум пријаве теме: 15. 09. 2010.
Број одлуке и датум прихватања докторске дисертације: 183 / 5, од 09. 02. 2011. године
Комисија за оцену подобности теме и кандидата: Ментор: Др Љиљана Богоева-Седлар, редовни професор, Факултет драмских уметности у Београду, ужа научна област Енглески језик и књижевност Чланови комисије: Др Лена Петровић, редовни професор, Филозофски факултет у Нишу, ужа научна област Англо-америчка књижевност и култура Др Драган Бошковић, редовни професор, Филолошко-уметнички факултет у Крагујевцу, ужа научна област Српска књижевност
Комисија за оцену докторске дисертације: Ментор: Др Љиљана Богоева-Седлар, редовни професор, Факултет драмских уметности у Београду, ужа научна област Енглески језик и књижевност Чланови комисије: Др Лена Петровић, редовни професор, Филозофски факултет у Нишу, ужа научна област Англо-америчка књижевност и култура Др Драган Бошковић, редовни професор, Филолошко-уметнички факултет у Крагујевцу, ужа научна област Српска књижевност Др Душан Живковић, доцент, Филолошко-уметнички факултет у Крагујевцу, ужа научна област Теоријске књижевне дисциплине и општа књижевност
Комисија за одбрану докторске дисертације: Ментор: Др Љиљана Богоева-Седлар, редовни професор, Факултет драмских уметности у Београду, ужа научна област Енглески језик и књижевност Чланови комисије: Др Лена Петровић, редовни професор, Филозофски факултет у Нишу, ужа научна област Англо-америчка књижевност и култура Др Драган Бошковић, редовни професор, Филолошко-уметнички факултет у Крагујевцу, ужа научна област Српска књижевност Др Душан Живковић, доцент, Филолошко-уметнички факултет у Крагујевцу, ужа научна област Теоријске књижевне дисциплине и општа књижевност
Датум одбране дисертације:

САДРЖАЈ

Резиме	4
Summary	7
1. Увод.....	11
2. Дискурс о (пост)колонијализму: Еме Сезер и његови настављачи (Вонгар, Ле Клезио, Фанон, Сојинка, Ачебе, Барака, Фреире, Боал, Галеано, Саид, Јанг, Линдквист, Чомски, Пилцер и др.)	31
2.1. Критика концепта колонизације као цивилизације код Еме Сезера и Едварда Саида.....	31
2.2. Дијалектика постколонијализма	68
2.3. <i>Свет који нестаје</i> : Слика колонизоване Африке у роману Чинуе Ачебеа	78
2.4. <i>Ноктурно једне носталгије</i> : Африка у сећању Ж. М. Г. ле Клезиоа у делима <i>Онича</i> и <i>Африканац</i>	88
3. Дела Б. Вонгара и Ж. М. Г. ле Клезиоа као примери критике обреда преласка и топоса потраге стављених у службу колонијалне идеологије	99
3.1. Кружна путовања Вонгарових и Ле Клезиоових јунакиња: <i>Валг</i> и <i>Пустиња</i>	115
3.2. Архетип иницијације у романима <i>Валг</i> и <i>Пустиња</i>	134
3.3. О женском принципу у романима <i>Валг</i> и <i>Пустиња</i>	146
3.4. Антрополошки контекст романа <i>Валг</i> и <i>Пустиња</i>	168
3.5. Поетика искорењивања и прогонства у романима <i>Валг</i> и <i>Пустиња</i>	183
4. Европа и Аустралија у делима Б. Вонгара.....	203
4.1. Сусрет / судар култура у Б. Вонгаровом роману <i>Раки</i>	219
4.2. Како се колонизује будућност: Украдене генерације у Вонгаровом роману <i>Раки</i> и Ле Клезиоовој <i>Пустињи</i>	243
5. О колонизацији и опстанку утопије на простору Латинске Америке: <i>Уранија</i> и <i>Мексички сан</i> Ж. М. Г. ле Клезиоа	274
5.1. У потрази за Уранијом	281
5.2. Уљеи на сопственој земљи.....	296

5.3. Златно доба против доба злата	310
5.4. О револуцијама које долазе	322
6. Закључак: Књижевност и активизам Б. Вонгара и Ж. М. Г. ле Клезиоа	329
6.1. Б. Вонгар и Ж. М. Г. ле Клезио о парадоксима неоколонијалног „мултикултурализма“ и сусрету са другим културама.....	329
6.2. Б. Вонгар и Ж. М. Г. ле Клезио: Писци као антрополози.....	351
7. APPENDIX	409
7.1. Appendix I : О варварима у доба неоколонијализма	409
7. 2. Appendix II: Срби као варвари Европе у дискурсу појединих теоретичара постколонијализма	425
8. Литература	451

Дискурс о (пост)колонијализму у делима Б. Вонгара и Ж. М. Г. ле Клезиоа

Резиме

Предмет ове докторске дисертације су дела два аутора, аустралијског писца српског порекла Сретена Божића / Б. Вонгара и француско-маурицијског писца, добитника Нобелове награде за књижевност 2008. године, Ж. М. Г. ле Клезиоа, који су, суочени са новим облицима колонијализма у 20. и 21. веку, своје стваралаштво посветили анализи тог феномена.

Наслов дисертације упућује на текст *Дискурс о колонијализму*, песника, драмског писца и активисте са Мартиника, Еме Сезера, који је у њему још 1950. године критиковао истрајавање европских колонијалних пракси и након Другог светског рата. Ле Клезио је 2008. године у својој Нобеловој беседи подсетио на Еме Сезера и одао му признање као родоначелнику ове мисли и својој великој инспирацији. *Дискурс о колонијализму* је један од првих текстова који се отворено бави колонијализмом и последицама колонијалне праксе те засигурно представља кључни извор за оно што се данас сматра постколонијалном критиком. То је разлог зашто се у овој дисертацији, од самог наслова, Вонгар, Ле Клезио и остали аутори који се баве (пост)колонијализмом, појављују у контексту критичке мисли коју је утемељио Сезер.

Рад се заснива на хипотези да дела Вонгара и Ле Клезиоа, упркос њиховом посве различитом пореклу, настају из суштински истоветног схватања задатка који се налази пред уметницима и уметничким стваралаштвом данас, а то је, по њима, императив да се проблематизује и оспори западна идеологија и сви облици дискурса које она производи да би успоставила доминацију над светом и одржала контролу над свим доменима људског живота. Осврћући се критички на традицију хришћанског Запада, поготово ону која је нормализовала и легализовала робовласништво и империјална освајања других култура и народа, Вонгар и Ле Клезио откривају у својим делима вредности бројних древних цивилизација које су жртвоване, и које и данас нестају, да би се доминација западноевропског погледа на свет силом глобализовала.

Саставни део основне хипотезе предложене дисертације је да стваралаштво за Вонгара и Ле Клезиоа представља домен слободе од предрасуда, простор у којем они

артикулишу отпор притисцима да се прилагоде и приклоне критички непреиспитаним, догматизованим, друштвеним и уметничким традицијама. Докторска дисертација ће стога анализирати и формалне поступке и стилска средства које су Вонгар и Ле Клезио користили да би осмислили своје визије и развили своје опусе.

Вонгар и Ле Клезио откривају како западна култура, под маском „глобализма“ и „мултикултурализма“, на разним географским просторима (Африци, Латинској Америци, Аустралији и Океанији) наставља да развија праксе устаљене у доба великих империјалних освајања. Дисертација указује на комплементарност њихових књижевних текстова, која је видљива нарочито у одабиру тема, и истиче паралеле које постоје у њиховом стваралаштву, иако они делују независно један од другог. У случају Вонгара и Ле Клезиоа, књижевност није тек дескриптивни уметнички модус већ врста ангажмана, одбрана тековина култура које баштине древна знања, а која непосредно или посредно ишчезавају под ударом савремене технократске цивилизације.

Докторска теза *Дискурс о (пост)колонијализму у делима Б. Вонгара и Ж. М. Г. ле Клезиоа* јавља се као саставни део све већег броја књижевних и научних извора у којима се инсистира на потреби да се историјске појаве назову правим именима али и да се прикривени историјски злочини колонијализма разоткрију. У тези се истиче значај Сезеровог преиспитивања европског идентитета и традиције која је империјализам устоличила као врхунски модел напретка. Током таквог историјског развоја унутар саме Европе постојале су, ипак, две опречне традиције: једна, која је поменуто начело доминације и дискриминације подржавала и на њему утемељила тврдњу о европској супериорности и друга, која је доводила у питање елитистичку концепцију европског идентитета, погибелну за сваког појединца у интересној сфери Европе. Борба између те две супротне линије мишљења, како открива Симон Веј, истрајава још од антике. Дисертација, поред Сезерових, Вонгарових и Ле Клезиоових ставова нуди и преглед студија великог броја интелектуалаца из различитих области који се расистичкој колонијалној идеологији оштро супротстављају. Међу приказаним ауторима налазе се Франц Фанон, Воле Сојинка, Амири Барака, Едвард Саид, Едуардо Галеано, Паоло Фреире, Аугусто Боал, Аурора Моралес, Ноам Чомски, Харолд Пинтер, Роберт Јанг, Свен Линдквист, Керолајн Елкинс, и многи други укључени у борбу мишљења и критику доминантног геополитичког дискурса Запада.

У стваралаштву Вонгара и Ле Клезиоа контраст и судар између „примитивних“ и „модерних“ друштава и проблеми које такво „сусретање“ рађа, заузимају средишње место. Они сматрају да сукоб почива на различитим ‘обредима преласка’, односно на иницијацијама у различите системе вредности, сасвим супротне по друштвеним и моралним принципима на којима почивају. Ријан Ајслер разлику дефинише као сукоб доминације и идеала кооперације. На основу личног искуства и личних увида у разлику између Европе и других континената на којима су живели, Вонгар и Ле Клезио настоје да оспоре устаљену опозицију цивилизовани / варвари, која стоји у основи западноевропског идентитета. Контакт са другим културама нагнали су их да у својим делима, као писци-антрополози, на сличан начин критички преиспитују европску традицију.

Кључне речи: Б. Вонгар, Ж. М. Г. ле Клезио, Еме Сезер, колонизација, цивилизација, идентитет, Европа, Запад, (пост)колонијализам, неоколонијализам, варвари, расизам, антропологија, уметност, активизам, Африка, Латинска Америка, Аустралија и Океанија.

Discourse on (post)colonialism

in the works of B. Wongar and J. M. G. Le Clézio

Summary

The topic of this PhD dissertation are the works of two authors: the Australian writer of Serbian origin, Sreten Božić / B. Wongar, and the French-Mauritian writer, J.M.G. Le Clézio, who have, after encountering the new forms of colonialism in 20th and 21th century, dedicated themselves to the analysis of this phenomena.

The title of this dissertation refers to *Discourse on Colonialism* (1950), written by the Martiniquean poet, playwright and activist Aimé Césaire, in order to draw attention to the fact that European colonial practices and racism continued to exist even after WWII, fought to allegedly liberate the world from oppression. In 2008, in his Nobel Lecture, Le Clézio reminded us of Césaire, and praised him as the progenitor of this critical stance and his great inspiration. The *Discourse on Colonialism* is one of the first texts which openly deals with colonialism and its consequences, and clearly represents a key source for what we, today, call postcolonial studies

This dissertation is based on the hypothesis that, despite the difference in their origins, the works of Wongar and Le Clézio, stem from their common understanding of the essential goal which they believe lies before artistic creation today, which is to problematize and dispute western ideology and all forms of discourse it fabricates in order to achieve world domination and maintain control of all domains of human life. Both authors critique the traditions of the Christian West, especially the one which has for millennia normalized and legalized slavery, and imperial conquests of other cultures and nations. Wongar and Le Clézio, in their works, reveal the values of numerous ancient civilisations which were sacrificed, and which, today, continue to perish, so that the domination of the west-European view of the world may become global.

An integral part of this hypothesis is the claim that Wongar's and Le Clézio's creations represent, for them, a domain of freedom from the pressure to conform to the critically unexamined, dogmatized social and artistic traditions. This PhD dissertation analyzes the formal strategies Wongar and Le Clézio use to articulate their visions and create their art.

Wongar and Le Clézio reveal in their works how Western civilization, under the mask of „globalism“ and „multiculturalism“, in different geographical locations of the world such as Africa, Latin America, Australia and Oceania, continues to develop practices established during the time of its great imperial conquests. The dissertation explores the ways in which the literary texts of these two authors are complementary, especially in their choice of topics, and highlights the many parallels that exist between them, even though Wongar and Le Clézio acted and created independently from each other. For these authors literature is not merely a descriptive artistic modus. It is an undertaking in defence of the heritage of the first cultures, based on knowledge and wisdom of the ancient world and vanishing today, directly, or indirectly, under the impact of modern technocratic societies.

The PhD thesis *Discourse on (post)colonialism in the works of B. Wongar and J. M. G. Le Clézio* should be seen as integral part of the ever growing number of literary and scientific sources that today insist on the need to properly assess and accurately name historical events, and uncover imperial crimes. The importance of Aimé Césaire's critical assessment of European identity and European colonial tradition, which has enthroned imperialism as the supreme acting principle and mode of progress, is highlighted throughout the text. This was done in order to emphasize the existence of two currents inside European history, two opposite traditions: one, which supports and justifies domination and destruction and bases its sense of identity on them, and the other, which (like Césaire) critiques this baleful ideology and shows its destructive impact on every individual in the European sphere of influence. The battle between these two lines of thought has been with us since classical antiquity. This dissertation highlights the tradition of resistance to colonialism by presenting the views not only of Césaire, Wongar and Le Clézio, but also of such intellectuals, artists and activists as Frantz Fanon, Wole Soyinka, Amiri Baraka, Edward Said, Eduardo Galeano, Paulo Freire, Augusto Boal, Aurora Morales, Noam Chomsky, Harold Pinter, Robert J. C. Young, Sven Lindqvist, Caroline Elkins, and many others who join this battle of ideas and critique the dominant, geopolitical discourse of the West.

The contrast and the collision between „primitive“ and „modern“ societies, and the problems which arise from such „meetings“, occupy the central position in the works of both authors. Le Clézio and Wongar persistently deny the enthroned civilized / barbarians opposition at the heart of western-European identity. Although both authors are Europeans by birth, the contact they had with other cultures and the experience they earned outside their

native continent lead them to re-view the European tradition critically. In this PhD dissertation, the similarities and parallels between B. Wongar and J. M. G. Le Clézio are examined, and their achievement as artists-anthropologists assessed, in the widest possible context of literary and cultural studies.

Key words: B. Wongar, J. M. G. Le Clézio, Aimé Césaire, colonization, civilization, identity, Europe, West, (post)colonialism, neocolonialism, barbarians, racism, anthropology, art, activism, Africa, Latin America, Australia and Oceania.

Докторску дисертацију посвећујем проф. Љиљани Богоевој-Седлар, Сретену Божићу Вонгару и својој породици, уз захвалност на огромној подршци и помоћи коју су ми пружили у току истраживања и писања.

1. УВОД

У оквиру докторске дисертације *Дискурс о (пост)колонијализму у делима Б. Вонгара и Ж. М. Г. ле Клезиоа* биће критички преиспитани разлози који су савремене писце Вонгара и Ле Клезиоа навели да се баве (пост)колонијалним темама и анализирани подударности које у њиховим ставовима и делима постоје у оцени (пост)колонијалних друштава које су на различитим континентима (Вонгар у Европи и Аустралији, а Ле Клезио у Европи, Африци, Латинској Америци и Океанији) били у прилици да прате. Потребно је истаћи да је за уметност коју је створио из антиколонијалних убеђења, Ле Клезиоу 2008. године додељена Нобелова награда за књижевност као аутору „поетске авантуре и чулне екстазе, истраживача људскости изван и испод граница владајуће цивилизације“.¹ Поред тога што је добитник многобројних европских књижевних признања, септембра 2010. године, уручена му је награда „Астечки орао“, најзначајније мексичко књижевно признање које се додељује страним ауторима. Б. Вонгар је 1997. године, у Мелбурну, примио престижну Емеритус награду, коју Савет Аустралије додељује за изузетан допринос аустралијској књижевности, а добитник постаје званични кандидат те земље за Нобелову награду. У Вонгаровом случају, због политичких притисака, дошло је до измене правила и тако да му је тим посебним обликом цензуре онемогућено да се нађе међу кандидатима за једно од највећих књижевних признања. Његово стваралаштво није остало незапажено у Србији, где му је 2009. године додељена титула почасног доктора наука Универзитета у Крагујевцу, а нешто раније, 2006. године, као најуспешнијем писцу из дијаспоре, књижевна награда „Стив Тешић“. Такође, Матица иселјеника Србије 2005. године доделила му је награду за животно дело „Растко Петровић“.

Б. Вонгара (1932-) и Ж. М. Г. ле Клезиоа (1940-) повезује чињеница да су се развијали као писци-антрополози који показују нескривену вољу да делују не само у оквиру затвореног света књижевног дела, већ да деловање прошире на широко поље политичког, културног и друштвеног живота, које њихове уметничке текстове окружује. То је разлог зашто ће у дисертацији њихова књижевна дела бити тумачена у оквиру ширег друштвено-историјског контекста, мултидисциплинарно, померањем

¹ Како стоји у образложењу жирија за доделу Нобелове награде доступном на: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/nobelguide_lit.pdf, приступљено 02. 02. 2013.

граница између књижевности и других дискурса. Оба аутора припадају реду ретких писаца код којих не постоји јаз између онога како живе, од онога шта и како пишу. Вонгар и Ле Клезио провели су одређени период живота у племенским заједницама, Вонгар у аустралијском бушу, међу Аборицинима на територији северне Аустралије, а Ле Клезио у панамском Даријену, живећи са Индијанцима из племена Ембера и Ваунана. Емпатија присутна у њиховим делима није производ имагинарног већ дубоко проживљеног, директног искуства у маргиналним заједницама у којима су живели.

Оваква животна искуства покренула су, инспирисала и усмерила њихова антрополошка истраживања и уметничко стваралаштво. Тако у сарадњи са аустралијским писцем Аланом Маршалом, Вонгар 1972. године, под српским именом Сретен Божић, објављује књигу *Аборицински митови (Aboriginal Myths)*, једну од првих књига у којој су записом сачувани аборицински митови, који су до тада у различитим верзијама постојали само као усмено предање. Ле Клезио је, фасциниран раним, егалитарним латиноамеричким друштвима, 1988. године објавио студију о древној мексичкој култури *Мексички сан, или прекинута мисао (Le rêve mexicain ou la pensée interrompue)*, која представља адаптацију докторске дисертације одбрањене 1983. године на Универзитету у Перпињану, у Француској. У својим антрополошким истраживањима, у оквиру поменуте студије, Ле Клезио указује на сложеност и богатство древне културе америчких Индијанаца, коју су западни освајачи готово уништили на врхунцу развоја, а не како се лажно представљало, у моменту пропадања и урушавања. Ле Клезио је у племену Ембера у Панами открио још увек присутно наслеђе те древне амероиндијанске културе, живот у складу са природом, ни налик ономе што је могао да види и искуси у Европи. Исту хармонију са природом Вонгар је открио међу Аборицинима у аустралијском бушу. Сретен Божић се толико сродио са домородачком културом да је усвојио име које су му дали – Б. Вонгар, што значи „гласник из света духова“ и засновао аборицинску породицу.

Сазнања која су стекли кроз антрополошка истраживања подстакла су ауторе да сопствена искуства преточе и у уметнички облик. Измештање из западне цивилизације и контакт са другим културама инспирисао је ове писце да у својим делима говоре о маргинализованим заједницама које страдају под ударом глобализације и нових облика колонизације. Ле Клезио се овом проблематиком бави већ више од две деценије, посебно у романима *Пустиня (1980)*, *Златна рибица (1996)*, *Уранија (2006)*, *Онича*

(1991) и многим другим. Код Вонгара је та тема кључна у романима *Нуклеарног циклуса*, који чине *Валг* (1983), *Каран* (1985), *Габо Бара* (1988), *Раки* (1995), *Видар* (2012), али и у свим осталим делима: драмама, збиркама прича и песмама. Дела Вонгара и Ле Клезиоа представљају оштру критику (пост)колонијалног света и настоје да покажу како западна култура, под маском „глобализма“ и „мултикултурализма“, наставља да развија праксе устале у доба великих империјалних освајања.

У компаративној анализи, која ће бити спроведена у оквиру дисертације, посебно место заузима Еме Сезеров *Дискурс о колонијализму (Discours sur le colonialisme, 1950)*, својеврсни кратак водич кроз колонијалну историју Европе. Ле Клезио помиње Еме Сезера у бројним делима и јавним наступима указујући на његов значај. Сезер је међу првима говорио о моралном поразу западне цивилизације која затвара очи пред проблемима које је колонизацијом створила. Он је одбијао да прихвати европско тумачење да на колонизацију треба гледати као на позитиван сусрет и интеракцију цивилизација. Између појма „колонизовати“ и „цивилизовати“ видео је непремостиви јаз. Сезер је корене расизма и расне дискриминације у Европи идентификовао много пре појаве Хитлеровог нацизма, над којим се, сматра он, Европа лицемерно згражавала. Западна цивилизација је вековима пре Хитлера користила и усавршавала различите технике дискриминације, понижавања и потчињавања народа и култура изван европског континента. Хитлер је постојећу европску праксу учинио видном само зато што ју је применио на „инфериорне“ народе на самом европском тлу, а не како је било предвиђено, на Арапе у Алжиру, на кулије у Индији, или црнце у Африци. (Сезер 2001: 34-36)

Сезеров допринос раскривању европске колонијалне прошлости представља и попис изјава многобројних европских интелектуалаца који су правдали колонијалне подухвате. На првом месту Сезер цитира Ернеста Ренана, који се у есеју *Интелектуална и морална реформа (La Reforme intellectuelle et morale, 1871)* отворено залаже за дискриминацију и потчињавање других народа и култура, а европску расу проглашава супериорном у односу на све остале. Да се ситуација није много променила потврђује и понашање некадашњих колонијалних сила данас. Уместо да призна колонијалне злочине, Скупштина Француске, 2005. године доноси закон о повратницима из некадашњих колонија, у којем се између осталог каже да је француско присуство, посебно у северној Африци, имало „позитивну улогу“. При томе

је изричито наглашена потреба да се овај став, о „позитивним вредностима“ колонизације, унесе у уџбенике из историје.² Тек након бурних реакција, 2006. године дошло је до повлачења закона. Такви и слични, све учесталији, покушаји рехабилитације колонијализма разлог су зашто Ле Клезио не пропушта прилику да, где год може, укаже почаст истинољубивом Еме Сезеру; његови романескни јунаци га често цитирају, а помиње га и у беседи приликом уручења Нобелове награде. Тим поводом, поред Сезера, Ле Клезио је указао на читав низ аутора који су га инспирисали и који представљају његову „традицију“: почаствовани су Воле Сојинка, Чинуа Ачебе, Ахмад Куруми, Алан Патон, песникиња Деве Городе, Хуан Рулфо, Жан-Пол Сартр, Вилфрид Овен, Џером Дејвид Селинџер, писци првих америчких нација Шерман Алексис и Скот Момадеј, Октавио Паз и многи други.

Занимљиво је да су Патон и Сартр, које Ле Клезио помиње као своје узоре, утицали и на стваралаштво Б. Вонгара. Алан Патон, писац чувеног романа *Плачи вољена земљо* написао је предговор за Вонгарову збирку прича *Пут за Бралгу* (1977), препознавши у њој идентичну тему којом се и сам бавио, „најтужнију тему у целој историји (Патон 2011: 150)“ – причу о експанзији Европе, која се на истоветан начин понављала кроз историју на различитим странама света. Патон³ о Вонгару пише:

„Вонгарове приче су опоре, горке, чаробне... То су приче о разарању једног света другим, а победници практично ништа нису схватили од онога што разарају. Гледали су на тај свет као туђ, примитиван, дивљи, варварски, коме недостаје дух Запада. И због тога је био немилосрдно уништен. Други обичаји, племенски симболи, обредна места, сви су они смрвљени оружјем, законима и булдожерима нових богова.“ (Ibid.)

Пут за Бралгу објављен је у преводу на француски језик на страницама часописа „Модерна времена“, 1977. године. Овај књижевни магазин уређивали су Симон де Бовоар и Сартр са којима се Божић упознао и размењивао мишљења током боравка у Паризу. Симон де Бовоар је касније, очарана аборицинском културом приказаном у роману *Валг*, али и згрожена поступањем европских колонизатора према

² Доступно на:

<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000444898&dateTexte=&categorieLien=id>, приступљено, 02. 02. 2013.

³ Вонгар је збирку прича *Бабару* (1982) посветио Алану Патону

староседеоцима не само у Аустралији већ и другде, осетила потребу да напише поговор за овај Вонгаров роман.

У дисертацији се даје одговор на питање шта је омогућило овим ауторима да стекну 'постколонијална' искуства и подстакло их на добровољно изгнанство из цивилизацијске и културне матрице Запада. Указује се на комплементарност њихових књижевних текстова, нарочито у одабиру тема; на чињеницу да припадају синхроним тренутку и на паралеле које постоје у њиховим животима и делима, упркос чињеници да делују независно један од другог.

У првом поглављу дисертације указује се на значај Сезеровог преиспитивања европског идентитета и традиције која је империјализам усталичила као врховни принцип деловања и идеални модел напретка. Говори се о две струје унутар саме Европе, две традиције: једне, која поменуто начело доминације и деструкције подржава и на њему заснива свој идентитет и друге, која доводи у питање такав погубни дискриминаторни концепт идентитета зато што неминовно разорно утиче на живот сваког појединца у интересној сфери Европе. Борба између те две супротне линије размишљања истрајава још од антике. Као доказ за то, Симон Веј у књизи *Укоренивање* цитира део из Аристотелове *Политике* у којем он каже: „Неки тврде да је ропство потпуно супротно природи и разуму (наведено у Веј 1995: 47)“, што јасно упућује на чињеницу да су и тада постојали противници ропства, робовласништва и културе доминације, иако су њихови ставови били маргинализовани и нису постали владајућа идеологија. Имајући поменуто Аристотелову реченицу у виду, Симон Веј оптужује француског филозофа Жака Маритена за изношење неистине и кривотворење историје зато што је у својој књизи записао да „највећи мислиоци старог века ниси ни сањали да осуде ропство (наведено у Веј 1995: 47)“. На тај начин Маритен је потпуно занемарио читаву групу људи, међу којима је вероватно било и највећих мислилаца старог века, који су се противили ропству и назорима доминантне струје мишљења. (Ibid.)

На сукоб између две различите концепције идентитета у самој Европи подсећа и ауторка Ријан Ајслер у књизи *Путир и сечиво*. Она напомиње како патријархални принцип друштвеног уређења, који почива на принципу сурове демонстрације моћи и потчињавања другог, није једини модел друштвене организације. Позивајући се на археолошка открића Марије Гимбутас, али и на дугогодишња изучавања

матрифокалних друштава Ериха Фрома, Ријан Ајслер подсећа на некадашње, радикално другачије моделе заједница које су постојале не само у самој Европи већ и на свим другим континентима нашег света. Савременој „култури доминације“ она супротставља „културу сарадње“, која је пре свега подразумевала једнакост међу људима. (в. Ајслер 1998: 17-31) На такве заједнице подсећа и Еме Сезер. У *Дискурсу о колонијализму* он осуђује деловања културе доминације, указујући на бројна егалитарна друштва која су уништена зато што их је Запад окарактерисао као непожељне варваре, које је потребно асимиловати, или у крајњем случају истребити.

Поред Сезерових ставова, у дисертацији су образложени слични критички ставови низа аутора који се одричу европске империјалне прошлости и супротстављају се модерним неоколонијалним претензијама Запада, настојећи да европског човека освесте и да у њему пробуде успавано морално чуло враћајући га на прави пут. Настављачима Сезерове мисије могу се сматрати, поред Вонгара и Ле Клезеоа, аутори као што су: Амири Барака, Чинуа Ачебе, Франц Фанон, Едвард Саид, Воле Сојинка, Нгуги ва Тионго, Роберт Јанг, Филипе Дијаз, Пјер Бурдије, Едуардо Галеано, Паоло Фреире, Аурора Моралес, Себастиао Салгадо, Џон Пилцер, Харолд Пинтер, Ноам Чомски, Свен Линдквист, Керолајн Елкинс и многи други.

Отпор устоличењу културе доминације јавља се у још једном виду сукобљених мишљења. Ле Клезео и Вонгар својим делањем и делима настоје да доследно оспоре устаљену опозицију цивилизовани / варвари, која стоји у основи западноевропског идентитета. Иако су оба аутора пореклом Европљани, контакт са другим културама и искуства која су стекли изван матичног континента, нагнали су их да критички преиспитају европску традицију. У докторској дисертацији осветљене су сличности и паралеле у начину на који се њихова критичка мисао артикулисала и уметнички обликовала. Да би се специфичност њиховог развоја истакла, њихови животи и дела стваљени су у контекст аутора са сличним мултикултуралним искуствима. Први је, разуме се, Сезер (2001: 33) који је између осталог инсистирао на томе да је хришћанска култура у великој мери одговорна за неправедно изједначавање и наметање поменуте опозиције: хришћанство = цивилизација, паганство = дивљаштво, која је касније довела до ужасних колонијалних геноцида и расистичких последица које трају и данас. Други је некадашњи професор компаративне књижевности на Универзитету Колумбија у Америци, Палестинац Едвард Саид (2002: 30), који говори о увреженој европској идеји

поделе, да постојимо „ми“ и „они“, и истиче да се она вековима није мењала. Подела је почела још са грчком представом варвара. Реч је о наметању конструисаног идентитета, који је обично схематизован и препун стереотипа. Био је неопходан као подршка ставу о супериорности колонизатора којим се правдала и рационализовала хегемонијска улогу Запада. Саид (13) је посебно наглашавао улогу и одговорност интелектуалаца у том процесу. Слично Сезеру, али годинама касније, Саид је истицао да је једна од мучних истина која се мора јавно изрећи управо чињеница да се од свих британских или француских уметника којима се дивео само неколицина *није* слагала са идејом „потчињених“ или „нижих раса“. Империјализам који су спроводили чиновници у колонијама по Африци и другим деловима света, најпре је био идејно припреман и негован код куће, од стране интелектуалне и политичке елите.

Најважније питање које Вонгар и Ле Клеззио постављају – шта је то цивилизација, а шта варварство, кључно је и за многе друге теоретичаре и критичаре, између осталих и за Теодора Адорна и Макса Хоркхајмера (в. 1989: 7), који у књизи *Дијалектика просветитељства* (1944) покушавају да утврде зашто човечанство уместо да пређе у истински људско стање, тоне у варварство нове врсте. По њиховом мишљењу, које је слично Сезеровом, корене треба тражити у ‘просветитељском’ импулсу западне цивилизације, који се зачео много пре истоименог европског филозофског покрета. Хоркхајмер, у *Помрачењу ума* (1947), износи тезу да техничко знање које шири видокруг човекове мисли истовремено смањује његову аутономију индивидуума, његову способност да се одупре нарастајућем апарату масовне манипулације, снагу његове имагинације, његов независни суд. Укратко, напредак техничких средстава просвећивања пропраћен је процесом дехуманизације. (в. 1989: 7)

На питање шта је цивилизација, а шта варварство одговор је дао и француски теоретичар књижевности, Цветан Тодоров у студији *Ми и други - француска мисао о људској разноликости* (1989), где аутор говори о постојању једне *универзалистичке* идеологије колонизације, коју можемо установити и код писца који припадају филозофији века Просвећености, као што су Кондорсе или Де Жерандо, који сматрају да је прогрес постепено ослобађање од предрасуда, а да су њихове нације најдаље отишле на том путу. Иако се Европа неоспорно ослободила неких стереотипа, извесне предрасуде су у време Просветитељства само добиле нова „научна“ утемељења. Божју вољу заменили су закони науке. Тодоров наводи пример Кондорсеа који је уверен да

постоји једна лествица цивилизације на чијем се врху налазе тзв. најпросвећенији народи, најслободнији, они који су се у потпуности лишили предрасуда – Французи и Англо-Американци. Реч је о успостављању лествице различитих ступњева цивилизованости, подели на више и ниже расе у односу на степен развоја, на оне који су ближи почетку, од оних који теже савршенству. Критеријуми који одлучују о степену развоја јесу рационалност и социјализованост. Оваква расистичка идеологија подстицала је и оправдавала праксу колонијализма. (в. Годоров 1994: 246, 247) Говорећи о одговорности европске цивилизације и њених елита за расизам и елитизам, Еме Сезер у *Дискурсу о колонијализму* инсистира да се због свега што је урадила другим континентима, у моралном и интелектуалном смислу, Европа не може ни бранити нити оправдати. (Сезер 2001: 32)

Кроз стваралаштво Б. Вонгара и Ле Клезиоа провлачи се истоветно запажање о својеврсном духовном осиромашењу западне културе до којег долази упоредо са њеним индустријским и технолошким напретком. У својим делима они препознају деловање доминантне културе, оне која се руководи једноставном антропоцентричном поставком заснованој на картезијанској парадигми да је човек једини субјект, а да је све остало њему потчињено и сведено на објект његове жеље за поседовањем и доминацијом.

Оба писца, и Вонгар и Ле Клезио успевају да сагледају, кроз лична или искуства својих предака, последице империјалних освајања на различитим континентима. Вонгар, говори о идентичним стратегијама које се спроводе на европском и аустралијском континенту, односно открива деловање исте идеологије, с једне стране прво кроз искуство Другог светског рата, немачке окупације Балкана и прогона Срба, а касније као сведок сличних прогона и тортуре које су европски колонизатори вршили над абориџинским становништвом на простору Аустралије. Ова тематска паралела добила је и своје романескно уобличење у Вонгаровом роману *Раки* (1995). У једном од интервјуа Вонгар говори о снажној жељи која га је водила „што даље од Европе (Драгојловић 2012: 487)“ након што је напустио Југославију, обрео се у Француској, међутим, бивајући згрожен злочинима које је колонијална Француска чинила у Алжиру решава да се „изгуби у пространству Аустралије (Ibid.)“. Тако ће и Ле Клезио, у интервјуу за Гардијан, истаћи да иако је Европљанин, није сигуран у вредности своје културе, стога што зна шта је учињено. (Цаги 2010)

Боравећи у Паризу од 1958. до 1960. године, Вонгар је имао прилику да на делу види злогласну француску политику према имигрантима из северне Африке, у време алжирске борбе за независност. У својим интервјуима открива како је у прво време преко дана радио у фабрици аутомобила Рено, а ноћу спавао у подруму фабрике са осталим избеглицама из Шпаније, источне Европе, Алжира. Све време је осећао огроман страх да га у једној од полицијских рација не помешају са Алжирцима које је Француска у то време прогањала. Занимљиво је да Ле Клезио у својим романима пише о имигрантима из Магреба, а да је Б. Вонгар био део тог света и сведок политике расног прогонства о којима француски аутор приповеда.

Вонгар је од свога оца слушао приче о далеком аустралијском континенту на којем нема ратова. У фантазмагорију о Аустралији као рајском месту Божић се убрзо разочарао, и у својим делима ову земљу приказао не као утопијски простор, већ пре као кажњеничку колонију из Кафкиних визија. Још једна занимљива подударност између два аутора јесте да је Ле Клезио, такође, пожелео да упозна друге културе захваљујући очевим причама. У аутобиографском есеју *Африканац* (2004), Ле Клезио открива откуда потиче његова фасцинација индијанским светом. Са тим тајанственим простором упознао се преко фотографија свога оца који је једно време боравио као теренски лекар на рекама Гвајане. Његово искуство га је инспирисало да се и сам запути у чудесне пределе Латинске Америке. Ле Клезио ретко пропушта прилику да кроз своју фикцију или у својим изјавама, дискредитује западну културу као аутор који из личног искуства сведочи о француској колонијалној прошлости на Маурицијусу одакле су његови преци, али и о енглеској колонијалној прошлости у Нигерији, где је једно време боравио са својом породицом док му је отац био тамошњи лекар. Насиље и неправде таквог система представио је најпре у оквиру романа *Онича* из 1991. године, а потом 2004. године и у аутобиографској приповести *Африканац*. Сазнање да кроз различите облике неоколонијалних интервенција западне силе Африку и даље држе у подређеном положају, нагнало га је да размишљајући о историјским догађајима на прелазу из двадесетог у двадест први век, иако је већ у оквиру романа *Онича* критиковао европску колонијалну праксу, о истом проблему колонијализма и неоколонијализма проговори на директнији начин, у првом лицу, пишући аутобиографију.

Ле Клезео је боравећи касније у Латинској Америци успео да, слично Вонгару, истоветна искуства са различитих страна света повеже, али и да настави борбу за откривање праве истине о колонијалним злочинима. Тако у антрополошко-историјској студији *Мексички сан или прекинута мисао амероиндијанске цивилизације* из 1988. године пише о конкистадорима и уништавању културе америчких Индијанаца. Аутор приповеда о маестралним достигнућима цивилизације америчких Индијанаца, којих су нас европски освајачи (почев од Шпанаца, Португалаца, Француза, Англосаксонаца) готово заувек лишили. У тим колонијалним походима Ле Клезео открива манифестацију оне материјалистичке и опортунистичке културе која ће касније вековима доминирати демонстрирајући исту идеологију. Годинама касније Ле Клезео осећа потребу да о Латинској Америци и даље приповеда, представљајући нам у роману *Уранија*, из 2006. године, неоколонијалну атмосферу савременог доба у којој поновљени колонијални ураган изнова потреса ове просторе. Ле Клезео је, у *Уранији*, јукстапозиционирао утопије које креира народ и дистопије које намећу освајачи, дело је обогатио многобројним примерима неправди које латиноамеричком народу наносе неоколонијалне силе, у првом реду Сједињене Америчке Државе, тиме је желео да пробуди моралну успаваност код људи и свест да све своје енергије усмере ка отпору, јер је револуционарна промена света неопходна и за њу се вреди борити.

Вонгар и Ле Клезео настоје да одбаце западну колонизаторску традицију која развија доминацијску културну парадигму, коју критикује и Еме Сезер, и да се приклоне другачијој скали вредности. У суштини, у делима оба аутора, увек је реч о контрастирању двеју стварности, осликаних опозитним категоријама, а описани сукоб увек води ка неком разрешењу. Смештајући своје ликове претежно у оквире (пост)колонијалног окружења на простору Аустралије, Вонгар разоткрива стратегије којима се западни колонизатори служе. Његови романи, приче, и песме, једним делом говоре о бесомучној експлоатацији земље, ископавању уранијума и других руда, нуклеарним пробама, и другим поступцима против аборицинског становништва, иако је познато да тај народ негује једну од најстаријих култура. Аутор наглашава да је кроз читав XIX и XX век аборицинска култура обележавана као „примитивна“, „заостала“ и „варварска“, а староседеоци Аустралије као субхумани. (Вонгар 2010: 135) Готово у исто време, шездесетих година двадесетог века и један и други аутор, почињу да се баве сличним темама. Ле Клезео од 1966. године своја дела почиње да богати

есејистичким, антрополошким и биографским елементима, при том посебно фасциниран другим културама, оним које остају на маргини доминантне цивилизацијске матрице. Бави се проблемима „Трећег света“ у земљама Африке, Средње и Јужне Америке, Полинезије.

Додир са другим ваневропским културама, оба аутора описују не само кроз своју фикцију већ и кроз властита сведочанства у биографијама које су оставили иза себе. Своја богата животна искуства, и један и други аутор, сабрали су и приказали не само у многобројним романима, причама и нефикционалним жанровима, већ и у облику аутобиографских записа, вођени потребом да се што непосредније изразе, као и да објасне своје обимно и разнородно стваралаштво. Тако је Вонгар 1999. године објавио *Дингово легло*, а Ле Клезио 2004. године *Африканца*. Битно је напоменути да се и у својим аутобиографијама поменути аутори доследно одричу колонијалних образаца приповедања о другим просторима и културама. Њихова примарна позиција остаје критиковање европског колонијализма и довођење у питање познатог западног, расистичког топоса о супериорном белцу и инфериорном урођенику. Оно што их такође спаја јесте осећање срама и гриже савести, изражено у поменутим делима, због тога што припадају белој Европи која је починила ужасне злочине над другим културама. Управо због тога Ле Клезио себе одређује као писца маурицијске културе и француског језика. У *Африканицу*, Ле Клезио пише о својој везаности за Африку, али и о томе како је пожелео да је његова мајка црна, осећајући кривицу због европских злочина почињених на афричком тлу, и на тај начин као да се још једном одрекао беле Европе. Идентично осећање описује и Вонгар у својој аутобиографији, где открива како се нада да ће његова кожа једном „изгубити свој бели мирис (Вонгар 2010: 107)“.

Вонгар је страдања првобитних становника Аустралије забележио осим у писменим сведочанствима и збирком фотографија *Тотем и руда* (2007), у којој се налазе фотографски записи које је начинио шездесетих и седамдесетих година обилазећи аустралијски континент и наилазећи на измучена и понижена лица староседелаца, жртава нуклеарних проба које су организовали британски колонизатори. За књигу је заједно са тадашњом супругом Линдом Билчић написао и предговор. Ни Ле Клезио није заобишао тематику атомских проба. У исто време док је у Аустралији трајао уранијумски бум, о којем пише Вонгар, 1966. године Француска започиње серију нуклеарних проба у Пацифику о којима Ле Клезио пише у ангажованом есеју-путопису

Raga, приступ невидљивом континенту (Raga, approche du continent invisible, 2006). У периоду од јула 1966. до јануара 1996. године, спроведено је више од 200 нуклеарних експеримената у атолу Муруроа и Фангатуфа. (в. Ле Клезио 2007: 106-107) У Динговом леглу, Вонгар подсећа да је Француска увезла велике количине уранијума извађеног у племенским подручјима Аустралије, како би подмирила своје већ старе нуклеарне реакторе и спровела нуклеарне пробе у Пацифику. (Вонгар 2010: 231)

У средишњем делу рада, посебно ће бити истражене тематско-идејне подударности између Б. Вонгаровог романа *Валг* и Ле Клезиоових романа *Пустиња* и *Златна рибица*. Оданост женском принципу видљива је код оба аутора. Наиме, Вонгар је своју приповест *Валг* посветио својој аборицинској сапутници Ђумали која му је приближила аборицинско поимање света и човековог места у њему. С друге стране, роман *Раки* је посветио мајци, која му је послужила као инспирација за главну јунакињу. Ле Клезио је надахнуће за романе *Пустиња* и *Златна рибица* пронашао у причама своје супруге Жемије, рођене у Мароку. Заједно са Ле Клезиоом написала је путопис *Народ облака* (1997) о Берберима којима и сама припада. Приповедала му је о људима који су пружали отпор колонијалном режиму, о сопственом искуству имигранткиње у Паризу, али и о снажном пориву да се врати у крајеве где су људи оплемењивали своје животе поезијом, музиком и светковинама. Њој је посветио роман *Тужбалица о глади* (2008), приповест о животу девојке Етел Браун, чија прича подсећа на животопис његове мајке.

Својим приповестима, *Валг* и *Пустиња*, Б. Вонгар и Ж. М. Г. ле Клезио нуде модел романа који одудара од познатог колонијалног обрасца потраге и путовања у непознато. Поменути аутори супротстављају се наслеђу просветитељског рационализма Запада, заснованом на патријархално-колонијалној друштвеној парадигми која као свој једини циљ види стално потврђивање моћи кроз потчињавање и искоришћавање свега што јој се нађе на путу. Романи *Валг* и *Пустиња* у себи чувају мотив потраге за идентитетом, нарушеним складом и духовним зацељењем, као и тежњу за уклапањем индивидуалног у архетипско наслеђе. У основи ових прича јесте путовање у циљу потраге за духовном обновом. Вонгар и Ле Клезио прате процес одрастања и индивидуације својих јунакиња, које настоје да одрже везу са својим првобитним бићем и самим тим непатворену везу са светом који их окружује, успевајући да се на тај начин отму отуђењу. Јунакиње поменутих романа успевају да се ослободе заблуда које

им намеће западно друштво. Иако су испрва присилно инициране у свет белог човека, у којем им је прогрес наметнут као руководеће начело, оне ипак успевају да се врате на пут аутентичне иницијације и индивидуације, трагајући за уцеловљењем које није могуће без окретања прошлости и архетипским слојевима психе.

Романи *Валг* и *Пустуња*, поред тога што осликавају пут индивидуације јунакиња, представљају и борбу за њихово самоосвешћење и враћање традицији народа којима припадају. У том смислу можемо говорити о исцелитељској моћи носталгије и својеврсном анагноризису у романима *Валг* и *Пустуња*, као тренутку када се јунакиње ослобађају заблуда о супериорности Запада и белог човека. О индивидуационом процесу и архетипу иницијације у раду се говори на основу истраживања Јоланде Јакоби, Мирче Елијадеа, Мари-Луиз фон Франц и Џозефа Кембела. Изневеравање патријархалног културног модела огледа се у постављању у средиште романа женских ликова али и у оживљавању прича о првобитним матрифокалним друштвима, о којима се говори на основу теорија Марије Гимбутас, Ериха Фрома, Роберта Грејвза, Ријан Ајслер, Тони Ливерсејц и многих других.

Кроз приче о недаћама које су доживеле њихове јунакиње, аутори истовремено пишу и о прогону народа којима оне припадају. Колонизатори, у оба романа, настоје да укину номадски дух и специфичну повезаност народа са тлом, карактеристичну како за берберска племена из северне Африке, тако и за Аборицине Аустралије. У роману *Пустуња*, Ле Клезио пише о прогону над пустињским племенима Бербера, у северној Африци, који су вршили француски колонизатори почетком двадесетог века. С друге стране, Вонгар такође развија специфичну поетику прогонства у оквиру *Нуклеарног циклуса*, пишући о колонијалним стратегијама Британије спровођеним над аборицинским становништвом, од иселјавања и одузимања земљишта, нуклеарних експеримената, затварања, до различитих видова асимилације. Пошто је Аустралија проглашена ничијом, празном земљом („terra nullius“), Аборицини постају странци на сопственој територији по истом принципу, о којем и Ле Клезио пише, на основу којег су Индијанци проглашени непожељним странцима на властитом континенту вековима раније, на другом крају света. Ле Клезио, о идентичној стратегији сведочи и у већ поменутом путопису *Рага* у којем пише о народима Океаније. Интересовања ова два аутора се тако поклапају не само тематски, већ и просторно. Ле Клезио наглашава како су се за превласт у Океанији отимале велике колонијалне силе (Французи, Енглези,

Англо-Аустралијанци, Холанђани, Немци, Американци, Јапанци), и да је реч о можда најширем пољу за битке у читавој историји. Сви су они желели део тог раја за себе настојећи да разједине народ, затрују изворе, распарчају територију и претворе је у „ничије море (107)“ и „невидљиви континент (Ibid.)“.

Западни свет је у визијама ова два писца приказан као суштински насилан и деструктиван. Искључивост рационализма и прагматизма води у опасно застрањивање и развијање културе доминације, засноване на физичком, интелектуалном и духовном потчињавању других култура. Нарочито је поразна чињеница да су деца најчешће изложена различитим насилним праксама. За Ле Клезеоа и Вонгара то је посебна тема, којом се баве у већини својих дела. Код оба аутора присутна је фасцинација дечијим погледом на свет, онеобиченим виђењем, што обојица доводе у везу са „наивношћу“ којом тзв. примитивни народи посматрају свет, оном која долази до спознаје једне више реалности, а која недостаје савременом индустријализованом друштву.

Прво дело које је Вонгар написао по доласку у Аустралију била је драма *Јабланови* из 1967. године, која се бави аборицином децом коју су белци одузимали од родитеља и водили у интернате за преваспитавање у западном духу. Ова сурова пракса протезала се кроз читав двадесети век, а наставља се и у двадесет првом веку. О истој колонијалној стратегији краће генерација Ле Клезео пише у оквиру романа *Пустуња* (1980), у којем говори о деци из берберских племена северне Африке, коју су крајем XIX и почетком XX века отимали француски колонизатори са истом намером да их у посебним, за то одређеним институцијама, прилагоде сопственој културној матрици. Потребно је нагласити да процес колонизације ума започиње смишљеном праксом усађивања комплекса ниже вредности у свест жртве о којем први говори и разоткрива га Еме Сезер у *Дискурсу о колонијализму*. (Сезер 2001: 43) О истој стратегији која подразумева усађивање идеје о интелектуалној и физичкој инфериорности, која има за циљ да појединац временом и сам усвоји такво поимање како би одбацио вредности сопствене културе и добровољно пристао на асимилацију говори и Франц Фанон у књизи *Црна кожа, беле маске (Peau noire, masques blancs, 1952)* и *Презрени на свету* (1961). Вонгар о таквој пракси пише у својој аутобиографији *Дингово легло*, а илуструју је и многобројна дела из поменутог *Нуклеарног циклуса*. Драма *Јабланови*, у целости се бави разоткривањем стратегија колонизовања ума. О потреби за „деколонијацијом ума“, поред Сезера и Фанона, писао је и кенијски писац

Нуги ва Тионго (в. 1994:1-3), у књизи *Декolonизовање ума: политика језика у афричкој књижевности (Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature, 1987)*. Како млади нараштаји представљају будућност сваке земље, поменути репресивна метода колонизације ума има за циљ контролисање и колонизовање будућности.

У компаративној анализи унутрашњег слоја Ле Клезивоових и Вонгарових дела не може се заобићи шири антрополошки контекст, будући да оваква врста литературе подразумева обимнију културолошку перцепцију. У случају ових аутора, књижевност није тек дескриптивни уметнички модус већ врста ангажмана, одбрана тековина култура које баштине древна знања, а која непосредно или посредно ишчезавају под ударом савремене технократске цивилизације. Посебан сегмент рада захтева посматрање књижевних дела оба аутора, заснованих на антрополошким истраживањима, успомоћ којих долазе до архетипских матрица аутохтоних друштава.

Ле Клезиво и Вонгар настоје да укажу да чак и у областима антропологије, религије, модерне медицине и уметности западна култура има потпуну слободу да развија различите агресивне праксе усмерене према потчињеним друштвима. Вонгар у својој аутобиографији говори о кривотворењима која су вршена на пољу антропологије, а ишла су у прилог популарне тезе о „примитивним“ расама које су тобоже на нижем ступњу развоја. Иако су још Теодор Вајц, Франц Боас и Клод Леви-Строс у својим делима инсистирали на оповргавању схватања о наводној лествици развоја, указујући да примитивна мисао није инфериорна, до данас таква схватања нису искорењена већ и даље налазе моћне присталице и заговорнике. Такав је случај шведског антрополога Ерика Мјоберга који почетком двадесетог века са својом експедицијом одлази у регију Кимберли, у западној Аустралији, како би наводно изучавао флору и фауну, а заправо је опседнут сулудом идејом о Аборицинима као заосталој „нижој“ раси сакупљао аборицинске скелете, посмртне остатке које је затим успео да прокријумчари и пренесе у Шведску ради даљих „проучавања“.⁴ С друге стране, Вонгар често у својим интервјуима подсећа на руског антрополога Николаја Николајевича Миклухо-Маклеја, представљајући га као истинског етнолога, потпуно супротног Мјобергу. Вонгар је 2007. године превео на енглески Маклејеве *Дневнике из Нове Гвинеје 1871-1883*, писане

⁴ Доступно на:

http://www.antropologi.info/blog/anthropology/2004/stolen_remains_coming_home_to_aborigines,
приступљено 03. 04. 2013.

у доба када је Дарвинова теорија коришћена као покриће за различите колонијалне експанзије. Боравећи међу домородачким становништвом Нове Гвинеје, Маклеј открива слику умногоме другачију од уврежених расистичких претпоставки у владајућој антропологији. Касније су његова сазнања и достигнућа врло брзо заборављена и избрисана из британске и аустралијске верзије историје. Парадоксално, антрополози Аустралије нису сматрали за сходно да у Аустралији и Сиднеју, где је Маклеј дуго живео, објаве превод дневника на енглески.

Вонгар је осећао дужност да то коначно и учини, посебно стога што су дневници руског антрополога били прва књига коју је као младић у Србији прочитао. До осамнаесте године Божић је углавном одгајан на српској усменој књижевности коју је слушао од родитеља, Маклејев *Дневник* је прва, како каже, озбиљна књига коју је прочитао, читајући је Божић се од „сељачета претворио у Маклејевог следбеника (Вонгар 2007: 1)“. Овај први сусрет са Маклејем и антропологијом, годинама касније га је определио да посвети живот изучавању аборицинске културе, а да самим тим, вођен истанчаним осећањем праведности, неминовно постане и активиста у борби за откривање истине о многобројним злоделима која су им нанета од доласка Европљана. Нехумане праксе на пољу антропологије, Ле Клезио разоткрива у оквиру романа *Уранија*, причом о антрополозима Емпорија који су приказани као чланови доминантне групе у друштву, у коме и наука није ништа друго до израз њихове тежње за моћи. У ангажованом есеју, *Рага, приступ једном невидљивом континенту*, Ле Клезио открива мрачне стране антропологије и њене спорне акције у Океанији. Како сам каже, у интервјуу за часопис *Телерама*, присуство антрополога за народ који тамо живи представљало је праву пошаст. Кроз своје научне радове допринели су томе да се колонијални систем још чвршће успостави. (Кром2007)

У антрополошким разматрањима, Вонгар и Ле Клезио, доводе у питање давање превласти, у историји западне мисли, рационалне логике над логиком митског мишљења оличеном у усменом приповедању, сновима и бајкама. Ле Клезио, у *Мексичком сну*, подсећајући на достигнућа и некадашње постојање древне културе америчких Индијанаца, успева да укаже на сложеност и богатство те, како каже, „последње магичне цивилизације (Ле Клезио 1993:11)“, њених песама, ритуала, речи. Читаво поглавље у оквиру ове књиге посвећено је мексичким митовима. Вонгар је у

Аборицинским митовима, првој књизи коју је објавио од када је приспео у Аустралију, сакупио серију фотографија на којима су Аборицини приказани у свом природном окружењу, између осталог и приликом извођења појединих ритуала. Попут њега, Ле Клезио је будући задивљен мексичким митовима и њиховом још увек живом традицијом сачуваном у посебним церемонијама које се и данас одржавају, написао есеј „Три индијанске светковине“, који прати колекцију фотографија Џефа Винингама *У оку сунца: мексичке светковине* (1997).

У *Динговом леглу*, Б. Вонгар афирмише аборицинску културу, њену дугу и богату традицију. Занимљиво је да помиње своја ранија антрополошка истраживања из необјављеног рукописа *Од пећине до Јиркале* (*From cave to Yirkalla*, 1969), у оквиру којег је проучавао уметност аборицинских племена, пре свега поезију и сликарство. Вонгар подсећа на аборицинско сликарство на стенама, старо десетине хиљада година, посебно заступљено на територији Арнхем Ленда. Већина овог културног блага неповратно је изгубљена приликом ископавања руде уранујума као и у нуклеарним пробама које је британска влада вршила на аборицинским светим местима. У већини европских историја уметности, аборицинско сликарство на стенама се ретко помиње, док се за најстарија дела те врсте проглашавају Ласко и Алтамира, што сведочи о још увек присутном евроцентризму и продуженој пракси запостављања и ниподаштавања култура других народа.

У беседи приликом уручења Нобелове награде, названој *У шуми парадокса*, Ле Клезио говори о једној другачијој „нелагодности у култури“. Он закључује да још и данас постоје они који немају слободу говора, они који су са друге стране језика, док књижевност наставља да буде привилегија владајуће класе. Закључује да су народи без писма, како их антрополози данас називају, успели да измисле и одрже једну врсту тоталне комуникације, уз помоћ песама и митова, и пита се зашто је то данас немогуће у нашем индустријализованом друштву. Да ли је онда потребно поново измислити културу, пита Ле Клезио? (Ле Клезио 2009а: 735) Слична питања заокупљају и Вонгара, који у својој аутобиографији, пише о аборицинској култури у којој још увек опстаје синкретизам и супштинска повезаност, за савременог човека, данас разнородних уметности. Реч је о специфичној поетској визији света која је у овој култури очувана, где је појединац у садејству са природом, и где уметност осмишљава свакодневни живот, пратећи свакодневне радње.

Ле Клезео, у *Мексичком сну*, налази идентичну хармонију између човека и света, склад између духовног и телесног, укореењеност индивидуалног у колективно, у култури америчких Индијанаца. У својим делима, увек изнова разматра евроцентризам и елитизам у уметности. У интервјуу за *Телераму*, наводи чињеницу да западне експедиције нису презале од пљачкања култура које су наводно проучавале, и о томе како је чувени „Музеј човека“ пун предмета украдених од афричких народа. (Кром 2007) Овом тематиком Ле Клезео се бави и у роману *Златна рибица*, где је музеј представљен као симбол двоструког затварања, поновног окивања потчињених култура у тишину. С друге стране, Вонгар, у уводном поглављу *Аборицинских митова*, успева да ослика савремено конзументско друштво, у којем аборицинска уметност опстаје само као забава за туристе.

Завршни део дисертације показује како и у којој мери текстови поменутих аутора успевају да дестабилизују западноевропски концепт културе доминације, која настоји да себе наметне као напредну и надмоћну у односу на све друге. Закључак је у томе да се империјализам западне цивилизације постепено кретао ка врхунском егоизму, који је у крајњем случају поручивао да „други“ постоји тек када га ми „откријемо“. Такво (само)поуздање, временом је само добијало на снази, а последице такве културе доминације Вонгар и Ле Клезео разоткривају у својим делима. Они се окрећу једној другачијој визији културе, инсистирајући на потреби поновног укореења индивидуалног у митско-архетипско наслеђе. На сличан начин Симон Веј (1995: 195), у књизи *Укореењавање* (1949), говори о препрекама које нас удаљавају од цивилизације која може нешто да вреди и о потреби за проналажењем духовног средишта кроз поновно укореењавање читаве европске културе. О потреби повратка у културну баштину пише и Бела Хамваш (1994: 34), у збирци есеја *Патам I-III* (1992-1993), подсећајући на древне, данас заборављене нити које су некад повезивале човечанство, на знања којих се Европа постепено одрицала и губила из вида. Једино што је успела да усаврши у свом историјском „напредовању“ јесте развој неаутентичне егзистенције која никако не може разумети основне чињенице постојања. Услов за веродостојно постојање за Хамваша је откривање баштине, њено разумевање и нека врста могућности њеног континуума.

У завршном делу рада испитиваће се улога уметности и уметника у савременом (пост)колонијалном свету. Вонгар и Ле Клезео, биће препознати као писци-сведоци, а

не само као пуки посматрачи, који у својим делима разоткривају деловања аутистичне културе којој нису потребни истински нови светови, већ једино безбројни одрази сопственог, подсећајући при том на вртоглави *mise en abyme* у којем се Запад постепено губи. Књижевност, у њиховом случају, отвара могуће поље отпора, простора у којем је могуће чути и другу верзију приче, изван оне доминантне. Завршна линија рада, понудиће питања будућим истраживачима дела ових аутора и отворити нова поља проучавања, који ће у тим делима наћи основну сврху оправдања настанка и опстанка књижевности данас у оном хелдерлиновском смислу.

Потребно је истаћи да је докторска дисертација *Дикурс о (пост)колонијализму у делима Б. Вонгара и Ж. М. Г. ле Клезиоа* прва компаративна студија која се бави стваралаштвом поменутих аутора. О Вонгару су до сада писали Љиљана Богоева-Седлар, Ратомир Ристић, Милица Живковић, Александар Петровић, Роберт Рос, Дејвид Мејџуз, Снеја Гунев, Џу Јонг Кјанг и други. У Аустралији је о њему највише писао Ливио Добрез који је временом постао ауторитет у области аустралијске књижевности. Патрик Кондлиф, са Универзитета у Сиднеју, на одсеку за аустралијске студије ради на докторској тези о Б. Вонгару под насловом *(Не)познати Вонгар: ка херменеутици литерарног идентитета (The (un)Known Wongar: Towards A Hermeneutics of Literary Identity)*. Професорка Љиљана Богоева-Седлар написала је први рад у Србији о Б. Вонгару – „Откривање себе кроз истраживање другог: роман *Раки* аустралијског писца Б. Вонгара“. Рад је изложен на шестој коференцији Европског друштва за енглеске студије (ESSE) у Стразбуру 2002. године, и објављен исте године у часопису *Facta Universitatis*. У свом следећем раду посвећеном Б. Вонгару, „Б. Вонгар и нобеловци – текст и контекст“, Љиљана Богоева-Седлар, поредећи стваралаштво Б. Вонгара и Ле Клезиоа, наводи: „Својства која су Б. Вонгару и Ле Клезиоу заједничка – ширина погледа и искуства, радозналост чију виталност одржавају флексибилност маште и велика моћ емпатије, критичко преиспитивање посвећено трагању за Добрим због којег је Сократ ликвидан – учинили су да им романи буду сродни.“ (Љиљана Богоева-Седлар 2011: 86) Међу студијама посвећеним Ле Клезиоовом стваралаштву истичемо студију професора француске књижевности двадесетог века Бруна Тибоа са Универзитета Делавер у Сједињеним Америчким Државама, *Ж. М. Г. ле Клезио и метафора егзотике (J.M.G. Le Clézio et la métaphore exotique)* из 2009. године, као и студију Кита Мозера, професора савремене француске књижевности на Државном

Мисисипи Универзитету у Сједињеним Америчким Државама, „Привилеговани моменти“ у романима и кратким причама Ж. М. Ле Клезиоа (*„Privileged moments“ in the novels and short stories of J.M.G. Le Clézio*) из 2008. године, која представља адаптацију његове докторске дисертације о Ле Клезиоу. Мозер је 2012. године објавио студију *Ж. М. Г. ле Клезио забринути грађанин глобалног села (JMG Le Clézio, A Concerned Citizen of the Global Village)*. Исте године, Мозер и Тибо су објавили коауторску књигу *Ж. М. Г. ле Клезио у шуми парадокса (J.M.G. Le Clézio dans la forêt des paradoxes)*.

У интервјуу „Глад за слободом“, Ле Клезио говори о томе како је за човека битно да путује, да мења перспективе како би што боље упознао себе и друге, такође, потребно је пронаћи коначну равнотежу и затворити круг, сматра аутор. (в. Валчић Лазовић 2011: 242) Почетно „не“ које су рекли Европи и западној цивилизацији, претворило се, у случају Вонгара и Ле Клезиоа, у енергично и креативно „да“, којим прихватају друге културе и алтернативне погледе на свет. Исконски мир и склад Ле Клезио је искусио међу Индијанцима, као и Вонгар међу Аборицинима. Доживели су „магију којом се може озеленети пустиња (Вонгар 2010: 14)“, па чак и пустиња савремене западне цивилизације, коју два аутора настављају да и данас, својим уметничким делима, враћају у живот али и на прави пут.

2. ДИСКУРС О (ПОСТ)КОЛОНИЈАЛИЗМУ: ЕМЕ СЕЗЕР И ЊЕГОВИ НАСТАВЉАЧИ (ВОНГАР, ЛЕ КЛЕЗИО, ФАНОН, СОЈИНКА, АЧЕБЕ, БАРАКА, ФРЕИРЕ, БОАЛ, ГАЛЕАНО, САИД, ЈАНГ, ЛИНДКВИСТ, ЧОМСКИ, ПИЛЦЕР И ДР.)

2.1. Критика концепта колонизације као цивилизације код Еме Сезера и Едварда Саида

L'heure est arrivée du Barbare. Du Barbare moderne.

Aimé Césaire, *Discours sur le colonialisme*

У једном ослободилачком рату колонизовани народ мора да победи, али он ту победу мора извојевати без „варварства“. Европски народ који практикује тортуру је народ који пропада, то је народ који је издао своју историју.

Франц Фанон, *Пета година Алжирске револуције*

Докторска дисертација *Дискурс о (пост)колонијализму у делима Б. Вонгара и Ж. М. Г. ле Клезиоа* већ самим насловом указује да своје почетне претпоставке заснива на тексту песника, драмског писца и активисте са Мартиника Еме Сезера – *Дискурс о колонијализму*. Ова расправа, од свега педесетак страница, написана је након Другог светског рата, 1950. године у време деколонизације и побуна у многим земљама изван европског континента. *Дискурс о колонијализму* је један од првих текстова који се отворено бави колонијализмом и његовим последицама, а засигурно представља кључни текст за оно што данас зовемо постколонијалном критиком. Парадоксално, с обзиром на значај који има за постколонијалну теорију и критику, није му указана пажња коју завређује. Како Љиљана Богоева-Седлар наглашава „ова најкраћа и тренутно најпотребнија историја Европе ретко се налази на школским листама препоручене литературе (Богоева-Седлар 2011: 74)“. Тек након Сезера, на листу постколонијалне литературе уписују се Фанон, Меси, Сартр, Ачебе, Нгуи, Саид, Спивак, Јанг и многи други. *Дискурс о колонијализму* представља и својеврстан водич кроз колонијалну историју Европе, који отворено и без задршке, разоткрива западну културну хипокризију и праву природу колонизације. Разматрајући ситуацију, више од пола века касније, у позицији смо да закључимо да је овај текст и даље актуелан. Праксе су усавршене, прикривени колонијализам наставља експлоатацију сировина и

понижавање становништва такозваног Трећег света. Како Сезер (2001: 68) наводи на делу је *прогресивна дехуманизација* која у наслеђе оставља ништа друго до корупцију, насиље и варварство.

У интервјуу за Гардијан, Ж. М. Г. ле Клезио истиче да иако је Европљанин, није сигуран у вредности своје културе, стога што зна шта је учињено. (Цаги 2010) Ле Клезио ретко пропушта прилику да, било кроз своју фикцију или својим изјавама, дискредитује западну културу, као аутор који сведочи о француској и енглеској колонијалној прошлости на Маурицијусу, одакле су његови преци, али и о енглеској колонијалној прошлости у Нигерији, где је једно време боравио са оцем, који је био тамошњи лекар. Његова дела чувају у себи трагове удаљених предела – одјеке Африке, Латинске Америке, Тајланда, Океаније – предела у којима је боравио и где је препознавао разне облике колонијализма које је још као дете упознао у Нигерији. Једном приликом одредиће се као писац француског језика и маурицијске културе. Себе, у Француској, види као изгнаника и у неку руку маргиналца, будући везан за Маурицијус, као место мешавине различитих култура – Индије, Африке и Европе. (Чанда 2001) Каже да с обзиром на то да води порекло од Европљана, који су колонизовали Маурицијус, осећа извесну нелагоду али и опсесивну потребу да пише о том поглављу људске историје. Такође, сматра да је поражавајуће да на Антилима белци још увек говоре о црнцима као о великој деци. У Француској, колонизација је и даље табу тема, иако се већ увелико живи и говори о времену такозваног постколонијализма. Мора постојати одговорност Француске за државе, бивше колоније, које је тако дуго искоришћавала, а које су данас запуштене и живе од међународне милостиње, потребно је напокон гласно и отворено говорити о француској колонијалној историји и њеним последицама, о болестима које још увек истрајавају: расизму и осећању супериорности. (Кром 2007)



Редак моменат да су на једном месту окупљени кључни чиниоци колонијализма под истим оквиrom – власник плантаже шећера са својим псима води свештенике, као своје госте, у обилазак имања; Маурицијус, 1966., фотографија: Филип Џоунс Грифитс⁵

Већ поменути Сезер, као писац и активиста је у великој мери инспирисао Ле Клезиоа и његове многобројне јунаке, који га често цитирају, и то пре свега због Сезерових антиколонијалистичких убеђења. Будући да су му његови антиколонијалистички ставови веома блиски, Ле Клезио га помиње и у беседи поводом уручења Нобелове награде. Том приликом подвлачи како Сезер припада ретком реду писаца-сведока, међу којима су и Данте, Шекспир, Толстој, Кафка, Џојс, Фокнер и други, који човека критичким посматрањем неправде у својим делима могу подстаћи на деловање у циљу промене света, на супрот њима су писци чија се улога своди на пуке посматраче. Ле Клезио посебно хвали Сезерову сјајну обраду Шекспировог комада *Бура*. (Ле Клезио 2009а: 736)

⁵ Фотографија је доступна на: <https://www.magnumphotos.com/C.aspx?VP3=SearchResult&ALID=2K7O3R149D29>, приступљено 02. 05. 2014.

Као што је Ле Клезио везан за острво Маурицијус, тако је и Сезер везан за острво Мартиник, где је и рођен 1914. године. Као Карибијац са Мартиника, Сезер постаје кључна фигура у развоју франкофоне афричке књижевности. У почетку је стварао под утицајем Андре Бретона, у окриљу надреализма, који му је посебно погодовао својим програмским императивом за ослобађањем духа. Енергичност и бунт су главне одлике његове ране поезије која у себи чува сећање на афричког претка, који је три века раније као роб приспео на Антале. Та Сезерова духовна веза са Африком временом ће само јачати. На студијама у Паризу упознаће још једног песника – Леополда Сенгора. Ови светионици Африке настављају буђење црначке, афричке свести, започето 1932. године, када је група Карибијаца, у Паризу, Етјен Леро, Рене Менил и Жил Монро, покренула часопис *Нужна одбрана* и започела такозвани покрет црнаштва.

Сенгор, 1962. године негритуду⁶ одређује као „укупан збир културних вредности црначког света и дух црначке афричке цивилизације (наведено у Датонн 1985: 314, 318)“. У основи покрета је изражавање бунта и забринутости због наслеђа колонијалног ропства и тешког положаја црнаца. Сенгор, Леон Дама и Сезер, 1934. године издају први број часописа *Црни студент*, а почетком четрдестих са својом женом, песникињом, Сузан Роузи, Сезер оснива часопис *Тропи*. Покрет негритуде се рађа из потребе да објасни изворност Африке, да се осете њени ритмови и њена поезија, да се макар имагинативно врати у постојбину предака. Из таквог напора настала је и чувена Сезерова поема *Запис о повратку у завичај*, најпре објављена у часопису *Жеље* 1939. године. Написао ју је боравећи у Шибенику, као гост Петра Губерине, којег је као и Сенгора, упознао у Паризу на студијама. Инспирација му је била плажа Мартинска која је пробудила носталгију и вратила у сећање родно острво Мартиник. Занимљиво да хрватски медији овом податку нису придавали значај, чак ни након Сезерове смрти, 18. априла 2008. године када му је читав свет одао почаст; тај дан је обележен у готово свим градовима у којима је Сезер боравио и стварао, осим у Шибенику. Традицију занемаривања прекинула је манифестација, коју је од 22.-24. априла, 2011. године уприличила културна организација за промовисање улоге младих у друштву – Манифест, реч је о фестивалу под називом *Еме Сезер на жалбу Мартинске*, том

⁶ *Негритуда* – Сезерова кованица коју ће надаље користити и други аутори: Сенгор, Дама, Сојинка, Фанон и други.

приликом организатори су се обавезали да и надаље одржавају овај програм са дугорочним значајем.⁷

Данас све већи број институција препознаје значај Еме Сезера, стога ваља поменути изложбу у Гран Палеу посвећену Сезеру, Ламу и Пикасу. Ова јединствена изложба трајала је од 16. марта до 6. јуна 2011. године, а затим је приказана на Мартинику и Гвадалупеу. Изложба обележава седамдесетогодишњицу сусрета између Сезера и кубанског сликара Вилфреда Лама (који је илустровао бројне Сезерове књиге поезије), као и сусрет између Сезера и Пикаса који су се упознали 1948. године на Светском конгресу интелектуалаца за мир, у Вроцлаву, у Пољској.⁸ Такође, под покровитељством УНЕСКО-а 2009. године, започет је пројекат посвећен Сезеру, Неруди и Тагореу. У пројекту се као главни циљ наводи намера да се ове три личности истакну у први план, као песници, активисти и историјске фигуре из различитих геокултурних сфера (Азија, Африка / Кариби, Европа, Латинска Америка) који су радили на уједињењу човечанства и били спремни да одговоре на историјске притиске свога времена.⁹



Еме Сезер и кубански сликар Вилфредо Лам, Хавана, 1968.¹⁰

⁷ Доступно на: <http://www.novi-tjednik.hr/kultura/kultura/6350-u-ast-aime-cesaireu-mladi-ibenani-oivjet-e-uspomenu-na-jednog-od-najveih-knjievnika-u-svijet.html>, приступљено 28. 04. 2011.

⁸ Доступно на: <http://www.rmn.fr/english/les-musees-et-leurs-expositions-238/grand-palais-galeries-nationales-257/expositions-258/aime-cesaire-lam-picasso-nous-nous-2329>, видео посвећен изложби доступан на: <http://www.youtube.com/watch?v=EzuRqVo5N3o>, приступљено 10. 03. 2011.

⁹ Доступно на: <http://www.unesco.org/new/en/culture/themes/dialogue/tagore-neruda-and-cesaire/>, приступљено 14. 03. 2011.

¹⁰ Фотографија је доступна на: <http://www.moreeuw.com/histoire-art/cesaire-lam-picasso.htm>, приступљено: 10. 03. 2012.



Сезер и Пикасо на Светском мировном конгресу у Вроцлаву,
Пољска, 1948.¹¹

У говору на конференцији у Женеви, 1978. године, Сезер тврди да изузетна моћ поезије, која једним својим лицем носталгично гледа уназад, а друго, визионарско, управља напред, лежи у томе што је у стању да оснажи живот, и да нас врати правој природи.¹² Управо таквом снагом делује и његов *Затис*, где је, како сам каже, све што је било скрајнуто и скривено испливало на површину, а духовно оживљене речи, као чудесно оружје, делују на свет утонуо у тишину. (Сезер 1997) У романтичарском духу, по ко зна који пут, Сезер иступа у одбрану поезије, сматрајући да је поетска истина у сенци научног сазнања, које класификује и објашњава, а ипак заобилази суштину ствари. (Сезер 1996: 134) Чак, тврди да људска врста никада није била ближа извору одређених истина, него на самим својим почецима. Отуда носталгија према том

¹¹ Фотографија је доступна на: <http://www.potomitan.info/cesaire/picasso.php>, приступљено 10. 03. 2012.

¹² Овакво Сезерово објашњење улоге поезије, у духу афричке традиције, указује на један од централних архетипских симбола Африке – птицу санкофа. Она је увек представљена са главом окренутом тако да гледа иза себе и јајетом у кљуну, што упућује на идеју да човек мора најпре упознати прошлост како би разумео садашњост и спремно закорачио у будућност. Објашњење симболизма санкофе доступно је на <http://www.duboislc.net/SankofaMeaning.html>, приступљено 18. 04. 2014.

плодном периоду која човека, из научног знања, које је данас на свом врхунцу, вуче назад ка ноктуралној, скривеној снази поезије. (135) Сезер не одустаје од своје вере у људска бића, и како каже проналази се у свим културама, за које сматра да ће једнога дана успети да остваре међусобни контакт. На питање да ли је страховао да ће његова кованица *негритуда* бити схваћена као настојање да се одвоје од других, не-црних, одговара да му то никада није било на уму, већ је то био логичан корак у његовој потрази за идентитетом, одбацујући при том сваки уски национализам и расизам. Постоји жеља да се пронађу и сачувају корени, а да се у исто време комуницира, саучествује. Идентитет значи имати корене, али је он такође и пут, пут ка универзалном. (Сезер 1997)

Осећање разбаштињености, као и потреба да се не само кроз поезију враћа Африци, нагнали су Сезера да напише *Дискурс о колонијализму*, свој прозни *поздрав трећем свету*. Сезер, у свом ангажованом есеју, инсистира да се због свега што је урадила другим континентима, у моралном и интелектуалном смислу, Европа не може бранити нити оправдати; позива на одговорност европску цивилизацију и њене „најбоље“ представнике због расизма и колонијализма којих се не одричу чак и након победе над Хитлером већ настављају са колонијалним претензијама и назорима. (Сезер 2001: 32) Ова оптужба представља директан одговор на став француског психоаналитичара Доминика-Октава Манонија да „европска цивилизација и њени најбољи представници нису одговорни за колонијални расизам; он је дело подређених, као и ситних трговаца, колона који су много диринчили без много успеха (наведено у Фанон 1977: 37)“ Супротно овој Манонијевој тврдњи Сезер цитира ставове европских интелектуалаца који су свој ауторитет и положај у друштву употребили да подрже идеологију расне супериорности и права на колонијална освајања. Ту линију размишљања заступао је и британски лидер Винстон Черчил, а у разним облицима користи се и данас. Черчил је варварима називао све народе изван европског континента и залагао се за њихово истребљење свим могућим средствима. Бројни су примери његових расистичких изјава, као на пример она да „мрзи индијски дивљи народ и његову одвратну религију (наведено у Хари 2010).“. У Африци је учествовао у, како каже, „пуно веселих ратова против варвара (Ibid.)“. Черчилов расизам није остао само на речима, јавно се хвалио како је у Судану „убио најмање три дивљака (Ibid.)“.

Сезер сматра да је пре свега неопходно подвући јасну линију раздвајања између колонизације и цивилизације (коју колонизатори иначе изједначавају), као и гласно проговорити шта је у основи колонизације:

„Најпре да се сложимо у томе шта она није: нити је мисионарска делатност, нити подухват подузет у славу човека, нити у циљу померања граница незнања, болести и тираније, нити пројекат подузет у славу Бога, нити покушај да се продужи владавина закона. Потребно је признати једном за свагда, без околишања и избегавања последица, да су пресудни актери овде авантуристи и пирати, трговци на велико, и бродовласници, копачи злата, жеља и сила, иза којих се помаља злокобна сенка цивилизације, која се у одређеном моменту у својој историји проглашава обавезном, из само себи знаних разлога, да на светском нивоу шири своју непријатељску економију.“¹³ (Сезер 2001: 32, 33)

Он, даље, говори о моралном поразу западне цивилизације која затвара очи пред проблемима које је колонизацијом створила. Одбија да прихвати европско тумачење да на колонизацију треба гледати као на позитиван сусрет и интеракцију цивилизација. Између појма „колонизовати“ и „цивилизовати“, инсистира он, постоји огроман јаз. Од свих колонијалних експедиција које су покретане, од свих колонијалних уредби које су донете, од свих меморандума које су различити министри отправљивали, није произашла ниједна људска вредност, ниједан хумани став. (34) Корене расизма и расне дискриминације у Европи види далеко пре појаве Хитлеровог нацизма, над којим се Европа лицемерно згражавала. Наивно је мишљење да се нацизам појавио из ведра неба и да је производ само једног злочиначког ума. Постојала је погодна клима за тако нешто. Западна цивилизација је вековима раније користила и усавршавала различите технике дискриминације, понижавања и потчињавања народа и култура изван европског континента (поменимо само неке: истребљење староседелаца Америке, неправде и колонијални злочини почињени у Индији, Африци и Аустралији; нуклерне пробе широм планете, посебно у Алжиру, Полинезији, Аустралији, итд.). Хитлер је постојећу европску праксу учинио видном само зато што ју је применио на

¹³ Све цитате у овом раду из дела на енглеском и француском језику која до сада нису преведена на српски језик превела је ауторка рада.

„инфериорне“ народе на самом европском тлу, а не како је било предвиђено, на Арапе у Алжиру, на кулије у Индији, или црнце у Африци. (36)¹⁴

Роберт Ц. С. Јанг, један од водећих теоретичара постколонијализма, у књизи *Колонијална жудња* (1995), у којој се бави анализом расне теорије и њеног односа према колонијализму, износи закључак идентичан Сезеровом, иако га не наводи као извор. Идеју представља као потпуно нову, међутим она је јасно изражена већ у *Дискурсу о колонијализму*:

„Оно што сам желио показати у *Колонијалној жудњи* јест да расно мишљење није било само идиом нацистичке Њемачке, као што сватко зна, већ прије да је врста раснога мишљења којег је нацистичка Њемачка довела до тако стравичне употребе у својему третману Жидова и Рома била заправо заснована на расноме мишљењу које је било нормативно диљем Европе тога времена. Нацисти су били изузетак по огромноме нагласку који су ставили на расу као субјект политике и акције за државу, најочитије у Нирнбершким законима и прописима с Конференције на Ванзеу из 1942. којима се ратифицирало ‘коначно рјешење’. У деветнаестоме је стољећу било релативно уобичајено за коментаторе да говоре о искорјењивању старосједилачких раса, у Аустралији, Сјеверној Америци, или у првome модерном геноциду, народа Хереро и Намаква у њемачкој Југозападној Африци (садашњој Намибији) који се збио између 1904. и 1907.“ (Јанг 2012: 10)

Попут Сезера и Јанга, до истог закључка долази и шведски историчар књижевности Свен Линдквист, у својој студији *‘Истребити све дивљаке’: одисеја једног човека у срце таме и почеци европског геноцида* (*‘Exterminate All the Brutes’: One Man’s Odyssey into the Hearth Of Darkness and the Origins of European Genocide*, 1992), у оквиру које се бави, слично Сезеру и касније Едварду Саиду, истраживањем и

¹⁴ Џонал Ромеро (2000), индијанска режисерка, активисткиња и глумица, у документарном филму *Амерички холокауст* (*American Holocaust*), открива везу између нацистичког холокауста у којем је страдало најмање шест милиона Јевреја и америчког холокауста који је за собом оставио чак деветнаест милиона мртвих староседелаца. У филму је наглашено да је Хитлер пручавао методе којима су се Американци служили како би истребили Индијанце и искористио их у сопственом пакленом моделу такозваног коначног решења.

Доступно на: <https://www.youtube.com/watch?v=gTrbVf6SrCc>, приступљено 24. 11. 2013.

У документарном филму Клеја Клејборна (2008) *Вијетнам: амерички холокауст* (*Vietnam: American Holocaust*), указано је на ужасе и злодела које је Америка починила у Вијетнамском рату, као и на чињеницу да је у бруталном масакру страдало пет милиона Вијетнамаца и то пре свега цивила. Американци су читавих десет година користили злогласни бојни отров агенс Оранџ који је имао за циљ да уништи вијетнамску земљу и народ. Ефекти овог монструозног запрашивања видљиви су и данас, рађају се деца са озбиљним телесним дефектима, без очију, удова и са неизлечивим болестима.

разоткривањем мрачних делова европске колонијалне прошлости у Африци. Аутор, такође, прати ставове различитих европских интелектуалаца, теолога, истраживача, политичара, књижевника и историчара о колонијализму од XVIII века па све до данас. Расистички ставови многих западних интелектуалаца, као свој крајњи циљ, имају управо ужасавајућу реченицу – „Искоренити све те животиње! (Конрад 2004: 110)“ – којом је Конрад, у роману *Срца таме*, оголио праву природу европске такозване цивилизацијске мисије у Африци, а коју је Линдквист преузео за наслов своје студије. Попут Сезера, Линдквист сматра да је расизам који је довео до холокауста у Европи у двадесетом веку, имао своје корене у европској колонијалној пракси вековима уназад која је позивала на уништење и затирање свих оних које су европски цивилизатори означавали као инфериорне варваре. (в. Линдквист 2002: ix-xv)

Колонизација делује деструктивно и на оне који је спроводе, тако што децивилизује колонизатора. Европу Сезер види као континент који се постепено губи у својим лажима и лицемерју, и незадрживо потања у дивљаштво сваки пут када окреће главу од последица које доноси колонизација, која је у стању да дехуманизује и најцивилизовананијег. У том смислу истиче такозвани „бумеранг ефекат“ који колонизација постиже. Наиме, империјални подухвати засновани на презиру и непоштовању староседелаца, неизбежно мењају самог колонизатора, који настојећи да себи олакша савест, другог постепено почиње да третира и доживљава као животињу, не уочавајући при том да се постепено и сам претвара у једну. (Сезер 2001: 41, 42)

Кроз читаву европску историју провлачи се исти парадокс, на који и Еме Сезер упућује веома моћним аргументима и историјским чињеницама, да западна цивилизација управо варварским методама покушава да „преобрати“ народе које потпуно неоправдано вековима етикетира као варваре. Томе у прилог говори и документарни филм Питера Бејта *Конго: Бели краљ, црвени каучук, црна смрт (White King, Red Rubber, Black Death, 2003)* о белгијском краљу Леополду II који је територију Конга, 76 пута већу од његове родне Белгије, претворио у своју приватну колонију у периоду од 1885. – 1908. године. Под његовом влашћу Конго постаје концентрациони логор у којем је убијено и осакаћено преко десет милиона људи, међу њима и велики број деце којима су одсецали руке уколико не донесу довољну количину каучука и осталих сировина. Искоришћавањем природних богатстава најпре слоноваче, а затим и

каучука Леополд II је постао један од најбогатијих владара тадашње Европе. Међу реткима који су се побунили против нечувеног геноцида били су писци Марк Твен и Артур Конан Дојл.

Енглески писац и активиста, Џорџ Монбио, у тексту „Холокауст који не желимо да видимо“, филм *Аватар* представља као метафору односа Американаца према Индијанцима. Европа се обогатила захваљујући злочинима почињеним у Америци, тако да данашња америчка нација лежи на таквим темељима, а ипак упорно одбија да прихвати ту чињеницу. Монбио, као извор наводи књигу *Амерички холокауст: освајање Новог света (American Holocaust: The Conquest of the New World, 1992)*, Дејвида Станарда, професора историје са Универзитета на Хавајима, који пише о највећем геноциду који је свет видео, о томе да је 1492. године у Америци живело 100 милиона Индијанаца који су до краја 19. века готово у потпуности истребљени. Реч је о планираном масовном уништењу у којем не само да су људе убијали већ су их и сакатили, а затим сакупљали трофеје од делова људских тела. Колумбо је у својој незајажљивој похлепи за златом сваком урођенику који не донесе прописану количину злата одсецао руке, а исто је касније чинио и краљ Леополд II у Конгу. У Калифорнији, у 18. веку, фрањевачки свештеник Хуниперо Сера староседеоце користи као бесплатну радну снагу у концентрационим логорима и све то назива мисијом. Да све буде још страшније, овог калифорнијског Ајхмана Ватикан је беатификовао 1988. године. (Монбио 2010) По истом принципу католичка црква је касније беатификовала хрватског свештеника Алојзија Степинца одговорног за масовна убиства Срба, Јевреја и Рома у логору Јасеновац у Другом светском рату.¹⁵ Б. Вонгар, у роману *Раки*, пише о геноциду хрватских Усташа у Другом светском рату, које су убијале и сакатиле Србе, сакупљајући при том трофеје од делова њихових тела. Томе је сведочио и италијански писац Курцио Малапарте у роману *Канут* из 1944. године.¹⁶

Сезеров допринос раскринкавању европске колонијалне прошлости представља и сачињени попис изјава многобројних европских интелектуалаца, а који потврђује њихово оправдавање колонијалних подухвата, и доказује да нико у процесу

¹⁵ Више о томе говорићемо у поглављу *Европа и Аустралија у делима Б. Вонгара*.

¹⁶ О усташким злочинима у Другом светском рату, на основу великог броја изнетих чињеница, из многобројних студија аутора који су о томе раније писали, сведочи и текст америчке списатељице Џулије Горин „Масовна гробница историје: криза идентитета Ватикана у Другом светском рату“ (в. Горин 2010)

колонизације није невин. Цивилизација, која оправдава такве праксе, увелико је оболела, морално заражена, и вапи за својим Хитлером. Сезер најпре говори о Ернесту Ренану, који се отворено залаже за дискриминацију и потчињавање других народа и култура, а европску расу проглашава супериорном у односу на све остале:

„Ми не тежимо једнакости већ доминацији. Земља стране расе мора поново постати земља слугу, физикалаца, ратара и индустријских радника. Циљ није да се пониште неједнакости међу људима већ да се оне прошире и да се озаконе.“ (наведено у Сезер 2001: 37)

Те речи није изговорио Хитлер, већ Ренан, хуманиста Запада, филозоф идеализма, у есеју *Интелектуална и морална реформа* из 1871. године. Листа оваквих изјава само ће се проширивати. Сезер даље подсећа на Де Монтањака, једног од освајача Алжира, који се хвали својим нечовечним поступцима, сакупљеним људским трофејима; Карла Сижера, колонијалног аутократу и аутора *Есеја о колонијализму* из 1907. године, у којем он оправдава насиље у колонијама, сматрајући да нове колоније пружају изузетан простор слободе освајачима да упражњавају најстрашније праксе, које су у њиховим матичним земљама забрањене и строго кажњиве. Запоседнуте територије служе као својеврстан вентил за западно модерно друштво, да тамо испољава своје потиснуто дивљаштво. У колонијама је све дозвољено, поручује Сижер, отворено и без околишања. Жорж Ваше де Лапуж, француски антрополог, еугениста и расиста, у делу *Аријевци и њихова друштвена улога* (1899), врши класификацију људске врсте према расама и стадијумима развоја, при том заступајући став да је држање робова подједнако нормално као и држање коња или вола; увелико уверен у постојање једне супериорне расе, селекцијом подигнуте на највиши ниво.

„Варварин је исте расе, најзад, као и Римљанин и Грк. Он је сродник. Жути човек, црни човек, уопште нам није рођак. Овде постоји суштинска разлика, права и заиста велика удаљеност, етнолошка дистанца. Ипак, цивилизацију до сада није стварао нико осим белаца. Ако би Европа постала жута, засигурно би дошло до регресије, наступио би нови период мрака и нереда, нови средњи век.“ (наведено у Сезер 2001: 49, 50)

На оваква схватања директно се надовезује став писца Жила Романа, члана француске Академије, како црна раса још увек није произвела, нити ће икада, једног Ајнштајна, Стравинског, Гершвина. (в. Сезер 2001: 51,52) На шта ће касније Франц

Фанон одговорити да: „Захтевати од црнца са Горњег Нигера да обује ципеле, рећи да је неспособан да постане Шуберт исто је толико бесмислено као чудити се да радник код Берлијеа не посвећује своје вечери проучавању лирике у индуској књижевности или изјавити да он никада неће постати Ајнштајн (Фанон 1977: 42)“.¹⁷ У књизи *Страх од варвара*, Цветан Тодоров у потпуности оповргава тврдње, попут оних да муслиманска култура није произвела једног Микеланђела, или да зулу култура није изнедрила једног Толстоја (не тако давна изјава Сола Белоуа!) указујући да су таква поређења апсурдна; јер као што је познато, роман, као књижевна врста, а онда и скулптура ренесансе, настају у одређеном моменту у европској традицији, исто тако зулу и персијска култура познају жанрове и моделе изражавања у потпуности непознате Европљанима. (Тодоров 2010: 75) С тим у вези занимљиво је запажање Б. Вонгара, забележено у његовој аутобиографији *Дингово легло*, о Аборицинима које је имао прилике да види заточене по логорима широм Аустралије:

„Слични логори су били уобичајени на аустралијском северу. Нико их није уносио у мапе и нико се није трудио да изброји ни логоре ни њихове становнике. У то време неки политичари у Аустралији су још увек заступали гледиште да би било хуманије да се Аборицини истребе, како би се спречила њихова даља патња. Драго ми је што њихова идеја ‘коначног решења’ никада није остварена. Међу отписаним Аборицинима у логорима на реци Орд било је људи интелигентних колико и Питагора, Микеланђело и Ајнштајн, ако не и више од њих. Они су знали да пређу Танами и друге још страшније пустиње без компаса или мапе. Могли су да певају и да призову кишу, која би испунила суве пустињске изворе. Знали су како да одржавају саплеменике у животу и здрављу, а да не науде земљи током више од две хиљаде нараштаја. Ниједна друга раса на Земљи није постигла тако много са тако мало средстава.“ (Вонгар 2010: 25)

Амири Барака, некада Лероа Цоунс (2008: 34, 35), песник, драмски писац и борац за права америчких црнаца, у својој књизи о настанку блуза сматра да је поражавајуће да и даље постоје релативно култивисани западњаци који верују да пре

¹⁷ Пастор Церемаја Рајт (2008), у разговору са Бил Мојерсом, подсећа како и даље постоји пракса да се црна деца уче како Африка нема културу. Чак и данас можете видети да су црни хришћани у Гани, Нигерији и Сенегалу приморани да у цркву улазе у оделу белог човека, а не у својим традиционалним одорама, јер су вековима учени да морају да личе на западњаке. Исто је и са црквеном музиком, једина света музика дозвољена у цркви јесте она коју производе оргуље, никако традиционални афрички инструменти. Рајт инсистира на потреби за ослобађањем од таквих предрасуда које проповедају како је Африка биолошки и културолошки инфериорна.

Доступно на: <http://www.pbs.org/moyers/journal/04252008/transcript1.html>, приступљено 19. 14. 2014.

Ђота нико није *умео* лепо да репродукује људску фигуру, или да су Египћани цртали своје фигуре у профилу зато што *нису умели* другачије. Идеја напретка је, након што је захватила све облике западне мисли, пренета и на поље уметности. Имајући у глави европски самопрокламовани „стандард савршенства“, западњак ће критиковати тоналне и звучне квалитете Африканца или америчког црног певача чије певање има потпуно чудан *завршетак*. На исти начин ће и „промукли, крештав“ квалитет афричких певача или њихових културних потомака, певача блуза, приписати њиховом недостатку пристојног вокалног образовања, уместо свесној намери да се произведе жељени ефекат. Он подвлачи да се један певач блуза и вагнеријански тенор не могу упоређивати будући да потичу из култура које немају готово ничег заједничког, стога су и музике које стварају такође стране. Западњачки концепт „лепоте“ не може се применити на афричку или афроамеричку музику. Када западњак изјави да је глас вагнеријанског тенора „бољи“ од гласа афричког певача или певача блуза, то је као када незападњак омаловажава Бетовенову „Девету симфонију“ зато што у њој нема импровизације. (Цоунс 2008: 34, 35)

Сви наведени примери указују да се одређени ставови универзализују како би европска правила била примењивана на све области живота, чиме се наставља идеологија која подржава поделу људи на инфериорне и супериорне. Ниподаштавајуће изјаве европских интелектуалаца, које Сезер наводи, нимало не чуде с обзиром на то да је такву врсту поделе људске врсте заступао још Аристотел, филозоф који је у периоду антике, средњег века, ренесансе и класицима важио као неприкосновени мислилац чија се свака реч морала поштовати, а којем се и данас клања већина европских интелектуалаца. Његова антропологија почива на два типа људи. У спису *Политика* износи став да је једнима од природе дато да буду господари, а другима слуге. Ропство је по њему нужно и не треба га доводити у питање: „Роб је жива имовина. [...] Јер онај који по нарави не припада себи него другому човјеку, тај је по нарави роб (Аристотел 1988: 7, 8)“.

Доказ да се по таквим Аристотеловим принципима на Западу још дуго живело јесте и случај Фредерика Дагласа (1817-1895), одбеглог роба, једног од најутицајнијих афроамеричких лидера у XIX веку, који је у свом говору на скупу аболициониста у Филаделфији био у прилици да изјави како је сопствене руке и ноге, али и сопствену

главу, био приморан да украде од њиховог законом заштићеног власника, јер према Аристотеловој дефиницији као роб није припадао себи већ супериорном другом. (Даглас 1852) Даглас је морао извесно време да проведе у Енглеској док аболиционисти нису сакупили довољно новца да га откупе од његовог законитог власника, будући да је до друге половине 19. века законодавство у Америци штитило права робовласника и свако право ускраћивало робовима. Новинар и активиста, Бил Мојерс, у тексту објављеном 7. новембра 2008. године коментарисао је изборни скуп у Сент Луису, у држави Мизури, на којем је говорио Обама. Мојерс подсећа да је на степеницама зграде врховног суда те државе некада постојала пијаца робова. Када је 1846. године црни пар робова, Дред Скот и његова супруга, захтевао од врховног суда Америке да им се легално потврди право на слободу, одбијени су и при том окарактерисани као „бића нижег реда која није подобно доводити у везу са белом расом, ни у политичком, нити у друштвеном погледу, толико инфериорним да не поседују ни најмања права која би обавезивала белог човека да их поштује.“¹⁸

Француски теоретичар књижевности, Цветан Тодоров, у књизи *Ми и други*, тврди да постоји једна *универзалистичка* идеологија колонизације, коју можемо установити и код писаца који припадају филозофији века Просвећености, као што су Кондорсе или Жозеф-Мари Де Жерандо, који сматрају да је прогрес постепено ослобађање од предрасуда, а да су њихове нације најдаље отишле на том путу. Тодоров наводи пример Кондорсеа који је уверен да постоји једна лествица цивилизације на чијем се врху налазе тзв. најпросвећенији народи, најслободнији, они који су се у потпуности лишили предрасуда – Французи и Англо-Американци. С друге стране постоји „огромно растојање које раздваја те народе од ропског положаја Индијанаца, од варварства афричких племена, од незнања дивљака (наведено у Тодоров 1994: 247)“. Идентичну реторику, Тодоров, препознаје и код идеолога Де Жерандоа, који успоставља лествицу различитих ступњева цивилизованости, правећи поделу на више и ниже расе у односу на степен развоја, на оне који су ближи почетку, од оних који теже савршенству. Критеријуми који одлучују о степену развоја јесу рационалност и социјализованост. Јасно је да овакви ставови европских интелектуалаца на идеолошком плану подстичу и оправдавају праксу колонијализма. Они себе виде као васпитаче, реформаторе, који настоје да европску цивилизацију извозећи је рашире по

¹⁸ Доступно на <http://www.pbs.org/moyers/journal/11072008/watch.html>, приступљено 19. 04. 2014.

свим деловима света. Залажу се да се тзв. заостале нације подвргну „убрзаном напретку просвећености (247)“, како то назива Кондорсе. (в. Тодоров 1994: 246, 247) Наравно, реч је колосалном парадоксу јер су управо такве европске апологије колонијализма биле препуне расистичких предрасуда, скривене под маском цивилизације проузроковале су катастрофалне последице свим неевропским народима, али и својим класним непријатељима у самој Европи, онима које Виктор Иго назива *јадницима*. Наставак те традиције очит је у студији Франсиса Фукујама *Крај историје и последњи човек* из 1992. године, у којој Фукујама заступа тезу да Америка отеловљује сврху еволутивних потенцијала човека, и да народи на нижем ступњу развоја морају да опонашају амерички модел либералне демократије као крајњи облик владавине човека. (в. Фукујама 2002)

Амири Барака, у књизи *Народ блуза*, наводи да је једна од најистрајнијих карактеристика западњака фанатична и готово инстинктивна претпоставка да су његови системи и идеје о свету једине правоверне, а да су људи који им не теже „дивљаци“ и „непријатељи“. Помисао да се западњачко мишљење неком другом, ко посматра из другачије перспективе, може учинити егзотичним, никада се не јавља код западњака. Као владари света, власници црних људи, Американци су идеје изван њиховог видокруга олако проглашавали за „назадне“. (Цоунс 2008: 16)

Едвард Саид (2008: 50-51) се у својој студији *Култура и империјализам* (1993) бави западном доминацијом и отпором који је она изазвала. Империјализам и колонијализам не представљају само пуко присвајање и нагомилавање, у својој основи чувају моћне идеолошке формације, између осталих ону да поједини народи просто вапе да буду покорени. Томе у прилог јасно говори и речник деветнаестовековне империјалне културе у којем преовлађују следећи изрази: *инфериорне*, или *покорене расе*, *потчињени народи*, *зависност*, *експанзија* и др. Приметно је да многи империјални ставови, који стоје у основи колонијалних освајања, и даље опстају. Саид цитира изјаву Жила Армана, француског заговорника колонијализма, из 1910. године, у којој је представљена суманута идеја којом се наводно оправдава покорвање незападаних народа и култура, међутим овакви ставови опстајавају и читав век касније, западна цивилизација наставља да верује у сопствену надмоћ и тобоже право да управља другим цивилизацијама:

„Као принцип и као полазна тачка мора се усвојити чињеница о хијерахији раса и цивилизација, мора се прихватити чињеница да ми припадамо супериорној раси и цивилизацији, и мора се запазити да супериорност, иако пружа извесна права, за узврат намеће веома строге обавезе. Основно оправдање за поробљавање домородачког становништва не лежи само у уверењу да смо супериорни у технолошком, економском и војном, већ и у моралном погледу. Наше достојанство почива на овом својству и оно је у основи нашег права да управљамо остатком човечанства. Материјална моћ само је средство за остварење тог циља. (наведено у Саид 2008: 62)

Роберт Јанг, у књизи *Колонијална жудња*, помиње немачког антрополога Теодора Вајца, који се у XIX веку оштро противио доминантној расистичкој идеологији тога доба. Вајц је сматрао да идеја о неједнакости људских раса неминовно мора резултирати следећим погубним закључцима:

„Ако постоје разне врсте људи, тада међу њима мора постојати и природна аристократија, доминантна бела раса супротстављена нижим расама које су поријеклом предодређене служити племенитом дијелу човечанства и могу бити укроћене, увјежбане и употријебљене попут домаћих животиња, или могу, према околностима, бити товљене или употријебљене за физиолошке или какве друге експерименте, без икаква жаљења. Покушати довести их до вишега морала или интелектуалног развика било би једнако лудо као и очекивати да би лимуново дрвеће, култивацијом, могло родити бресквама или да би мајмун вјежбом могао научити језик. Гдје год се ниже расе покажу непотребљивима за службу бијелцима, морале би се оставити у својему дивљем стању, што би била њихова судбина или природно предодређење. Сви истребљивачки ратови, кад год би се ниже врсте нашле на путу бијеломе човеку, не би били само опростиви већ и потпуно оправдани.“ (наведено у Јанг 2012: 31, 32)¹⁹

¹⁹ Управо таква линија размишљања, која је за Теодора Вајца недопустива, а која подразумева поделу на супериорне и инфериорне врсте људи, довела је у пракси до стравичних последица. Поред многих других злочина битно је поменути и експерименте над људима у Аушвицу и другим концентрационим логорима широм Немачке. У исто време док се у Нирнбергу нацистима судило за експерименте над децом у Аушвицу, амерички научници, у периоду између 1946. и 1948. године, спроводили су тајна истраживања приликом којих су смишљено, у сврху експеримента, инфицирали низом полних болести преко пет хиљада Гватемалаца, из редова затвореника, психијатријских болесника и проститутки. При том, нико од инфицираних људи није обавештен да је заражен, а трпели су страховите последице. Опите над људима које су сматрали у сваком погледу „инфериорним“ и третирали их као покусне животиње, деценијама су држали у тајности, све док историчар са колеџа Велесли није 2010. године пронашао записе доктора Џона Катлера који је руководио експериментима. Председник САД-а, Барак Обама, је након неопозивих доказа био приморан да упути званично извињене Алвару Колому председнику Гватемале. Доступно на <http://www.theguardian.com/world/2011/aug/30/guatemala-experiments>, приступљено 19. 05. 2014.

Да колонијалне идеје и расистички ставови и даље истрајавају, показује ситуација која се понавља у двадесет првом веку, у понашању некадашњих колонијалних сила. Уместо да призна колонијалне злочине, да иронија буде већа, Скупштина Француске 2005. године доноси Закон о повратницима из некадашњих колонија, у којем се између осталог каже да је француско колонијално присуство, посебно у северној Африци, имало „позитивну улогу“. При томе је наглашена потреба да се овај став, о „позитивним вредностима“ колонизације, унесе у уџбенике из историје.²⁰ Тек након бурних реакција, 2006. године, дошло је до повлачења закона. Еме Сезер је исте године, с потпуним правом, одбио да потпише државни уговор између Француске и Мартиника, као и да се сусретне са тадашњим вођом Уније народног покрета, министром Саркозијем, не желећи да да подршку ономе ко је гласао за поменути, озлоглашени закон. Саркози је већ следеће 2007. године, приликом посете Сенегалу, изјавио како колонијализам и његове последице нису највећи проблем Африке, већ је њена несрећа то што још увек није ухватила корак са прогресом. Још увек није на прави начин крочила у Историју.²¹ Реч је о само једној у низу сличних изјава, такозваних учених људи, тако, на пример британски историчар, професор на Оксфорду, Хју Тревор-Ропер, 1963. године тврди како „не постоји историја потсахарске Африке, већ само историја Европљана на том континенту, јер је све остало мрак, а мрак није предмет историје.“ (наведено у Силва 2013: 202) Француски писац, Албер Меми

Да поменути експерименти над људима нису прошлост, већ да представљају устаљену западну праксу, доказ је и чињеница да америчка армија у сарадњи са фармацеутском индустријом спроводи масовна тестирања до сада неиспитаних вакцина широм Африке и Латинске Америке. Доступно на: <http://www.pecat.co.rs/2011/07/vaccine-u-sluzbi-profitu/>, приступљено 19. 05. 2014.

Керил Чрчил, енглеска драмска списатељица и активисткиња, у драми *Болница у време револуције* (*The Hospital at the Time of the Revolution*, 1972) пише о различитим методама систематског мучења Алжираца које су спроводили представници француског колонијалног режима. Као инспирација за ликове полицајца и младог лекара послужили су јој извештаји о медицинским експериментима и истражним поступцима из књиге Франца Фанона *Презрени на свету*, који је такође један од јунака у овој драми. Међу коришћеним средствима тортуре помиње се и такозвани „серум истине“ који има за циљ да контролом психолошких процеса од испитаника изнуди потребне информације. У документарном филму *Људски ресурси* (*Human Resources*) редитеља Скота Ноубла (2010) такође се говори о употреби „серума истине“ у војној индустрији. Ноубл разоткрива различите методе друштвене контроле укључујући примену дроге, електрошокова, хируршких имплантација и психолошких манипулација, које је практиковала америчка влада и ЦИА уз подршку читавог социјалног апарата милиције, психолога, психијатара, војске, професора универзитета. Такви експерименти као свој крајњи циљ имају потпуну контролу и стварање послушних јединки.

²⁰ Доступно на:

<http://www.legifrance.gouv.fr/affichTexte.do?cidTexte=JORFTEXT000000444898&dateTexte=&categorieLien=id>, приступљено, 02. 02. 2013.

²¹ Доступно на: <http://uk.reuters.com/article/2007/09/05/uk-africa-sarkozy-idUKL0513034620070905>, приступљено 09. 10. 2011.

(2003: 135), сматра да је најозбиљнији ударац који је колонизовани претрпео управо уклањање из историје.²² Амилкар Кабрал, писац и политичар из Гвинеје Бисао и Зеленортских Острва, у истом духу подвлачи:

„Колонијалисти имају обичај да кажу да су нас они укључили у историју. Данас показујемо да то није тачно. Они су нас избацили из историје, наше историје, да бисмо пратили њихову; бацили су нас право у запећак, да бисмо пратили напредак њихове историје.“ (Кабрал 1969)

Џон Пилцер, аустралијски писац и режисер, у књизи *Скривена земља (A Secret Country, 1989)*, наводи како су многи бели интелектуалци на Аборицине гледали као на дивља створења о чему сведочи и изјава аустралијског професора историје Стивена Робертса који их је сматрао потпуно аморалним бићима неспособним за саосећање и захвалност. Његова *Историја насељавања Аустралије* из 1924. године не садржи ни једну једину реч о првобитним становницима овог континента.

Поменути покушаји рехабилитације колонијализма јасно говоре у прилог Саидове (2008:71) тезе да савремени дискурс и даље претпоставља примат Запада па чак и његов положај у центру. Критика западне империјалне и колонијалне праксе, коју је у *Дискурсу о колонијализму* започео Сезер, а наставља се и у делима Б. Вонгара и Ле Клезиоа, добија у оквиру друштвено-хуманистичких наука све већи број заговорника, који академским методама образлажу идентичне ставове, за које пружају, у новије време, све више доказа. О томе како се на Западу колонијалне методе прикривају, а када се то покаже немогућим, онда их правдају уџбеницима из историје, сведочи и случај Керолајн Елкинс, професорке историје са Универзитета Харвард. Ауторка наводи да је студирајући на поменутој престижној установи имала прилике да из званичних уџбеника историје закључи како је британско деловање у Кенији после Другог светског рата могло послужити осталим земљама као пример. Када се касније,

²² Надзорник, у Вонгаровом роману *Раки*, као представник колонизаторске културе доминације, изриче управо овакву претњу упућену аборициним староседеоцима – ако се не повинују његовим и наредбама његових налогодаваца биће избрисани из историје, будући да сматра да само он и његови западни покровитељи имају право, способност али и „дужност“ бележења историје, као да је историја њихово приватно власништво. (в. Вонгар 2011: 255)

радећи на свом докторату о Кенији, обрела у тој земљи, дошла је до сасвим супротних сазнања о томе како се у пракси дешавало нешто сасвим супротно.

Као резултат десетогодишњег истраживања и трагања за истином о колонијалним злочинима Велике Британије и Мау Мау устанку у Кенији, настала је њена књига – *Полагање империјалних рачуна: скривана прича о британском гулагу у Кенији (Imperial Reckoning: The Untold Story of Britain's Gulag in Kenya)* из 2006. године. Керолајн Елкинс подвлачи да је на почетку свог проучавања пошла од званичне приче која је прикривала праву истину о догађајима, да би на крају схватила да се ради о великој завери. Намеравајући да представи историју британског деловања у кажњеничким логорима у Кенији као успешну цивилизаторску мисију, открила је нешто сасвим супротно. Оно што ју је најпре навело да посумња у званичну причу јесте непостојање извештаја и записника о догађањима. Касније открива да су Британци, након што је Кенија изборила независност 1963. године, систематски уништили званична документа. Да би открила и забележила истину Керолајн Елкинс је разговарала са готово три стотине припадника Кикују народа, који јој откривају приче о стравичним злочинима почињеним над њима, почев од различитих врста мучења све до свирепих убистава. (в. Елкинс 2005: xi-xvi)²³

Први и за сада једини црни добитник Нобелове награде за књижевност из Африке, нигеријски писац Воле Сојинка, своју беседу приликом уручења награде 1986. године насловљену *Ова прошлост мора да се обрати својој садашњости (This Past Must Address Its Present)*, почиње евоцирањем инцидента који се десио 1958. године у позоришту „Ројал Корт“ у Лондону, у току сценских импровизација, у којима је и сам учествовао, а тичу се докумената о злочинима британске владе над Мау Мау побуњеницима у Кенији. Комад контрастрира две сцене, прва почиње читањем извештаја о затвореницима у Хола кампу, само једном од многобројних логора о којима пише и Керолајн Елкинс, где је једанаест затвореника пребијено на смрт. Нарација је пропраћена драмским радњама у којима се догађаји из прошлости рекреирају на сцени. У другој сцени представљен је званичан документ са лажним информацијама о смрти побуњеника који је британска влада саставила како би читав догађај заташкала. Оно што је Сојинку потресло том приликом, и због чега је одустао од даљег учествовања у

²³ Интервју са Керолајн Елкинс доступан је на <http://www.extension.harvard.edu/hub/spotlight/mau-mau-rebellion-caroline-elkins-abuse-colonial-kenya>, приступљено 20. 05. 2014.

представи, јесте чињеница да је већина публике, под утиском вековне расистичке пропаганде, делила исти став према црнцима којима су се водили и њихови целати у Хола кампу, а то је да су Африканци животиње, зли демони, бестијални мутанти који не заслужују ништа друго до сурово батинање до смрти. Идентична реторика заступљена је и у бирократском извештају о страдалима. Ниједног тренутка о њима се није говорило као о људским бићима.

Посебно је потребно имати на уму, поручује Сојинка, чињеницу да се историја стравичних злочина и угњетавања Африканаца непрестано понавља. Аутор, у својој беседи, наводи примере истоветне дискриминације годинама уназад кроз историју, подсећајући на све до сада крваво угушене црначке побуне, посебно оне у Јужној Африци у којој је те 1968. године, док прима награду, апартхејд још увек званична пракса. Сојинка с гнушањем говори о водећим западним политичарима и интелектуалцима двадесетог века који су затварали очи и оклевали да се побуне против расне дискриминације у Африци, сврставајући их у ред оних европских мислилаца, почев од Аристотела, који су вековима у својим јавним наступима и списима заговарали расну дискриминацију и на различите начине правдали и „доказивали“ расну супериорност белаца. Списку проказаних који је започео Еме Сезер у *Дискурсу о колонијализму*, Сојинка додаје Хјума, Хегела и Монтескјеа. Међутим није пропустио да међу белцима из Јужне Африке истакне оне који се нису слагали са увреженим расистичким поделама, поменуо је активисте против апартхејда: Андре Брика, Абрама Фишера, Хелен Сузман, Бритена Брејтнбака и друге. Нигеријски нобеловац захтева да прошлост буде помно преиспитана, злочини расветљени и обелодањени, и не само то, у духу афричке санкофе, на шта нас упућује и сам наслов беседе, прошлост мора бити путоказ за будућност, грешке и злочини се не смеју понављати, већ се мора радити на уједињењу свих оних који човечанство не деле на класе и расе у борби против свих облика дискриминације. (Сојинка 1986)

О потреби да се преиспитају многобројни западни колонијални и империјални злочини говоре и Ноам Чомски и Андре Влчек у књизи *О Западном тероризму – од Хирошиме до беспилотних летелица* наводећи како је преко педесет милиона људи погинуло широм света од последица западног колонијализма и неоколонијализма од краја Другог светског рата. (Чомски и Влчек 2013: 23) Чомски уводи термин

„селективног слепила“ (24) имајући при том у виду устаљену западну праксу да се о неким злочинима непрестано говори уз обавезно згражавање, док се други занемарују, а врло често и негирају.²⁴ Исто „селективно слепило“ имао је на уму и Сезер, када је рекао да се свако мало помиње Хитлер, али не и холокаусти широм планете који су претходили нацизму у Европи, а за које су одговорне европске колонијалне силе. (Сезер 2001: 34-36) У истом духу, о идентичним механизмима двоструких стандарда, говори и Харолд Пинтер у Нобеловој беседи, наглашавајући како се, када је реч о периоду након Другог светског рата, непрестано истурају у први план Стаљинове чистке. Злочини Запада, који се дешавају у исто време али и годинама касније, уопште се не помињу, нити доводе у питање. (Пинтер 2005)

Еме Сезер, није склон поједностављеном и једностраном погледу на проблеме изазване европском колонијалном политиком, томе у прилог говори и чињеница да напоредо са истицањем оних мислилаца који су својим ставовима подржавали колонијализам, не заборавља и другу линију интелектуалаца и државника који су се оштро супротстављали доминантној расистичкој политици. У есеју *Дискурс о колонијализму*, али и у другим текстовима и интервјуима, Сезер (2001: 51, 52) истиче постојање другачије традиције критичког мишљења у Европи, помињући истраживаче и мислиоце који дају једну сасвим другачију слику Африке; међу њима – Д’Елбе, Марше, Пигафета и други. Ни у својим каснијим изјавама Сезер се не обрушава увек и на читаву културну елиту Европе, тако у интервјуу „Ослобађајућа снага речи“, хвали Хенрија Грегуара²⁵ и Виктора Шоелцера²⁶, и уопште све оне који говоре и боре се за истину и људска права, а не за расне поделе и доминацију која почива на наводној расној супериорности, такви људи ће увек представљати његову духовну традицију. (Сезер 1997: 4)

²⁴ На сличну врсту слепила упућује и канадски режисер Скот Ноубл у својој документарној трилогији *Принцип моћи* (*The Power Principle*, 2012), истичући термин – „управљање перцепцијом“ („perception management“), који најбоље објашњава манипулативне стратегије америчке владе која друштвено уређење базира на робовласничком систему, а народ идоктринира лажима америчког сна и наводи да уместо неједнакости види демократију. Такође, Америка се истим принципом служи и у спољној политици, где своје ратне интервенције широм света приказује као милосрдно даривање мира и демократије. (Ноубл 2012)

²⁵ Х. Грегуар (Henri Grégoire, 1750-1831), француски политичар, један од вођа покрета за Конвенцију о укидању ропства.

²⁶ В. Шоелцер (Victor Schoelcer, 1804 – 1893), борац за укидање ропства у колонијама, изасланик за Гвадалупе и Мартиник.

Потребно је нагласити да у Европи постоји константна борба мишљења која истрајава још од антике. Реч је о сукобу две традиције унутар саме Европе, једне која начело доминације и деструкције подржава и на њему заснива свој идентитет и друге, која доводи у питање такав погубни идентитет, који неминовно разорно утиче на сваког појединца у интересној сфери Европе. Доказ томе је већ помињана Аристотелова политика поделе људи на две основне врсте, оне којима је од природе дато да буду господари, и оне којима је од природе дато да буду слуге и робови. (в. Аристотел 1988: 7, 8) Ропство је по њему нужно и не треба га доводити у питање. Француска филозофиња, Симон Веј, у књизи *Укорјењивање*, цитира део из Аристотелове *Политике*, који су многи склони да пренебрегну, а који је од суштинске важности – „Неки тврде да је ропство потпуно супротно природи и разуму. (наведено у Веј 1995: 47)“. Ова реченица непобитно указује на чињеницу да су још тада постојали они који су се противили ропству и доминацијској културној парадигми, међутим очигледно да су њихови ставови били маргинализовани и нису представљали владајућу идеологију. Симон Веј, имајући поменуто Аристотелову реченицу у виду, оптужује француског филозофа Жака Маритена за изношење неистине и кривотворење историје када је записао да „највећи мислиоци старог века ниси ни сањали да осуде ропство (наведено у Веј 1995: 47)“. На тај начин Маритен је потпуно занемарио читаву групу људи, међу којима је вероватно било и највећих мислилаца старог века, који су се противили ропству и назорима доминантне струје мишљења. (Ibid.) Такво фалсификовање чињеница и прикривање истине, да је одувек било и увек ће бити људи који без обзира на *дух времена* бране достојанство сваког људског бића, ишло је у корист свим будућим великоинквизиторским идеологијама поделе људи на супериорне, рођење да владају, и инфериорне, створене да се њима управља.

Докторска теза *Дискурс о (пост)колонијализму у делима Б. Вонгара и Ж. М. Г. ле Клезиоа* јавља се као саставни део све већег броја књижевних и научних извора у којима се инсистира на потреби да се историјске појаве назову правим именом али и да се прикривени злочини разоткрију. Такође указује се на поменути сукоб мишљења у самој Европи, на два идентитета унутар Европе. Поред осуде оних који својим расистичким ставовима шире мржњу, хаос и деструкцију, подржавајући холокаусте над „инфериорнима“ широм света, указује се и на сасвим суротну традицију мишљења, на велики број интелектуалаца из различитих области који се поменутој расистичкој

идеологији оштро супротстављају. На неопходност да се истражи и обелодани истина о колонијалним злочинима Европе указали су многи до сада поменути аутори, почев од Сезера, преко Фанона, Сојинке, Саида, Чомског, Јанга, Керолајн Елкинс, и многих других који се укључују у борбу мишљења и критику доминантног политичког дискурса Запада.

Едвард Саид, „западни тероризам“ који се врши над осталим незападним становништвом, детектује на свим пољима. У студији *Култура и империјализам*, америчко-палестински теоретичар књижевности говори о:

„преовлађујућем западном консензусу који на Трећи свет гледа као на грозоморну напаст, културно и политички инфериорно место. И док говоримо и пишемо као припадници сићушне мањине маргиналних гласова, наши новински и академски критичари припадају једном богатом систему повезаних информација и академских ресурса, уз своје новине, телевизијске мреже, утицајне часописе и институте. Многи су се већ придружили гласном хору десничарских осуда у којима се не-белци, не-западњаци и не-јудеохришћани раздвајају од прихватљивог и одређеног западног етоса, да би потом били сакупљени и подведени под различите понижавајуће категорије као што су терористи, маргиналци, другоразредне или неважне групице. Напад на оне који потпадају под било коју од ових категорија, значи одбрану Западног Духа.“ (Саид 2002: 80)

Саид дефинише империјализам као „праксу, теорију и став метрополског центра који влада удаљеним територијама (2002: 49)“, а колонијализам као његова последица „представља стварање насеобина на удаљеној територији (Ibid.)“. У *Оријентализму*, између осталог, износи идеју о европском (западном) дискурсу који формира илузорну и умногоме фантазмагоричну слику ваневропских друштава и култура. Реч је о наметању конструисаног идентитета, који је обично схематизован и препун стереотипа, што је подржано ставом о супериорности колонизатора који успева да оправда и рационализује хегемонијску улогу Запада. (в. Саид 2008: 9-43) Посебно је наглашена улога и одговорност интелектуалаца у том процесу. Саид (2002: 13), наглашава (слично Сезеру, али много година касније) да је једна од мучних истина која се мора јавно изрећи управо чињеница да се од свих британских или француских уметника којима се дивео само неколицина није слагала са идејом „потчињених“ или „нижих раса“.

Империјализам који су спроводили чиновници у колонијама по Африци и другим деловима света, најпре је био идејно припреман и негован код куће, од стране интелектуалне и политичке елите:

„У свему томе интелектуалци су одиграли важну улогу, по мом мишљењу нигде тако кључну и компромитујућу као на пољу колонијалног наслеђа где се искуства у културе преклапају, и где политика секуларне интерпретације и даље игра са великим улозима. Разуме се, превага моћи се увек налази на страни само-конституисаих ‘Западних друштава’ и јавних интелектуалаца који служе као њихове апологете и идеолози.“ (92)

Саид замера Фукоу и Рејмонду Вилијамсу, што су бавећи се канонским темама модерне интелектуалне историје, развојем доминантних дискурса и дисциплинарним традицијама унутар главних поља научног, социолошког и културолошког истраживања, потпуно занемарили и заобишли империјално искуство. То је неопростив теоријски пропуст. Управо је стога Саид настојао да укаже да су те на први поглед удаљене и аполитичне културне дисциплине неодвојиве од ужасавајуће историје империјалистичке идеологије и колонијалистичке праксе. (100)

Размишљајући о неадекватним представама Запада Саид (2008: 9-16) наглашава да је Оријент, као предмет истраживања историчара, лингвиста, писаца, археолога и политичара, заправо „европски изум“, а не објективно постојећа стварност. Европска култура је вековима јачала сопствену снагу и изграђивала сопствени идентитет управо као контрастна слика Оријенту. Оријентализам као „створени корпус теорије и праксе (16)“ представљао је основу за истраживаче и проучаваоце из Европе и Америке. По њему, оријентализам представља

„*расподелу* геополитичке свести на естетске, научне, економске социолошке, историјске и филолошке текстове; он је *елаборација* не само основне географске разлике (свет је састављен од две неједнаке половине, Оријента и Окцидента) него и читавог низа ‘интереса’ које он не само што ствара него и одржава уз помоћ средстава каква су научно откриће, филолошка реконструкција, психолошка анализа, опис пејзажа и социолошки опис;“ (23)

Саид сматра да је још Наполеонова експедиција, у свом споменику ерудиције *Опис Египта*, пружила контекст за оријентализам, где је Оријент схваћен као „жива провинција, лабораторија, театар ефективног западњачког знања о Оријенту (61)“. Такав оријентализам неминовно је спутавао и наметао ограничења у мишљењу о Оријенту чак и код књижевника какви су Флобер, Нервал или Скот. Наводећи читав низ европских аутора који у свом писању тематизују Оријент, Саид закључује да је у најбољем случају „стварни Оријент“ провоцирао пишчеву визију; веома ретко ју је и водио. Али и да је слика Оријента још од Есхилових *Персијанаца* и Еурипидових *Бакхи*, увек *представљање*, а не „природно“ одсликавање Оријента. (35,36) Представа Оријента се одржавала и преносила у литерарној традицији кроз међусобно цитирање, а подразумевала је читав корпус наслеђених слика, израза, реторике, стереотипа у великој мери.

„Научници, чиновници, путници, трговци на мало и велико, парламентарци, романописци, теоретичари, шпекуланти, пустолови, визионари, песници, разноразни отпадници и прокаженици са удаљених посела ових двеју империјалних сила [Енглеске и Француске – прим. аут.] допринели су обликовању колонијалне стварности која је опстојавала у срцу живота метрополе.“ (Саид 2002: 49)

За Сезера, као Саидовог претечу, колонизација не подразумева ништа друго до демонстрацију силе, округлост, сукоб, и пародију образовања, застрашивање, принудни рад, полицијски надзор, опорезивање, елиту безмозгаша и понижену масу. Сезер наглашава:

„Нигде у колонијама није остварен контакт међу људима, нити размена енергије, већ једино сурова доминација чији је резултат беспоговорно потчињавање. Колонизатор постаје школски редар, војни наредник, затворски чувар, гонич робова, док се урођеник претвара у инструмент производње.“ (Сезер 2001: 42)

Колонизација, сматра он, значи опредмећивање, и са собом повлачи отуђење. Иако Запад често колонизаторе представља као доносиоце прогреса, као оне који лече болести, граде путеве, канале, железнице и поправљају животни стандард такозваних земаља у развоју, Сезер у томе види обману која прикрива праву природу колонизације,

која потчињена друштва лишава суштине, гази културе пред собом, подрива институције, одузима земљу, уништава религије и величанствене уметничке творевине.²⁷ Доказ за то јесте да данас локално становништво Африке и Азије захтева школе, а колонијална Европа им не дозвољава, Африка тражи луке и путеве, а колонијална Европа шкртари по том питању. Колонизовани жели да напредује, а колонизатор га спутава. Европа је милионе људи разбаштинила од њихових богова, земље, навика. Затим им је усадила комплекс ниже вредности, терајући их да дрхте, клече, очајавају и понашају се попут лакеја и улизица. (42, 43) Таква осећања наглашена су и у Сезеровој песми *Варварин* која пева о црном човеку „као јединственој роби: Та реч је ослонац мој / и лупа по бакарножуту скелету мом / где месец у преградама од рђе / кости варварске ждере (Сезер 1969: 35)“.

Подстакнут Сезеровим схватањима, Франц Фанон ће у књизи *Црна кожа, беле маске* инсистирати на томе како је од колонизације земље, још страшнија колонизација ума, која за циљ има наметање комплекса ниже вредности освојеном народу. (в. Фанон 2008: 4) О томе како се у свест једног народа уписује комплекс инфериорности Фанон, на основу многобројних примера из сопствене психијатријске праксе, пише и у књизи *Презрени на свету* (1961). Аутор наглашава како је „инфериоризација домородачки корелат европске супериоризације. Имајмо храбрости да кажемо: ‘расиста је тај који ствара инфериоризираниг’ (Фанон 1977: 40)“.

Расправљајући о колонизацији Мадагаскара, Фанон сматра да је Мадагаскарац у датом тренутку своје историје био приморан да себи постави питање да ли је човек или није, управо стога што су му оспоравали ту стварност људског бића. Дискриминација је тако страшна да отима сваку вредност, сваку особеност колонизованом, тражећи му да ухвати корак са белим човеком. Укратко, да здере своју кожу, да се стиди и проклиње властито порекло. (45) Коначно, поставља се ултиматум: „начинити се белим или нестати. (46)“ Фанон критикује крајње перфидан став, већ помињаног, француског психоаналитичара Манонија, који говори о тобоже урођеном комплексу ниже вредности и зависности код Мадагаскараца: „Готово свуда где су Европљани основали колоније може се рећи да су били очекивани, па и жељени, у подсвести својих поданика. Свуда су их легенде

²⁷ Поменимо само Краљевство Бенин у западној Африци, део данашње Нигерије, које су крајем XIX века разорили и опљачкали Британци, из похараних ризница, у Европу, стижу предмети и скулптуре изванредне лепоте и уметничке вредности, чији се изглед никако није уклапао у уврежену европску представу о „дивљим“ и „варварским“ афричким племенима.

најављивале као странце који долазе с мора и са собом носе благостање. (наведено у Фанон 1977: 45)“. Уместо да пријатељско опхођење локалног становништва према странцима објасни урођеним импулсом човечности и добронамерности, Манони га, по свему судећи, представља као назадну особину нижих бића. Западна цивилизација је некада, такође, баштинила култ гостопримства, али Манони очигледно није одавно читао Хомера, као и већина Европљана: „Госте, није право, ма стиг’о и грђи од тебе, / госта презрети кога, јер просјаци сви су од Дива / и сви странци. (Хомер 1990: 200)“

У *Дискурсу о колонијализму*, Сезер, такође, оспорава Манонијева схватања и његову логику Великог инквизитора сада пресељеног у Африку. Таквом логиком и принципима настављају да се руководе и савремени креатори државних и политичких модела – видети људе као масу, поделити их на подобне и неподобне, на цивилизоване и варваре, на елиту и слабе. Пласирати идеју антрополошког песимизма да је велика већина људске популације слаба, неразвијена, да не иде у корак с прогресом, а затим прогласити једног човека или читаву нацију подобном да другима укаже на прави пут. У основи је идеја да се читав свет прилагоди, ако не милом онда свакако силом, концепцији „слободе“ коју креира западно друштво. О том комплексу америчке посебности сведоче и многобројни текстови историчара Хауарда Зина. Исти комплекс истиче и Ноам Чомски говорећи о такозваној „америчкој изузетности“ („American Exceptionalism“) и судбински предодређеној мисији да предводи читав свет. (Чомски 2013)

Сезер подсећа на читав низ срамотних изјава попут оне да црнци не могу ни да замисле шта је то слобода, као и да им она није потребна, а да им, заправо, бели хушкачи усађују идеју слободе у главе. Чак и у случају да добију ослобођење, они напросто не знају шта би са њим. Све су то одједи познатог рефрена о црнцима као великој деци. (Сезер 2001: 59, 60) О комплексу инфериорности коју тлачитељ смишљено усађује у своје жртве расправљао је и бразилски филозоф и активиста Пауло Фреире, у књизи *Педагогија потлачених* из 1970. године, где говори о специфичном *страху од слободе*. Појединац у таквом страху, којег обично није ни свестан, налази прибежиште у покушају да очува сигурност коју поставља изнад ризика који доноси слобода. Репресивни механизми рачунају на тај страх и одржавају се њиме. Потчињена индивидуа након што интернализује слику тлачитеља, временом усваја механизме и принципе којима се он служи. Слобода захтева да се отарасимо овакве слике и да је

заменимо аутономијом и одговорношћу. Она није дар, она се постиже освајањем. Њој се мора тежити константно и одговорно. Слобода није идеал постављен изнад човека, већ је нужан и незаменљив услов у потрази за људском целовитошћу. (Фреире 1996: 18)

Друштвом које креира потчињене индивидуе бави се и Аугусто Боал, бразилски писац, драматург и активиста, у својој књизи *Позориште потлаченог* (1979), сматрајући да је још Аристотел у својој *Поетици*, схемом и дефиницијом трагедије и циља трагичне радње, пружио матрицу за производњу неслободних индивидуа у опресивном западном друштву. Боал сматра да је Аристотел, својом књижевном теоријом, пропагирао методе застрашивања људи, а његову *Поетику* види као антиреволуционарну, будући да забрањује преиспитивање традиције и креира послушне индивидуе које се уклапају у друштвену матрицу. Схему, коју је понудио грчки филозоф, Боал назива „системом принуде“ који опстаје кроз векове све до данас. У таквом систему, грешком, пороком, трагичном маном сматра се свако одударање од прописане норме, и од уобичајеног. Карактери који се на било који начин издигну из просека, својим револуционарним деловањем или бунтом против неправедног система, неминовно бивају сурово кажњени. Овакав систем појављује се у прерушеној форми на телевизији, у филмовима, у позоришту, у великом броју различитих облика у свим врстама медија, међутим његова суштина и основна сврха остаје иста – одгајање покорних индивидуа и њихово прилагођавање друштеној матрици. Боал сматра неопходним преиспитивање ове доминантне, традиционалне схеме, такође преко је потребно изналажење разних других начина подстицања револуционарног духа који нагони на мењање друштва које је Аристотелов „систем принуде“ устоличило као врховни. (Боал 2000: 36-46)

Будући да је овакав систем вишеструко опробан као ефикасан над људима у самој Европи, западна цивилизација се није либила да га вековима извози свим другим народима широм света које је настојала да застраши, прилагоди и потчини. Још један Латиноамериканац, уругвајски писац и новинар, Едуардо Галеано, у књизи *Бити као они: култура мира и неоколонијализам* (1992) управо прати поменути процес ширења погубне европске империјалне праксе на латиноамеричком континенту. Аутор говори о вишевековном систематичном наметању комплекса ниже вредности индијанским народима. Галеано (в. 1996: 27-35) инсистира на идеји да западни империјални систем

потцењује оно што не познаје, расизам је за њега маска за страх. Гледиште победника поручивало је да су Индијанци биолошки мање вредни, да су лењивци опседнути ђаволом, дивљаци без срама, ближи мајмуну него човеку, јеретици који добро горе на ломачама, неспособни да савладају сопствене нагоне. Списак оваквих расистичких предрасуда ниже се у недоглед, а најокрутније изјаве потекле су од слављених интелектуалаца. Тако историчар Габријел Рене-Морено, изјављује како су Индијанци „ћелијски неспособни да схвате слободу републике (28)“, књижевник Рикардо Палма написао је како су „Индијанци подла и изопачена раса (Ibid.)“ и најзад политичар и писац, Доминго Фаустино Сармијенто, наводи да су староседеоци латиноамеричког континента „непослушне животиње, неспремне да буду цивилизоване и асимиловане од стране Европљана (Ibid.)“. Галеано закључује:

„Функционери модерне државе, напротив, радије се изговарају просвећивањем: да би се из мрака извукли варвари, треба их цивилизовати. Раније, као и сада, расизам преобраћа пљачку колонија у чин правде. Колонизовани су људи ниже вредности, кадри за сујеверје, али неспособни за религију, кадри за фолклор, али неспособни за културу. Тај суб-човек, заслужује суб-људско опхођење. Будући да је његова вредност мала, потпуно је оправдана ниска цена производа његовог рада. Расизам је кроз све ове векове озаконио колонијално и неоколонијално пљачкање као и све разнолике видове узастопних понижавања. [...] Обезвређивање Индијанаца на научној основи омогућило је да прође некажњено пљачкање њихове земље и рада.“ (27, 28)

Сезер, у есеју *Дискурс о колонијализму*, сумира постигнућа западне империјалне политике која је вековима различите видове варварства скривала под маском цивилизацијске мисије и дужности. Уместо сусрета и културне размене, империјална пракса постигла је следеће: локална пољопривреда је нарушена, хармонија прилагођена домородачкој популацији – разорена, многе традиционалне биљке су затрте, што доводи до перманентне неухрањености, до пољопривредног развоја оријентисаног само на добробит метропола, на пљачкање производа и сировина. И поред свега тога Европљани су склони да друге олако проглашавају варварима.²⁸ (Сезер 2001: 43) Сезеров текст пружа померену перспективу, након које не чуди његова изјава да је

²⁸ Према Тодорову (2010: 79) варварин је онај ко верује да нека популација или неко биће не припадају потпуно људском роду и да заслужују поступке које би он одлучно одбио да примени на себи.

варварство западне Европе достигло високе размере, које једино премашује варварство Сједињених Америчких Држава. (77) Подсетимо да је Сезер поменуто записао 1950. године. Слика „Трећег света“ је и тада деловала поражавајуће. Данас, више од пола века касније, праксе су усавршене, прикривени колонијализам наставља експлоатацију сировина и понижавање становништва „бивших“ колонија. Фанонова стрепња, изражена у тексту *Основне истине о колонијалном проблему*, објављеном 1958. године, у потпуности се обистинила. Предвидео је нове проблеме који ће задестити „бивше“ колоније:

„Прихватање номиналног суверенитета и бескомпромисно одбацивање стварне независности – то је била типична реакција колонијалистичких земаља према њиховим бившим колонијама. [...] У току ослободилачке борбе ствари нису потпуно јасне у свести народних бораца. Тако је истовремено присутан револт против политичке обесправљености, против беде, неписмености, комплекса ниже вредности који им вешто усађује колонијална власт, њихова је борба ипак дуго неиздиференцирана. Неоколонијализам ће ту неопредељеност искористити до краја. Наоружан револуционарном и спектакуларном благонаклоношћу он ће све признати својој бившој колонији. Упоредо, међутим он ће је присилити на економску зависност, која узима облик програма помоћи и потпоре.“ (Фанон 1997: 192, 193)

Битно је нагласити да је револуционарна Куба одиграла пресудну улогу у процесима деколонизације Африке, посебно у укидању апартхејда у Јужној Африци, на то је скренуо пажњу и Нелсон Мандела у свом говору приликом посете Куби 1991. године. године.²⁹ Књига *Докле смо ми робови стигли* (1991) садржи говоре које су Мандела и Кастро одржали на том историјском окупљању. У документарном филму *Куба, афричка одисеја (Cuba, an African Odyssey)*, из 2007. године, управо је наглашено да су афрички борци Патрис Лумумба³⁰, Амилкар Кабрал и Агостињо Нето велику подршку добили од кубанских герилаца, почев од Че Геварине борбе у Конгу 1965. године, све до победничке битке Куито Куанавале 1987.-1988. године у Анголи. (Ел-Тахри 2007)

Че Гевара, у *Поруци Триконтиненталу*, објављеној 1967. године у часопису *Триконтинентал*, поручује да је империјализам систем чији је последњи стадијум

²⁹ Транскрипт говора доступан је на

http://db.nelsonmandela.org/speeches/pub_view.asp?pg=item&ItemID=NMS1526, приступљено 22. 05. 2014.

³⁰ Еме Сезер је о Патрису Лумумби написао драму *Једно годишње доба у Конгу*.

капитализам, а да је основна улога коју експлоатисани народи широм света морају преузети на себе управо борба за уклањање темеља на којима почива империјализам и да се на тај начин прекине са вековним угњетавањем које подразумева извлачење капитала, сировина, стручњака и јефтине радне снаге из тзв. заосталих земаља у које се затим увози нови капитал, као оруђе надмоћи, оружје и остале врсте добара, на тај начин се одржава потпуна зависност. Че Гевара позива да се прекине са том ропском традицијом, јер ће само тако доћи до истинске револуције и ослобађања народа. Он се посебно обрушава на агресивни амерички империјализам чији су злочини, како каже, непојмљиви, што је јасно из примера Вијетнама и његовог народа који стоји као симбол жеље и надања свих заборављених и понижених нација света. Још тада је указивао да Сједињене Америчке Државе држе економски и политички примат широм планете преко диригованих влада других земаља које су неспособне да им се одупру. Нарочито Африку виде као готово нетакнуту територију погодну за неоколонијалну инвазију. Колонијализам се наставља у форми неоколонијализма, барем што се тиче економске ситуације. Америка је спремна да се ухвати у коштац са другим империјалним силама на тлу Африке будући да је у њему видела огромне резерве сировина и могућност дугорочне експлоатације и непресушне зараде. (Гевара 1967)

Фидел Кастро, у *Другој хаванској декларацији* из 1962. године, такође, говори о томе како су се народи Латинске Америке почетком деветнаестог века ослободили шпанског колонијализма, али да је експлоатација остала. Наставили су да ропски служе и даље, само у промењеној форми, притиснути моћним олигарсима и јармом страног капитала. Сматрао је да империјална сила делује чак снажније и окрутније од некадашњег шпанског колонијализма. Мешања владе Сједињених Држава у унутрашњу политику латиноамеричких држава постаје све отвореније и са све мање задршке. Империјализам Северне Америке, нескривеном политиком слања војника у борбу против револуционарних покрета у свакој земљи Латинске Америке, убија раднике, студенте, сељаке, а као једини циљ има одржавање монополистичких интереса и привилегија за издајничке олигархе који их подржавају. Кастро наводи да су почев од Другог светског рата народи Латинске Америке само још више осиромашили, извозна роба вреди све мање, док цене увозне робе расту, приход по глави становника опада, стопа смртности одојчади расте, број неписмених је све већи, људима недостаје земља, адекватни услови за становање, школе, болнице, средства комуникације, као и уопште

средства за живот. С друге стране северноамеричке инвестиције премашују билионе долара. Латинска Америка и даље извози јефтине сировине, а увози скупе финалне производе. Сједињене Државе тргују с Латинском Америком попут првих шпанских конкистадора који су мењали огледалца и дрангулије за злато и сребро. Иза војних пактова и мисија, као и вашингтонског дипломатског лобија крије се тежња да се задржи обиље богатства, задобије контрола свих ресурса и што је могуће више искористи већ напаћени народ. (Кастро 1962)

На жалост, Едварду Саиду, не преостаје ништа друго до да крајем двадесетог века потврди како империјална прошлост и даље живи:

„Империјализам траје тамо где је одувек постојао, у некој врсти опште културне сфере, као и у одређеним политичким, идеолошким, привредним и друштвеним обичајима. [...] Данас су народи Азије, Латинске Америке и Африке политички независни, али су у много чему другом подједнако потчињени и зависни као и у периоду директне владавине европских сила. [...] Иако су физички можда напустили своје старе колоније у Африци и Азији, Западњаци су их на својим идеолошким мапама задржали не само као тржишта, већ и као локалитете којима и даље владају у моралном и интелектуалном погледу.“ (Саид 2002: 50, 66, 75)

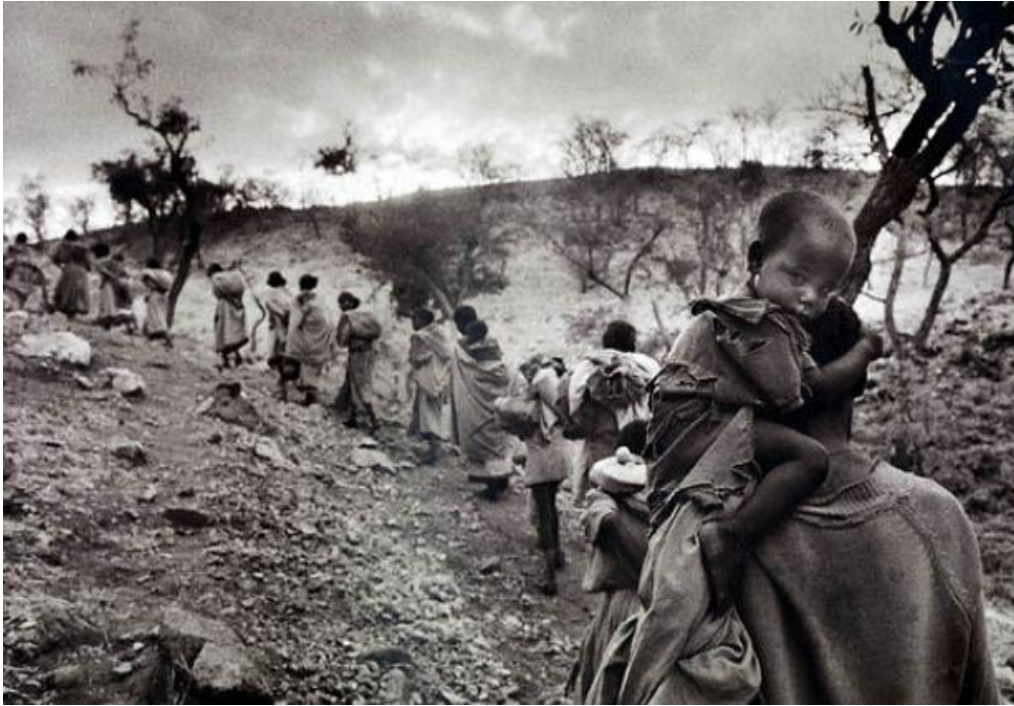
Он наводи пример америчке окупације Ирака која је потврдила да колонијалне идеје из прошлости још увек живе. Прва је да велике силе тобоже имају потпуно право да штите своје далеке интересе чак и да у ту сврху употребе војну силу. Друга је да мање силе представљају мање народе, који самим тим имају мања права, ниже стандарде и мање захтеве. (92) Винстон Черчил је јавно заступао такве ставове и залагао се за коришћење и развијање ваздушне технологије како би контролисао удаљене интересне зоне империје. По завршетку Првог светског рата, 1919. године, у којем су бојни отрови били новина а којима су уништаване читаве генерације војника, у телеграму индијским официрима, Черчил изјављује: „Не разумем ову гадљивост поводом коришћења бојних отрова. [...] Ја сам у потпуности за коришћење отровних гасова против нецивилизованих племена.“ (Черчил 1919)

Љиљана Богоева-Седлар (2009: 32, 33), анализирајући политичке догађаје који су обележили почетак двадесет првог века, пише о пракси „демократског империјализма“ који није ништа друго до у нову форму заоденут колонијализам. Доказ

томе је, сматра ауторка, и Светска конференција Уједињених нација против расизма, одржана у Дурбану 2001. године, и срамотна чињеница да на самом почетку новог миленијума, шеснаест хришћанских земаља Европске уније одбија да трговину робљем означи као злочин против хуманости, такође, одбија да се извини, као и да плати одштету бившим колонијама. Упркос медијској пажњи која је пратила конференцију, којом је требало показати да су империјални облици неправде напуштени, десило се супротно.

О неоколонијализму говори и документарни филм Филипеа Дијаза *Крај сиромаштва? (The End of Poverty?, 2008)* који корене глобализације смешта на почетак XVI века, када почиње међусобно повезивање континената, али на један бруталан начин – колонизацијом, доминацијом Европљана, која убрзано напредује од Америке, до Азије и Африке. Дијаз наглашава да иако је робовласништво званично укинута током XIX века, данас су и даље присутни његови мутирани облици – готово 80 милиона људи и даље је приморано да ради у више него ропским условима. Након политичке, формалне, независности, развијени су нови облици контроле над земљама Трећег света, преко Светске банке и Међународног монетарног фонда, који путем концепта међународног дуга одржавају некадашње земље-колоније у потчињеном положају, спречавајући њихов развитак. Неолиберализам успева да опљачка велики број економија земаља Југа, тако што експериментира различитим праксама за држање ових земаља и њиховог становништва у трајно потчињеном положају. Запањујући је податак да економски модел који тренутно преовладава резултује ситуацијом у којој мање од 25 % људи користи више од 80 % природних ресурса на светском нивоу, док истовремено та иста мањина производи 70 % загађења животне средине. У Африци, 1990. године, број људи који живе са мање од једног долара дневно попео се од 273 на 328 милиона. (Дијаз 2008) Ситуација је данас више него узнемирујућа. Наиме, као једна од „споредних“ вести у светским медијима, појављује се и та да пола милиона деце умире од глади на рогу Африке. Према подацима Уницефа из 2011. године, тамо је 2,3 милиона неухрањене деце, од којих ће пола милиона умрети уколико не добију помоћ.³¹

³¹ Доступно на: <http://www.politika.rs/rubrike/Svet/Deca-umiru-od-gladi-na-rogu-Afrike.html>, приступљено 6. 08. 2011.



Етиопија, 1985., фотографија: Себастиао Салгадо³²

Еме Сезер је један од првих интелектуалаца који је на време увидео опасност коју доноси глобализација. У интервјуу „Ослобађајућа снага речи“, Сезер изјављује да ће цивилизација увелико осиромашити ако гласови Африке, Индије и других азијских култура утихну. Ако глобализација која нам се данас нуди сведе дијалог на монолог, постојећа цивилизација биће осуђена на пропадање. Свет колонизације и њених модерних манифестација јесте свет који разара, свет ужасне тишине. Једино у шта Сезер верује јесте неопходност размене која се може десити једино на основу међусобног поштовања. (Сезер 1997: 7) У *Дискурсу о колонијализму*, Сезер (2001: 44-45) напомиње да се бави систематском одбраном неевропских друштава уништених империјализмом. Већина тих друштава баштинила је вредности стране колонијалним освајачима. Како каже: „била су то не само прекапиталистичка, већ и *антикапиталистичка друштва*, демократска друштва, никада друштва већине за неколицину(44)“. Велика историјска трагедија Африке није у томе, сматра он, што је касно ухватила корак са остатком света, већ начин на који је тај контакт начињен; пала је у руке бескрупулозних капиталиста и индустријских магната, као и оног дела Европе одговорног за највећи број лешева у историји. Још једна од „заслуга“ Европљана јесте и

³² Фотографија је доступна на: <http://www.sfgate.com/entertainment/article/Salgado-takes-photos-of-suffering-But-he-doesn-t-2669687.php#photo-2143245>, приступљено 6. 09. 2012.

та што су успели да остваре чврста саучесништва са локалним феудалним господарима, који су пристали да им служе, учинивши на тај начин њихову тиранију ефектнијом и успешнијом. Ле Клезио, у *Африканцу*, разоткрива и осуђује овај феномен наглашавајући да западна колонијална свест и њени интереси опстају и након тзв. процеса деколонизације :

„Отац је умро оне године када се појавила сида. Он је још пре тога запазио да су велике колонијалне силе, због стратегије, заборавиле континент који су експлоатисале. Тирани, као Бокаса и Иди Амин Дада, дошли су на власт уз помоћ Француске и Енглеске, а владе западних земаља су им достављале оружје и новчану помоћ годинама пре него што су их осудили. Шездесетих година, врата су била отворена за емиграцију; колоне младих људи су напуштале Гану, Бенин или Нигерију, да би служили као радна снага и да би попунили предграђа, а онда су се та иста врата затворила када су, због економске кризе, индустријализоване земље постале хладне и непријатељски настројене према странцима. Препустили су Африку старим демонима, маларији, дизентерији, глади. Данас влада нова куга која се зове сида, и која прети да усмрти трећину афричког становништва, али западно друштво које располаже лековима, прави се да ништа не примећује и да ништа о томе не зна.“ (Ле Клезио 2005: 81)

Еме Сезер је својим ставовима, посебно израженим у *Дискурсу о колонијализму*, поставио темеље (пост)колонијалне критике, будући да је истински преиспитао све кључне проблеме колонијалног доба и визионарски указао на погубне утицаје које ће Европа и Запад наставити да емитују у будућности. Путем који је утабао Сезер, кренули су многи његови настављачи, интелектуалци са свих страна света, међу којима има и мислилаца за Запада, који су спознали праву природу вековне европске империјалне и колонијалне праксе скривене под паролом доношења цивилизације и прогреса такозваним заосталим друштвима и њиховим варварским народима. Критиком концепта колонизације као цивилизације, након Сезера, темељно и чињенички засновано, како смо и показали, бавио се Едвард Саид, посебно у студијама *Оријентализам* и *Култура и империјализам*.

Поред Сезера и Саида, о различитим начинима колонизовања тела и ума покорених народа, посебно о интелектуалцима који су својом идеологијом подстицали

и оправдавали колонијалне злочине, писали су и сведочили многи аутори, стручњаци из различитих области истраживања, указујући при том на многобројне начине да се истина о колонијалним злочинима прикрије и избрише пре свега добро увежбаном стратегијом фалсификовања историје. О свему томе сведоче аутори попут Б. Вонгара, Ж. М. Г. ле Клезиоа, Франца Фанона, Албера Мемија, Амилкара Кабрала, Воле Сојинке, Едварда Саида, Едуарда Галеана, Паола Фреиреа, Аугусто Боала, Керолајн Елкинс, Дејвида Станарда, Џорџа Монбиоа, Свена Линдквиста, Џона Пилцера и других. Сви они су предвидели, а многи од њих данас разоткривају и критикују, мутиране облике колонијализма који све више захвата свет.

О неоколонијализму и усавршеним стратегијама доминације над незападним становништвом, поред горе поменутих аутора, говорили су и Кастро, Че Гевара, Порфирио Дијаз, и други. Сезер, као и сви они које смо окарактерисали као његове настављаче, припадају мислиоцима који су инсистирали да се повуче јасна разлика између колонизације и цивилизације, осуђивали сваки покушај изједначавања ова два појма и прикривања колонијалних и неоколонијалних злочина почињених у име цивилизацијског напретка. С друге стране су сви они интелектуалци, гласноговорници империјалног, репресивног „система принуде“, који подстичу „западни тероризам“ на свим пољима. Борба мишљења, која траје још од античког доба, наставља се и у двадесет првом веку. Како је Симон Веј показала одувек су постојали они који су се противили класној и расној дискриминацији, а данас у двадесет првом веку, број оних који подстичу на радикалну промену прилика у свету непрестано расте. Удружени у оквиру различитих дискурса књижевности, историје, антропологије, филозофије, политике, многи дижу свој глас и боре се да истина о колонијалним и неоколонијалним злочинима изађе на видело.

2.2. Дијалектика постколонијализма

У оквиру проучавања обимног и жанровско разноликог стваралаштва Б. Вонгара и Ж. М. Г. ле Клезиоа, теоријска разматрања постколонијализма су од изузетног значаја, посебно стога што се поменути аутори, у оквиру књижевног, антрополошког и историјског дискурса, баве колонијалним и постколонијалним темама на различитим странама света.

Осамдесетих година двадесетог века термин „постколонијализам“ добио је конкретно методолошко одређење у делима Гајатри Чакраворти Спивак (*У другим световима (In Other Worlds, 1987)*), Била Ешкрофта (*Империја узвраћа писањем (The Empire Writes Back, 1989)*), Хоми Бабе (*Нација и нарација (Nation and Narration, 1990)*) и Едварда Саида (*Култура и империјализам (Culture and Imperialism, 1993)*). Примарни циљ поменутих аутора било је довођење у питање универзалних тежњи западне културе и разоткривање њених филозофских и културних полазишта. Постколонијалне студије, које можемо посматрати и као дисциплину унутар широког поља културних истраживања, баве се анализом западне углавном империјалистичке (политички и културно доминантне) тачке гледишта, која ствара умногоме извитоперене представе о другима. Циљ поменутих студија јесте да подвргне критици начине на који су европске колонијалне силе креирале вредносне представе култура које су потчињавале, као и да испита односе центра и периферије. (в. Бужињска, Марковски 2009: 605-606)

Такође, када је реч о постколонијалним истраживањима не може се говорити о јединственој методологији и теорији, већ пре о мешавини теоријских полазишта: марксизма, постструктурализма, новог историзма, психоаналитичке, феминистичке критике, као и студија културе. (в. Гвозден 2011: 305) Канадска теоретичарка, Ирена Р. Макарик (1993: 155), у својој *Енциклопедији савремене књижевне теорије (Encyclopedia of Contemporary Literary Theory, 1993)*, овакав еклектицизам описује као технику *бриколажа* коју види као позитиван помак у односу на честу једностраност у тумачењу у европској традицији. Роберт Јанг, у књизи *Постколонијализам* из 2003. године, иде и корак даље тврдећи да

„такозвана постколонијална теорија, у ствари, није теорија у научном смислу. То је кохерентно изложен скуп принципа који могу да предвиде исход датог скупа феномена.

Он обухвата групу сродних перспектива које су постављене једне наспрот других и које су некада контрадикторне. Укључује проблеме који су често предмет других дисциплина и активности, посебно оне који се односе на положај жене, развој, екологију, друштвену правду, социјализам у свом најширем смислу. [...] На једном нивоу не постоји појединачни ентитет назван постколонијална теорија; термин постколонијализам обухвата праксе и идеје толико различите колико је то случај с феминизмом или социјализмом.“ (Јанг 2013: 18, 19)

Постколонијална критика се јавља као део постколонијалних студија које се баве културом (књижевношћу, политикама, историјом, итд.) некадашњих колонија, али и проблемима насталим као последица европске експанзионистичке политике која је довела до тога да Европа пре Првог светског рата у својој власти држи више од две трећине укупних светских територија. Такође, фокусира се на разбијање предрасуда о другим културама, о народима такозваног „Трећег света“ и бави се истраживањем *колонијалног дискурса*.³³ Прати утицаје које је колонизатор извршио на колонизоване, али и обрнуто. Између осталих, бави се и питањима миграција и трајног мешања становништва, што за последицу има стварање нових такозваних хибридних култура, као и егзилантима из Трећег света и њиховим проблемима у европским метрополама. Интересује је стање у свету данас, у којем је, по свему судећи, а што настојимо да и у овом раду покажемо, неоколонијализам западних сила на врхунцу. Усавршени су начини којима дистрибуирају своју моћ и даље настојећи да управљају другима тако што их држе под контролом и пропагирају сопствене вредности као једине могуће и релевантне. Када се ипак јави отпор, не презају од употребе силе за коју проналазе различите изговоре.

Још увек се воде многе полемике око предмета и одређења термина *постколонијално*. Једна од идеја која обесмишљава овај термин јесте и та да колонијализам никада није ни престао са својим утицајима на удаљеним територијама. Империјалистичка убеђења и претензије, као део политике западних сила према остатку света, и даље истрајавају, тако да је често илузорно говорити о префиксу пост,

³³ *Колонијални дискурс* представља систем исказа о колонизаторима, колонизованима и њиховом односу. У њему се јасно издваја претпоставка о супериорности културе, историје, језика, уметности, политичких структура и друштвених уређења колонизатора, као и идеја да је колонизоване народе потребно „уздићи“ путем колонијалног деловања. (Ашкрофт, Грифитс и Тифн 2000: 42)

осим ако је реч о званичном добијању независности појединих држава. Јанг наводи да је добијање независности представљало само почетак

„релативно мали прелаз из непосредне у посредну владавину, помак из колонијалне владавине и доминације не толико у положај независности колико у положај зависности. Уочљиво је да се упркос деколонизацији водеће светске силе нису битно мењале у току XX века. Највећим делом, исте (бивше) империјалне државе наставиле су да доминирају у оним земљама које су раније биле њихове колоније. Случајеви Авганистана, Кубе, Ирана и Ирака јасно су показали да свака држава која има храбрости да пружа отпор својим некадашњим империјалним господарима чини то на сопствени ризик. Све владе ових држава које су се политички позиционирале против западне контроле претрпеле су војне интервенције Запада против њих.“ (Јанг 2013: 15)

Владимир Гвозден (2011: 305), у *Прегледном речнику компаратистичке терминологије у књижевности и култури*, наводи да се термин *постколонијално* примењује и на земље које још увек нису оствариле самосталност, али и на деколонизоване народе који су у новом добу на удару неоколонијалног утицаја капитализма и глобализације. Такође, он може да се односи и на мањине на Западу, али и на источноевропске државе које су раније биле део великих империја. Разматрајући постколонијално у француској књижевној теорији, Весна Цакелјић, у тексту „Изазови постколонијалног писма франкофоне Африке“, наводи да

„сама реч ‘постколонијално’ као да дира у старе ране оптерећујући ионако осетљиве односе бившег колонизатора са бившим колонијама, и суживот ‘старих’ и ‘нових’ Француза, потеклих из афричке, магребске, карипске или малгашке имиграције. Французима је требало безмало четири деценије да се истински суоче са злочинима које су починили у Алжиру [Питање је да ли су се уопште „истински“ суочили или је то само представа за јавност – Прим. аут.], а подсахарска Африка и Мадагаскар као да још нису дошли на ред. Колонизација и деколонизација биле су предмет научних студија, али француска колективна свест је потиснула те радове механизмима које тумачи Бенжамен Стора, на примеру Алжира, у својој књизи *Гангрена и заборав* (1991). Уместо суочења, извесни тумачи прошлости кренули су путем ревизионизма колонијалне историје, маргинализујући колонизацију и правдајући њене мрачне стране.“ (Цакелјић 2012: 29)

Пољски теоретичари књижевности, Ана Бужињска и Михал Марковски (2009: 606), у књизи *Књижевне теорије XX века* (2006), износе став да корене постколонијалне критике треба тражити у педесетим и шездесетим годинама двадесетог века, када су колонизоване државе отпочеле борбу за независност и као кључни текст наводе Фанонову књигу *Презрени на свету* (1961), за коју је Жан-Пол Сартр написао предговор, и указују да се већина проучавалаца слаже са овом констатацијом. Гвозден, такође, истиче Фанона као „првог значајног аутора (2011: 305)“. И не само поменути аутори, већина истраживача необјашњиво превиђа кључну фигуру заслужну за настанак постколонијалних студија – Еме Сезера. У претходном поглављу јасно смо показали зашто би као први и полазни текст постколонијализма требало посматрати Сезеров *Дискурс о колонијализму* из 1950. године. Фанон је, као и Сезер, рођен на Мартинику и његов је ученик, као такав је имао добру основу за наставак борбе против колонијализма и даљи развој постколонијалне критике.

Америчко-палестински теоретичар књижевности, некадашњи професор компаративне књижевности на Универзитету Колумбија, Едвард Саид (2002: 123-124) је први захтевао да се књижевни дискурс посматра у империјалном контексту. Критиковао је истраживаче који су књижевном делу прилазили као да се оно пише и наставља да живи у безвременском вакууму у којем се тумачење може несметано упустити у универзализам. Представе, њихово креирање, кружење, историја и интерепретација, чине саму срж културе. Управо је проблем представљања кључни за савремену теорију, а ретко се смешта у свој политички контекст који је у првом реду империјалан. Многи истраживачи занемарују поменути контекст, сматрају да је могуће повући се у некакву недодирљиву културну сферу, која је слободна и одвојена од политичке. Међутим, Саид подвлачи да је код тако усмерених проучавалаца реч о избегавању суочавања са истином, будући да постоји само једна, заједничка сфера. Таква изолована истраживања, заправо су неопростива подвајања и једна врста удобног ескапизма.

„Такво одвајање доводи до једне темељне кривотворине. Култура је растерећена било каквих заплета са моћи, представе се сматрају аполитичном сликом коју треба анализирати и тумачити као и сваку другу неутралну појаву, а раздвајање садашњости од прошлости сматра се завршеним. Ипак, одвајање ових сфера није никакав неутралан

или случајан избор; попут саучесника у злочину, хуманиста прави избор и бира прерушени, огољени, систематски пречишћени текстуални модел уместо једног борбенијег чије би се главне особине неизбежно сплеле око непрекидне борбе за питање саме империје.“ (125)

За Саида је примарна тема начина на који прошлост и садашњост империјалног питања утичу једна на другу и она јесте у основи читаве студије *Култура и империјализам* (97). У том смислу он први говори о потреби за *контрапунктним читањем* текстова западне културе. Неопходно је не једногласно већ контрапунктно ишчитавање „са свешћу истовремено о метрополској исприповеданој историји и оним другим историјама против којих (и са којима) дела доминантни дискурс (116)“. Читање и тумачење канонских текстова метрополске културе из новог угла не би било оствариво без покрета отпора империји који је дошао са периферије. Писци и научници из некадашњих колонија износе на видело своје разнородне историје и уписују своје локалне географије у велике наративе европског центра. Управо из ових преклапајућих а ипак несагласних узајамних односа долазе и другачија, нова тумачења. (119)

Поред преиспитивања књижевних дела која су стекла статус канонских, а настала су у доба великих колонијалних претензија, као и узимања у обзир и уписивања у традицију нових књижевних дела аутора из бивших колонија, који нуде другачије наративе, потребно је скренути пажњу на чињеницу да су постколонијалне студије у последње време почеле да око себе затварају круг и занемарују почетне циљеве. Парадоксално, иако су настале из политичког активизма и потребе да се прилике у свету мењају из корена, да се критикује Нови светски поредак, временом су почеле да се изолирају у своје академске оквире, да се исцрпљују у разради терминологије, при том затварајући очи пред нарастајућим друштвеним проблемима. Ово је чест случај посебно на западноевропским и америчким универзитетима који развијају једну нову врсту проучавања – кабинетски постколонијализам. Потпуно је сулуда појава да док бомбе падају по Ираку, Србији, Сирији или Либији, постколонијални критичар остаје аутистично заљубљен у игру са текстом. Теорија је постала самој себи циљ, као у случају америчког теоретичара постколонијализма индијског порекла, Хоми Бабе, који чак смишљено усложњава текст, до недопустивог неразумевања. Зденко Леших, у тексту „О постколонијалној критици, о Едварду Саиду и о другима“, такође, увиђа поменути проблем:

„За разлику од постколонијалне критике какву заступа Едвард Саид, који никад није имао посебних теоријских склоности, већ је од почетка прихватао премисе либералног хуманизма шездесетих година (и који има отворенију политичку афилијацију, првенствено са палестинским питањем), ови млађи критичари [Мисли на Ч. Спивак, Х. Бабу и Х. Л. Гејтса. – Прим. аут.] настоје да у свом тумачењу колонијалних текстова примијене најмодерније теорије текстуалности, без икаквог директнијег политичког ангажмана.“ (Лешић 2011)

Лена Петровић (2010: 51-57), у тексту „Играј игру до краја’: о глобализацији, постколонијалним студијама и универзитету“, наводи како Хоми Баба својим текстовима превиђа катастрофалне последице глобализације (или „демократског империјализма“), глорификујући је као остварење сна о космополитизму. Ауторка наводи како је Баба један од оних интелектуалаца који је подлегао колонизацији ума систематски спровођеној кроз западно универзитетско образовање, коју је као принцип први детектовао и осудио Франц Фанон, а о чему смо говорили у претходном поглављу. Бивајући потпуно уклопљен у матрицу западног, суштински колонијалног, система вредности, Баба наставља да, служећи се књижевно-теоријским дискурсом постколонијализма у постмодернистичком кључу, шири нарцисоидну и доминацијску културну парадигму Запада. На тај начин и даље колонизује нове генерације истраживача широм света, будући да га често проглашавају неприкосновеним ауторитетом у области постколонијалних студија.

Имајући у виду бављење постколонијалним студијама онако како то чини Хоми Баба, али и многи други аутори који заправо користе своје позиције да са универзитетских проповедаоница учврсте систем и империјалну идеологију коју би требало да критикују и осуде, у тумачењима и анализама Вонгарових и Ле Клезивоових дела, ослањаћемо се на оне ауторе који су смогли снаге да отворено и без задршке критикују прилике у свету. Иако неке од њих не сврставају у теоретичаре постколонијализма (Еме Сезер, Чинуа Ачебе, Воле Сојинка, Франц Фанон, Едуардо Галеано, Аурора Моралес, Пјер Бурдије, Џон Пилцер, Ноам Чомски и многи други), они остају верни примарним циљевима – устајање против свих облика колонијализма, угњетавања и маргинализације другог и другачијег и залагање за превредновање историје које је први корак у борби за Истину и Правду.

Роберт Јанг, један од савремених теоретичара постколонијализма, увиђа парадокс о којем говоримо и у својој књизи *Постколонијализам*, у којој се бави друштвеним, политичким и културним последицама деколонизације, записао је:

„[...] постколонијализам нуди начин да посматрате ствари другачије [...] захтева право на исто материјално и културно благостање за све људе на овој земљи. Чињеница је, међутим, да је свет данас свет неједнакости и да велики део разлика потпада под општу поделу на људе са Запада и људе који нису са Запада. Ова подела на Запад и остатак света била је готово апсолутна у XIX веку захваљујући експанзији европских царстава, што је за последицу имало да су европске силе или силе европског порекла контролисале девет десетина површине копна на планети. Колонијална или империјална владавина била је оправдана антрополошким теоријама које су све више приказивале народе колонизованих светова као инфериорне, детињасте, или нејаке, неспособне да се брину о себи (иако су то одувек успешно чинили), у чијем је интересу да буду под очинском владавином Запада (данас су осуђени да теже ка „развоју“). Однос између Запада и незапада разматран је у оквиру односа беле расе с другим расама. Белачка култура је сматрана (и остаје) основом за идеје о легитимној влади, закону, економији, науци, језику, музици, уметности, књижевности – једном речју, цивилизацији. [...] Постколонијализам на првом месту инсистира на чињеници да су нације са сва три незападна континента (Африка, Азија, Латинска Америка) у великој мери у стању подређености Европи и Северној Америци, и у положају економске неједнакости. Постколонијализам именује политику и филозофију активизма које оспоравају ову различитост и тако се на нов начин надовезује на антиколонијалне борбе из прошлости. Он не истиче само права Африканаца, Азијата и Латиноамериканаца на приступ средствима и материјалном благостању, већ и динамичну моћ њихових култура, култура које се сада укључују у западна друштва и трансформишу их.“ (Јанг 2013: 14, 16)

Аутор поменуте књиге, не жели да се бави апстрактном теоријом, већ конкретним ситуацијама, људима који су на сопственој кожи осетили „добробити“ (пост)колонијалног доба. Интересују га искуства урођеника, затим људи који су приморани на емиграцију, или им је одузета земља, као и других обесправљених лица, у које сврставамо и планету Земљу која све дубље тоне у еколошку катастрофу, а што је још једна од тековина новог доба. Понудио је другачије смернице за наставак

постколонијалне критике и теорије, враћање примарним циљевима, наставак политичке филозофије активизма која критикује ситуацију опште неједнакости данас у свету и бори се за праведније устројство.

Такође, Јанг (в. 18-29) наводи како је постколонијална теорија добрим делом стекла углед због своје нејасноће као и због увођења сложених идеја које обични људи не могу да разумеју, јер када се сусретну са ауторитетом теорије коју пласира академски свет, људи су склони да помисле како тешкоће у разумевању произлазе из њихових сопствених недостатака. Међутим, већину ових идеја није произвео академски свет и оне се врло лако могу разумети када се представе ситуације из стварности на које се односе. Јанг настоји да прикаже постколонијализам у другачијем светлу. Не жели да га објашњава хијерархијски, тако што ће износити теорију помоћу апстрактних термина и евентуално дати неколико примера, већ инсистира на праћењу шире политике постколонијализма која је суштински популистичка и скреће пажњу на вредност обичних људи и њихових култура. Дакле, постколонијализам неће, као у већини књига сличне тематике, бити изложен из перспективе хијерархије, већ одоздо. Већина поглавља Јангове књиге *Постколонијализам* почиње примерима из неке конкретне животне ситуације (као што је проблем све већег броја избеглица широм планете, беземљаштво у Латинској Америци, вишегодишње бомбардовање Ирака, и др.), а затим се говори о идејама у вези са датим примерима. Тако добијамо постколонијализам очишћен од апстракције и нејасне теорије – *постколонијализам одоздо* што и јесте његова примарна позиција с обзиром на то да се бави подређеним народима и класама, политиком маргинализованих у сваком погледу.

Будући да је усмерен на народе Трећег света, оне који долазе из Африке, Латинске Америке и Азије предлаже термин *триконтинентализам* за који каже да је прикладнији термин за употребу него *постколонијализам*. Међутим, Јанг заборавља да се данас чују и гласови староседелаца Аустралије и Океаније који се увелико укључују у борбу да истина о колонијалним и постколонијалним злочинима почињеним над њима изађе на видело. О њима предано пишу Б. Вонгар и Ле Клезио (2007: 9), који је с правом на почетку књиге *Рага, приближавање невидљивом континенту* рекао да је Африка заборављени, али да је Океанија невидљиви континент, стога што је први посетиоци-авантуристи нису ни приметили, али да је она и данас запостављена, остаје тамо где је без значајнијег међународног препознавања и признавања.

Говорећи о замени за термин постколонијализам, Јанг (в. 2013: 28-31) се позива на часопис *Триконтинал* који је покренут на конференцији несврстаних у Хавани, 1966. године и први пут на једном месту окупио радове постколонијалних теоретичара и активиста: Че Геваре, Амилкара Кабрала, Франца Фанона, Хо Ши Мина, Жан-Пол Сартра. Срамно је да данас већина савремених теоретичара, који се изјашњавају као постколонијални, нигде не помињу горе поменуте претходнике, занемарују их као да су њихове идеје застареле и превазиђене, а управо је супротно. Проблеми и идеје које су открили и изнели као кључне за побољшање стања у свету актуелни су и данас.

„Изнад свега, постколонијализам жели да се умеша, да се пробије својим алтернативним знањима у структуре моћи, како Запада тако и незапада. Он жели да промени начин на који људи размишљају, њихове обрасце понашања, да створи нешто више од праведног односа међу различитим народима света. [...] Као термини, триконтинал и трећи свет чувају своју снагу због тога што наговештавају једну алтернативну културу, алтернативну ‘епистемологију’ или систем знања. [...] Постколонијализам полази од сопствених знања, од којих су многа недавно утврђена током дугог развоја антиколонијалних покрета, и почиње с премисом да знање на Западу, како у оквиру тако и ван академије, треба да приступи другим знањима и перспективама с истом озбиљношћу као што приступа онима на Западу. Постколонијализам, или триконтинализам, јесте заједнички назив за та бунтовничка знања која долазе од подређеног, одузетог, и теже да промене услове и вредности у којима сви ми живимо. То можете да научите где год желите. Једина квалификација која вам је потребна да бисте почели јесте да будете сигурни да не посматрате свет одозго већ одоздо. [...] Постколонијализам уклапа и ослања се на елементе узете из радикалног социјализма, феминизма и заштите животне средине. Оно што га разликује од свих ових покрета јесте што он полази од суштински триконтиналне, подређене перспективе трећег света и његови приоритети увек тамо и остају. За људе на Западу, не залаже се ни за шта мање до за окретање света наопачке. Он посматра и доживљава свет одоздо пре него одозго. Његове очи, уши и уста припадају фармеру у Етиопији, а не дипломати или извршном директору.“ (Јанг 2013: 18-19, 29, 30, 125)

Постколонијализам као политичка филозофија руководи се сопственом етиком и тежи ка одређеним практичним циљевима; захтева право на аутономну самоуправу за оне који се још увек налазе у стању подређености страним силама, али укључује се и у

борбе против локалних тиранина и неправедних друштвених уређења унутар држава, затим, пружа подршку сиромашнима, беземљашима којима су одузета имања, залаже се за права мањина, жена, угрожених и маргинализованих група уопште. Иступа против културе доминације која настоји да наметне отуђујуће моделе западног начина мишљења остатку света; пружа отпор свим врстама експлоатације (како средине, тако и људи) која за последицу има сиромаштво или немоћ и свим стањима потлачености која су се стварала једино ради интереса корпоративног капитализма, чији је руководећи принцип принцип индивидуализма. Заузима се за једнака основна права за све народе (младе, одрасле, старе, жене и мушкарце): сигурност, чистоћа, здравствена нега, храна, образовање. Будући да је суштински настројен потлаченима, сељаштву, избеглицама, мигрантима (како оних који прелазе из села у сиромашна предграђа, тако и оних који се селе у западне метрополе како би тамо радили најтеже и непожељне послове), сиромашнима, индустријским и другим маргинализованим радницима. Постколонијализам чини отклон од тзв. високе културе елите, а охрабрује подређена и скрајнута знања и културе која су кроз историју сматрана мање вредним. Постколонијализам се залаже за политику промене, уклањање јаза између баснословно богатих и непојмљиво сиромашних држава у свету, али и разлика између класних, етничких, родних и других друштвених хијерархија. Оно што је такође од суштинске важности јесте да се нови постколонијални триконтинентал не остварује кроз сарадњу државних организација на нивоу влада, већ делује одоздо, повезивањем континената тако што се у савез склапају обични људи. (в. Јанг 2013: 124-127)

Само на тај начин могуће је прихватити термин *постколонијални*, ако „говори о свету који се мења, свету који је био мењан кроз борбу и који његови активисти желе да мењају [...] ремети поредак света; угрожава привилегију и моћ; одбија да прихвати супериорност западних култура. Његов радикални дневни ред јесте да захтева једнакост и добробит за сва људска бића на овој земљи (Јанг 2013: 19)“. Имајући поменуто одређење постколонијализма у виду, у анализама и тумачењима књижевних остварења Б. Вонгара и Ле Клезиоа, узимаће се у обзир само *постколонијализам одоздо*, као изворно полазиште које је утемељио још Еме Сезер, даље развијао Фанон, Сартр, Ачебе, Сојинка, Нгуги Ва Тионго, Саид, Јанг и многи други, постколонијализам који је потрага за правдом и обнова моралног система, али и тежња за враћањем вере да је другачије уређење могуће.

2.3. Свет који нестаје: Слика колонизоване Африке у роману Чинуе Ачебеа

Након прегледа ставова које су интелектуалци из различитих области (Еме Сезер, Едвард Саид, Франц Фанон, Воле Сојинка, Едуардо Галеано, Роберт Јанг, Керолајн Елкинс, Свен Линдквист и многи други) изнели на рачун критике и осуде концепта колонизације као цивилизације, али и нагласка који су ставили на проблеме колонијалног наслеђа у савременом свету, важно је упоредити њихове теоријске ставове са искуством самих Африканаца, посебно оних који су били у стању да то искуство обликују у уметничка дела.³⁴ Поред већ поменутих текстова црних аутора Сезера, Фанона и Сојинке, потребно је указати на критику колонизације у стваралаштву нигеријског писца Чинуе Ачебеа, посебно због теоријског проблема који је покренуо у свом тексту „Слика Африке: Расизам у Конрадовом *Срцу таме*“ („An Image of Africa: Racism in Conrad's *Heart of Darkness*“), критиком Конрадовог романа *Срце таме*, будући да је поменута проблематика значајна за даље позиционирање стваралаштва Б. Вонгара и Ле Клезиоа.

Ачебе је рођен 1930. године у селу Ођиди, у Нигерији. Студије медицине и књижевности завршио је на Универзитету Ибадан. Предавао је на универзитетима Масачусетс и Конектикат. Оптужен је да је због свог романа *Човек из народа* директно умешан у први војни удар у Нигерији. Добитник је највећег нигеријског признања за интелектуална достигнућа – Нигеријска национална награда за заслуге. За књигу поезије *Чувај се, брате по души* добио је Награду за поезију Комонвелта 1972. године.

³⁴ С тим у вези значајно је поменути студију *Афричка књижевност двадесетог века* (првобитно објављену 1974. године под насловом *Црна свет*) у којој је професор књижевности, критичар и песник Оскар Ролан Датон представио свеобухватан преглед афричке књижевности двадесетог века. Једна од првих антологија афричке приче на српском говорном подручју јесте – *Антологија кратке приче Африке* из 1989., коју је приредила Надежда Обрадовић, а у којој су представљени неки од најпознатијих афричких писаца: Беси Хед из Боцване, Ноел Нетонон Нцекери из Чада, Филип Тсира Ндонг Ндтум из Габона, Ато Бедеви и Ама Ата Ајду из Гане, Вилијам Сасин из Гвинеје, Манго Чабангу, Алекс Лагума и Џемс Матјус из Јужноафричке републике, Јоди Карон из Камеруна, Нгуги Ва Тионго из Кеније, Емануел Донгала из Конга, Абду Траоре звани Диоп са Малија, Чинуа Ачебе, Онуора Осие Енекве из Нигерије, Бернар Дадие из Обале Слоноваче, Бираго Диоп из Сенегала, Тајиб Салих из Судана, Барбара Кимениј из Уганде, Клементин Нзуци Мадија из Заира, Вилијам Саиди из Замбије, Дамбудзо Маречкера из Зимбабвеа, и други. Битно је нагласити да су о Африци и колонијалним и неоконијалним темама писали не само црни аутори са овог континента, већ и многи белци који су били у стању да препознају и осуде вековна злодела почињена афричком народу, поменимо само неке од њих: Џозеф Конрад, Алан Патон, Андре Брик, Надин Гордимер, Џон Мајкл Куци, Барбара Кингсолвер, Алберто да Коста е Силва, Ж. М. Г. ле Клезио и многи други.

Ачебе, као писац којег сматрају оцем модерне афричке књижевности, у тексту „Слика Африке: Расизам у Конрадовом *Срцу таме*“, први пут објављеном 1977. године, сведочи о константном занемаривању и ниподаштавању афричке културе и историје кроз необјашњиву потребу Запада да Африку постави само као опозит Европи, место негација, у исти мах удаљено и недовољно познато, у поређењу са којим се европска духовна префињеност само још јасније указује. Будући да је оваква извитоперена слика доминирала Западом, не чуди што је свој одраз нашла и у књижевности, где је овај континент често служио као декор, позадина лишена препознатљиве људскости, у коју Европљани, у свом лутању, улазе на сопствену одговорност. Оваква дехуманизација Африке и Африканаца је дуготрајни процес који се подстиче и наставља да се подржава широм света. Ачебе поставља питање може ли се роман који слави дехуманизацију, и деперсонализује део људске расе, сматрати великим делом уметности. За њега је то недопустиво, као и у случају нацистичке Немачке – они који су свој таленат стављали у службу опаког расизма, било у науци, филозофији или уметности, већином су касније оправдано оптужени. Из разлога који захтева подробно психолошко истраживање, западњаци су изложени дубоком немиру због нестабилности властите цивилизације и имају потребу за сталним потврђивањем, које подразумева поређење са Африком, коју виде заточену у праисконском варваризму. Африка је за Европу, оно што и слика за Доријана Греја, огледало у којем скрива своје физичке и менталне деформитете, како би могао да даље напредује усправно, чедно и беспрекорно. Према томе, Африку је потребно избегавати, као што је и слику неопходно скривати како би се очувао угрожени идентитет. (в. Ачебе 1978: 2-13)

Ачебе је желео да Африци врати достојанство не само у својим теоријским текстовима, већ и у књижевним остварењима. Пре свега у првом свом роману *Свет који нестаје*, написаном 1958. године, међутим објављеном тек 1988. године и преведеном на више од четрдесет светских језика. Детаљним приказом његовог романа указује се на везу са начином на који су у романескну форму сопствена колонијална искуства уобличили Ле Клезис и Вонгар.

У поменутом роману Ачебе прати успон и пад једног афричког племена кроз трагичну судбину појединца, угледног човека Оконквоа. Радња је смештена у доба када су први западни мисионари тек закорачили на овај континент. Ачебе се у овом роману показао као сјајан приповедач који успева да кроз лик Оконквоа, кроз причу о његовом

седмогодишњем изгнанству из племена, ослика пропадање читавог једног света који се како и сам наслов каже урушава. Мисионари уносе пометњу и немир у племенски свет, покушавајући да им наметну западни стил живота, проповедајући им да су њихови богови лажни, култура варварска и примитивна, а они сами дивљаци. Граде школе, цркве и судове и постепено уносе раздор унутар породица, а онда и у читаво племе, тако што врбују поједине чланове да им се придруже, прихвате хришћанску религију, а одбаце веру предака. За непослушне изградили су и затвор у којем су злостављали своје противнике и терали их на тежак физички рад:

„Међу Умуофије су дошли мисионари. Изградили су цркву, преобратили шачицу људи и слали путујуће проповеднике у околна села. За вође племена ово је било извор велике туге. Међутим, много њих било је уверено у то да чудна вера и Бог белог човека неће моћи да опстану међу њиховим саплеменицима. Ниједан од преобраћеника није био човек чијој би се речи поклањала пажња на племенским скуповима – ниједан од њих није био носилац неке племенске титуле. Највећим делом били су то људи које су сви називали *ефулефу*, или безвредним испразним особама. У племенском језику, слика и прилика *ефулефуа* био је човек који је продао своју мачету, па у битке одлази само с њеним корицама. Свештеница Агбале Чиело назвала је преобраћенике изметом, а нову веру бесним псом који је дошао да поједе тај измет.“ (Ачебе 2008: 123)

Један од преобраћеника у нову веру био је и Оконквов син Нвоје. У првом делу романа главни јунак, Оконкво, приказан је како ужива велики углед у очима осталих припадника племена као један од најбогатијих, највреднијих и најмудријих људи. Међутим његова самодовољност, понос и сујета, као и схватање да је довољно да се човек ослони само на себе, да му није потребна помоћ али ни савет старијих па чак ни помоћ богова, одвешће га на криви пут, у једном моменту оглушиће се о завет и опомену старијег припадника племена и због тога ће касније искусити тешку казну изгнанства од седам година, губитка угледа и достојанства. Учинио је неопростив преступ, сличан хибрису какав чине јунаци појединих античких трагедија, судбина је морала да га нагна да то и схвати. У изгнанству сања једино о повратку. Када се то коначно и догоди, доживеће поражавајуће разочарење. У племену из којег је протеран ништа више није исто, бели човек је донео нова правила. Један од угледних старца говорио је о племену Абама које су колонизатори већ збрисали с лица земље, али и о

отуђењу које се дешава међу младим генерацијама, које се више не држе скупа, већ се све више затварају у себе и сматрају да су паметније од својих предака, у чему он види почетак пропасти:

„Била су то добра времена. Људи су имали много пријатеља и у удаљеним племенима. Вашој генерацији је то потпуно страно. Седите у кућама и страхујете и од првих суседа. Данас су вам чак и мајке потпуни странци.“ (Ачебе 117, 118)

Овај опис у потпуности осликава стање страховите отуђености у којем се налазе модерне генерације данашњице и парадоксе новог доба у којем су „чак и мајке потпуни странци“, где и поред све већег броја технолошких средстава комуникације, аутентичне комуникације има све мање. Западна патријархална култура доминације је најпре на европском тлу извршила прелаз са матрифокалног друштвеног уређења на патријархални модел, а затим је сопствену културну парадигму настојала да наметне остатку света. Ерих Фром је, у својим књигама *Заборањени језик* (1951) и *Љубав, сексуалност и матријархат* (*On Love, Sexuality and Matriarchy*, 1994)³⁵, писао управо о том радикалном историјском резу, о напуштању света мајки, као света који је неговао супротна али и супериорна начела у односу на победничка патријархална. Матрифокална друштва неговала су модел сарадње, једнакости, солидарности, љубави и мира, постојала је свест да су сви деца мајке, и истовремено деца земље. У тако устројеном друштву човек није познавао отуђење од природе, од других, од самога себе, нити дисоцијацију осећања. У таквој концепцији осећао је повезаност са читавим универзумом, све му је било род и за све је био одговоран. С друге стране, патријархална културна парадигма, која је дошла накнадно, прекида суштинску везу са мајком, са креативним принципом, и као врховна начела доноси насиље, послушност, диктатуру и хијерархијски поредак у друштву. (Фром 2003: 167)³⁶ На афричку традицију мајчинског ума подсећа и зулу шаман Кредо Мутва, чији је интервју могуће погледати на сајту организације *Програм глобалног заједништва* (*Global Oneness Project*). Мутва наглашава да патријархални друштвени модел, који преовлађује у већини земаља света, намеће рационални, ратнички ум који у први план истиче

³⁵ Збирка Фромових есеја писаних од 1933- 1970. године.

³⁶ О прелазу са матријархата на патријархат писали су и Вонгар и Ле Клезиво, чиме ћемо се опширније бавити у трећем поглављу рада, посебно у оквиру поднаслови *О женском принципу у романима Валг и Пустуња* и *Антрополошки контекст романа Валг и Пустуња*.

такмичење, индивидуалност и моћ појединачног ангажовања насупрот удруженом напору више појединаца. Зулу шаман позива људе да пробуде у себи мајчински, интуитивни ум, који свет доживљава као јединствену целину у којој је сваки фрагмент подједнако важан, где се уместо рата и деструкције подстиче креативни, мајчински однос према свету.³⁷

О традицији солидарности и заједништва као супериорној у односу на доминантни западни патријархални модел сукобљавања и ривалитета, и данас сведоче поједина племена у Африци. На фестивалу мира у Флорианополису, у јужном Бразилу, аргентинска новинарка и филозофкиња Лиа Дискин, испричала је дирљиву причу коју је назвала *Убунту*, према појму и концепту који на Зулу и Коса језицима означава: „Ја сам то што јесам, због тога што смо сви заједно то што јесмо“. Наиме, антрополози су проучавајући навике и обичаје једног од племена народа Коса из јужне Африке са децом из племена извели експеримент предложивши им следећу игру – покрај дрвета су положили корпу пуну воћа и слаткиша и деци рекли да ће онај ко први дотрчи добити све што се у корпи налази. Када су дали знак, деца су се међусобно погледала, ухватила за руке, дотрчала до корпе и поделила оно што се у њој налазило. На питање зашто су трчали заједно, кад је најбржи могао дотрчати сам и узети све за себе, једна девојчица је одговорила: „Како ће један од нас бити срећан, ако су сви други несрећни?“. Антрополози су остали запрепашћени, месецима су проучавали племе, да би тек сада схватили суштину њиховог погледа на свет изражену кроз убунту филозофију заједништва и солидарности.³⁸

³⁷Доступно на: <http://www.globalonenessproject.org/library/interviews/message-world>, приступљено 25. 05. 2014.

³⁸ О афричкој убунту традицији често су говорили и Нелсон Мандела и Дезмонд Туту, као припадници народа Коса. Доступно на: <http://www.harisingh.com/UbuntuAge.htm>, приступљено 25. 05. 2014.



Фотографија је преузета са интернет странице *Ubuntu Age*³⁹

У Ачебеовом роману *Свет који нестаје* приказане су устаљене стратегије које западни колонизатори користе како би се инфилтрирали у заједницу, посејали раздор и пустили у погон машину уништења. Мисионари управо настоје да покидају везе које народ држе на окупу, да осујете њихово заједништво и солидарност, упућеност једних на друге, али и њихову везу са мајком природом изражену кроз култ посвећен Мајци Земљи. Све је то део праксе колонизације ума која за циљ има усађивање комплекса ниже вредности покороном народу, указивање да је њихова вишевековна традиција штетна и назадна, а да мисионари доносе нове прогресивне вредности. Смишљено наметање комплекса инфериорности, о којем су писали Сезер и Фанон, Ачебе је ефектно представио у краткој причи *Путања покојника*. Мајкл Оби, колонијални надзорник школе коју похађају племенска деца, једном од свештеника, старијем вођи племена објашњава зашто је древну стазу предака која пролази кроз школско двориште оградио бодљикавом жицом и забранио пролаз. Крајњи надзорников циљ јесте да генерације племенске деце искорени, отуђи од баштине и „модерним методама (Ачебе 1989: 128)“ прилагоди западном систему.

³⁹ Доступно на: <http://www.harisingh.com/UbuntuAge.htm>, приступљено 25. 05. 2014.

„Чуј сине мој”, рече свештеник ударајући својим штапом, ‘та стаза је била ту пре него што си се ти родио и пре него што се твој отац родио. Читав живот овог села зависи од ње. Наши покојни рођаци одлазе њом и наши преци нас посећују њом. Али, што је најважније, то је стаза деце која долазе да би била рођена...’

Г. Оби је слушао са задовољним осмехом на лицу.

‘Читава сврха наше школе’, рече најзад, ‘јесте да искоренимо управо таква веровања. Мртвацама није потребна стаза. Читава идеја је управо фантастична. Наша дужност је да учимо вашу децу да се смеју таквим идејама.’“ (130)

Јунак романа *Свет који нестаје*, Оконкво, у потпуности је свестан опасности и промена које доноси бели човек. Колонизатори су једноставно ушетали у њихову заједницу и употребили најефикаснија оружја, окренули су их је једне против других и донели новац:

„Проблем су наши људи који су прихватили њихове обичаје и који су добили власт [...] И како бисмо могли да се боримо против сопствене браће која су се окренула против нас? Бели човек је веома мудар. Дошао је тихо и мирољубиво и донео своју религију, а нас су забављале његове будалаштине, тако да смо му дозволили да остане. Сада је придобио нашу браћу, па наше племе више не може да дејствује јединствено. Бели човек је пресекао све оно што нас је повезивало и ми смо се распали.” (149)

Раздор је достигао врхунац када су мисионари и пробраћеници ометали церемонију у част Богиње земље. Преобраћеник је убио духа једног од предака желећи да обезвреди њихов значај за читаво племе. Успео је да узнемири све Умуофије чије су вође први пут решиле да пруже одлучан отпор. Након инцидента обласни судија (који у слободно време пишу студију *Пацификација примитивних племена из доњег тока Нигера*) позвао је шесторицу вођа племена, међу њима и Оконквоа, на разговор. Међутим то је био само изговор да их затвори и на тај начин угуши могућу побуну. Уз све насиље и превару још је инсистирао на томе да је бели човек задужен да им донесе правду како би били срећни. Као да је осећање среће и правде нешто својствено једино белцима. На крају је одлучено да село мора да плати за своје вође, сакупили су новац и платили кауцију. Када су на слободи вође окупиле народ и покушале да се организују, судија је послао гласнике да растуре скуп. За Оконквоа је то била последња кап, једног од њих убио је својом мачетом и очекивао је да и остали поступе тако. Међутим, били

су сувише преплашени, осећање немоћи их је преплавило и пустили су гласнике да побегну. То је био окидач, није му преостало ништа друго до да себи одузме живот. Дигао је руку на себе иако је, према племенским веровањима, самоубиство представљало злочин против Божиње земље. Није могао да гледа како се све у шта је веровао и за шта је живео распада. Једини излаз видео је у смрти.

Када говоримо о Ачебеу и његовим критичким ставовима, неопходно је скренути пажњу на неправду коју је нигеријски писац нанео Џозефу Конраду оптуживши га за расизам у свом једностраном тумачењу романа *Срце таме* у тексту „Слика Африке“. Текст је изазвао бурну полемику, будући да се многи нису сложили са његовом осудом Конрадовог романа који Ачебе одбацује као продукт колонијалне свести која се није ослободила расистичких предрасуда. Овакву оптужбу истичемо и стога што су сличне примедбе, да као белац није у стању да на веран начин представи културу Аборигина, упућиване и Б. Вонгару.⁴⁰ Такве оптужбе су потпуно неосноване будући креиране по истој неодрживој логици према којој су Шекспира оптуживали за мизогинију само зато што је верно приказао однос према женама кроз историју Запада. Шекспир тај подређени однос ни у ком случају није подржавао, већ га је само га својим приказом учинио видним и проблематизовао га како би његова ревизија и промена могла постати реална. Ачебе не увиђа да таквим ставовима и сам запада у кобну поделу коју критикује код западњака, поделу на „нас“ и на „оне друге“ који нас никако не могу разумети. Из свега што је изрекао произлази да белци једноставно нису способни да доживе другог изван пројектованих стереотипа, да нису способни да Африку доживе и представе на прави начин, осим као опозит идеалној Европи. То је погубно схватање које на концу рађа идеју да су неразумевање, мржња, страх и непријатељство у темељу наших међусобних односа, а да између света западњака и незападњака стоји непремостив зид нетрпељивости.

Зоран Пауновић, у тексту „Тмина и светлост Срца таме“, истиче неоснованост Ачебеових оптужби на следећи начин:

„Карактеристична заједничка одлика свих расистичко-сексистичко-империјалистичких и осталих оптужби упућених Џозефу Конраду јесте та да заборављају да између писца и

⁴⁰ Занимљиво је да су поједини критичари оспоравали веродостојност Ачебеовог писања уз неосновану примедбу да „Ачебеова генерација не познаје традиционални начин живот који настоји да прикаже“, сматрајући да је за књижевника тешко да прескочи два века и пише о обичајима којима није био сведок. (в. Датон 1985: 120)

на тренутке збуњујуће или проблематичне етике коју прича заступа – стоје два приповедача. Приповедач – изгледа да то никад није сувишно поновити – није писац, ма колико приповедачи попут Чарлса Марлоа мамили на поистовећење. Наведени преглед значајних и типичних критичких приступа *Срцу таме* прилично јасно наговештава да мноштво недоумица у погледу ставова, идеологије, и свеукупног смисла романа *Срце таме* проистиче пре свега из погрешно одабране, или непотребно ограничене полазишне тачке у тумачењу овог дела. Не само да се оно што бисмо могли назвати „идеологијом” *Срца таме* олако и сасвим непотребно проглашава за Конрадову идеологију, већ се та идеологија најчешће посматра као нешто што у делу постоји *per se*, готово сасвим независно од тога како је испричана прича о Марлоу и Керцу. Идеологија *Срца таме*, међутим, у нераскидивој је спрези с наративном стратегијом примењеном у делу, и само кроз посматрање те симбиозе може се назрети смисао романа – како онај који се тиче политике и идеологије, тако и онај, у последње време пречесто занемарен, ванвремени и општељудски аспект *Срца таме*.“ (Пауновић 2009)

Едвард Саид (2002: 75) сматра да је Конрада, искуство пољског егзиланта који се никада није у потпуности уклопио у енглеску културну парадигму, опремило потребном иронијском дистанцом која му је омогућила да *Срце таме* конструише као приповест која открива сву пустош и ужас европске мисије:

„Конрад нас наводи да сагледамо како Керцова пљачкашка авантура, Марлоуов пут низ реку пут уз реку и сама приповест, имају исту тему: да Европљани империјално господаре и спроводе своју империјалну вољу свуд по Африци (и око ње).“ (72)

Лена Петровић (2010: 49) истиче да је почетком двадесетог века просечном Енглезу било лако да затвори очи и настави да верује у високопарну реторику која је скривала праве мотиве колонијалних запоседања Африке, требало је бити Конрад па се запутити у Конго и разоткрити да се иза најгнуснијих, незамисливих злочина (глава набијених на кочеве, одсечених дечијих руку и ушију ...) не крију грозоморни обичаји урођеника, већ похлепа белих цивилизатора. О томе да је Конрад у свом роману несумњиво разоткрио и осудио европске колонијалне злочине сведочи и Свен Линдквист, у већ помињаној студији *‘Истребити све дивљаке’*: одисеја једног човека у *срце таме* и *почеци европског геноцида*, истичући Конрадову преписку и пријатељство са шкотским писцем и активистом Р. Б. Канинганом Грејемом чији су му критички

текстови о европском колонијализму пружили инспирацију за писање *Срца таме*. У тексту *Проклете црње* (*Bloody Niggers*, 1897), дневнику-путопису *Магреб-ел-Акса* (*Magreb-el-Aksa*, 1898) и причи *Хигинсонов сан* (*Higinson's Dream*, 1900), Грејем се с ироничним подсмехом обрушава на европску цивилизаторску мисију почев од Грка и Римљана, који су први пропагирани идеју о једној, супериорној раси која има богом дани задатак да влада над остатком света. Ту улогу је касније преузела на себе западна Европа, пре свега, Енглеска сматрајући да су сви остали народи, Африканци, Аустралијанци, Американци, чак и поједини народи Европе, Финци или Баскијци, без обзира на боју коже и појединачне особености, суштински само инфериорне „проклете црње“ које треба истребити како би се неометано наставио „прогрес“ енглеске расе.

Након што је 1897. године прочитао Конрадову приповетку *Предстража напредка*, у којој је писац уобличио сопствено искуство колонијализма на делу из белгијског Конга, Грејем, у беспощедној критици империјализма и омраженог европског лицемерства, препознаје Конрада као истомишљеника, тада започиње њихова преписка и пријатељство. У писмима упућеним Грејему, Конрад отворено и без задршке открива своје ставове о европској експанзији и колонијализму, тако да Ачебеове оптужбе Конрада за наводни расизам у потпуности бивају одбачене. Свен Линдквист наводи како писац *Срца таме*, у писму из 1898. године, резигнирано говори о европским империјалистима, које Грејемова критика оставља равнодушним, стога што су то људи, сматра Конрад, које је немогуће преобратити и осујетити у њиховим злочиначким намерама, неспособни за правду и саосећање, вођени искључиво профитом, задовољењем егоистичних потреба и искоришћавањем других. Након што је прочитао Грејемову причу *Хигинсонов сан*, о Шпанцима који су збрисали са лица земље берберско племе Гуанчоса, својим пушкама и Библијом, вођени ‘милосрдном’ мисијом истребљења свих оних, такозваних инфериорних, које су желели да спасу од варварства. Линдквист наводи како је прочитавши причу, Конрад преживљавао страховиту патњу која га је чак довела на ивицу самоубиства. Сламала га је немоћ да се супротстави надирућем западном мрачњаштву које под маском прогреса свуда око себе сеје смрт и уништење. Хигинсон из Грејемове приче, као и Керц из Конрадовог *Срца таме*, представљају ону Европу која свој наводни прогрес заснива на геноциду. (в. Линдквист 1996: 81-88) „Сва Европа“, каже се у *Срцу таме*, „учествовала је у стварању Курта (Конрад 2004: 108)“, као симбола грозоморне расистичке напасти која је у стању

да најстрашнија варварства правда доношењем цивилизације такозваним дивљацима. Такву Европу, Конрад је осудио, и без икакве сумње, супротно Ачебеовим ставовима о њему као расистичком писцу, ставио на стуб срама у својим делима.

У роману *Свет који нестаје*, Ачебе је приказао деструктивне механизме којима се колонизатори служе још на самим почецима освајања Африке. Указао је на њихово погубно деловање усмерено према староседелачком становништву, његовом начину живота и култури. Сличне описе налазимо и у стваралаштву Вонгара и Ле Клезиоа у којима препознајемо критику империјализма као и преиспитивање доминантног геополитичког дискурса Запада. Иако су пореклом бели Европљани, то их није спутало да у својим делима јасно укажу на многобројна недела колонијалног система али и да покажу истинско саосећање према потлаченим припадницима других култура. Сличност Вонгарових и Ле Клезиоових приказа са Ачебеовим представљањем деловања колонизације је очигледна, што ће у наредним поглављима бити и темељно образложено, а што оспорава Ачебеову тезу да Конрад као белац није био у стању да друге види и представи на истинит начин.

2.4. Ноктурно једне носталгије⁴¹: Африка у сећању Ж. М. Г. ле Клезиоа у делима *Онича* и *Африканац*

*Ја говорим и Африку враћам њој самој.
Еме Сезер, Једно годишње доба у Конгу*

*Африка гори као тајна, као грозница.
Ж. М. Г. ле Клезио, Африканац*

Ле Клезио се Африци враћао у многим својим делима. У роману *Онича* из 1991. године, Ле Клезио приповеда о дечаку Фентану и његовом путовању са мајком у Африку како би се тамо придружили оцу, који је у граду Онича радио као колонијални службеник. Након што је своје сећање на детињство проведено у Африци уобличио у оквиру фикционалног жанра романа, аутор се одлучио на писање аутобиографске приповести *Африканац* објављене 2004. године, у којој је директно проговорио о

⁴¹ Наслов Сезерове песме из збирке *Окови*.

сопственом искуству Африке и колонијализму на том простору. У роману *Онича* записао је: „Била једном једна земља у коју се стизало после дугог пута, земља у коју се стизало када би се све заборавило, када се више не би знало ни ко сте... (2009б)“. Овим речима, налик на почетак бајке, почиње Фентанов сан о Африци. Ле Клезио, у *Африканицу*, покушава да супротно изреченом у горе цитираном одломку, одгонетне ко је он сам настојећи да склопи мозаик свог сећања на детињство у Африци:

„Оно што сам, исто тако, стекао на броду који ме је водио ка једном другом свету, било је сећање. Афричка садашњост је уклањала све оно што јој је претходило. Рат, скученост у нашем стану у Ници [...], оскудица у храни, или бекство у планину где је моја мајка морала да се сакрије, због масовних хапшења Гестапоа – све се то брисало, нестајало и постајало нестварно. Од тада за мене постоји пре и после Африке.“ (Ле Клезио 2005: 14)

У присећању на почетак својих путовања, Ле Клезио истиче како је заправо имао праву срећу што његов отац није био класични колонијални службеник, попут већине Енглеза који су радили у колонији, и углавном водили административне послове као војна лица, судије или начелници. Његов отац је, за разлику од њих, радио у Камеруну, а онда и у Нигерији, као једини лекар задужен за огромну територију од преко хиљаду људи. Ле Клезио и његов брат били су једина бела деца у читавој околини. Може се рећи да је захваљујући томе заправо искусио Африку у њеном правом светлу, неоптерећен предрасудама колонијалног друштва. Ле Клезио примећује да док чита „колонијалне“ романи из тог периода ништа не препознаје, нити разуме ишта од онога што описују. Чињеница да је из Европе дошао у колонијалну Африку као дечак, помогла му је да на свет Африке гледа изван идеолошких предрасуда које су империјални службеници и чиновници интернализовали, што говори у прилог томе да је могуће бити бео, а не посматрати друге кроз призму колонијалних предрасуда. Ле Клезио наводи случај Вилијама Бојда, који је провео детињство у западном делу британских колонија Африке:

„Не разумем ништа од онога што описује, притисак колонијалног друштва, смешну страну живота белаца у *изгнанству* на обали, ситничарење, на које су деца посебно осетљива, презир према домороцима које не познају, сем малог броја оних који су радили као послуга и који су морали да се покоравају свим ћудима деце својих

господара, а нарочито не схватам ту врсту друштава, у којем су деца исте крви истовремено сједињена и раздвојена, у којем назиру иронични одраз својих мана и претеривања, и које рађа на неки начин школу расне свести која им замењује школу људске савести.“ (18)

Велики део *Африканца*, аутор је посветио сећању на оца, на његов авантуристички, непокорни дух, који је и сам наследио. Помињу се неке од епизода из очевог бурног живота, одлазак са Маурицијуса, студије медицине, решеност да прекине све везе с европским друштвом и побегне од „осредњости енглеског друштва (34)“, као и одлазак на потпуно другу страну света у Гвајану, а затим, након тога, и у Африку.⁴² Аутор наводи како је отац напустио Европу стога што није могао да поднесе бесмислене и лицемерне конвенције енглеског друштва. Пошто је завршио медицину, Ле Клезиоов отац је добио посао на одељену за тропске болести у болници у Саутемптону. Тамо је од ауторитативног шефа клинике, три дана пре него што је требало да почне са радом, добио прекорну поруку у којој је стајала примедба да још увек није добио његову посетницу. Ле Клезио наводи како је отац, узнемирен формализмом и надобудношћу управника, направио посетнице, али на њима је стајало само име и презиме, без адресе и звања. Тиме је желео да нагласи да човек није само оно што му пише у визит карти, али и да осуди друштво које се држи крутих правила посматрајући човека кроз титулу коју носи. Само неколико дана касније, затраживши цивилну службу у Министарству колонија, одлази у Џорџтаун у Гвајани где ће радити као теренски лекар. Касније, прелази у Африку и тамо ће остати више од двадесет година, када се вратио у Европу „изгледало је као да никада није напустио Африку (47)“. Ле Клезио га тако и описује:

„Вероватно му је било тешко да носи европску одећу сваког јутра када би одлазио на пијацу. Чим би се вратио кући, облачио је широку плаву кошуљу која је подсећала на тунике из Камеруна и коју није скидао све док не би дошло време за спавање. Тако сам га виђао пред крај његовог живота. Није више био ни авануриста ни непоколебљиви војни лекар. Постао је отуђени странац, прогнан из живота и одвојен од посла који је страсно волео; једном речи – бродоломник.“ (48)

⁴² Ле Клезио ће касније кренути његовим стопама, провешће једно време живећи у племену Ембера, у Панами.

У роману *Онича*, дечака Фентана затичемо на путу за Африку, на броду *Сурабаја*, где као и Ле Клезио, започиње писање своје прве књиге – *Једно дуго путовање*. Роман прати судбину једне породице у време енглеске колонијалне владавине у Нигерији. Аутор успева да ослика контраст између некадашње, митске Африке, „земље где је стварност личила на легенде (17)“, и савременог тренутка урушавања и пропасти једне од најстаријих цивилизација. Наговештај митске Африке дат је кроз легенду о граду Мерое и црној краљици, потомкињи Фараона, последњој представници Озириса, о томе како су услед упада краља Езана из Аксума и његове војске, сви становници града били приморани да са својом краљицом крену „у потрагу за новим светом (Ле Клезио 2009б: 81)“. Џефри, Фентанов отац постепено постаје потпуно опчињен причом о митском граду, који постаје нека врста бекства од сурове свакодневице колонијалног друштва. Носталгија за изгубљеним светом и некадашњим временом, као и потрага за последњим местом Озирисовог култа, Аро Чукуом, потпуно га одвлачи у имагинарно. Мапа, закачена на зиду Џефријеве канцеларије (представљала је Нил и Нигер, на којој је црвеном оловком уцртан пут којим се кретала краљица Мерое са својим народом ка обећаној земљи) још један је од симбола Џефријевог бекства у фантазмагорију, изван суморних канцеларија Јунајтед Африке. Јунак до краја остаје изгубљен у истом сну који снева и сама црна краљица, њен сан месмерично се прелива у његов:

„Тада је једне ноћи црна краљица сањала сан. У сну је видела другу земљу, друго краљевство, тако далеко да нити један човек неће моћи за живота да стигне тамо и само ће његова деца моћи да га виде. Краљевство иза пустиње и планина, краљевство близу корења света, тамо где сунце завршава свој пут, на месту где се отвара пролаз кроз поноре све до земље Туат, испод људског царства.“ (99)

„Џефри је ноћ провео отворених очију. Види светлост свог сна. У тој светлости се река указала народу Мерое, далеко усред саване, као змај од метала. [...] Река споро силази, у Џефријевом телу, током сна. Народ Мерое прелази у њега, он осећа погледе окренуте ка обалама у тами дрвећа.“ (129, 133)

Сви ликови замишљају некакву другачију Африку; њихове визије су различите. Фентанова мајка, Мау, машта о слободи у афричкој дивљини, о новом животу, „о

непознатом свету где ништа неће личити на оно што је већ проживела (48)“, међутим, атмосфера коју затиче у Оничу потпуно је супротна том сну. Као и Фентанове, и њене илузије, распршују се по доласку у земљу о којој је маштала на палуби *Сурабаје*:

„Мау је сањала о Африци, о излетима на коњима у честаре, урлицима звери у предвечерје, густим шумама пуним блиставог и отровног цвећа, стаза које воде у непознато. Није мислила да ће бити овако, дуги и једнолични дани, ишчекивање под верандом и град с крововима од лима који кува од врућине. Није помишљала да је Џефри Ален само службеник трговачких компанија Западне Африке и да време проводи углавном у попису сандука који стижу из Енглеске, сандука сапуна, тоалет папира, конзерви усолјене говедине и оштрог брашна. Звери нису постојале, осим у ловачким причама официра, а шума је већ одавно нестала, уступивши место пољима јама и плантажама уљаних палми.“ (55)

За њу је посебно иритантно понашање колонијалних господара, ситних буржуја, који су заузели разноразне положаје у Оничу. Посебно начелник округа, енглески официр, Симпсон са својим недељним коктел-састанцима, где су се мушкарци шепурили у својим колонијалним униформама, а жене разговарале о проблемима са послугом. Због њега, који је „колонијално друштво видео као строгу конструкцију у којој свако мора да игра своју улогу (114)“, Џефри и Мау ће морати да напусте Оничу, с обзиром на то да је њихово понашање умногоме одударало од понашања осталих послушних колонијалних службеника. Мау га је нарочито узнемиравала својим критичким ставом и симпатијама према локалном становништву. Контраст између „уштогљених освајача у оперетским униформама (30)“ и њихових робова уочава још Фентан на броду, где сусреће јасну поделу друштва, на оне који су достојни палубе прве класе и оне невидљиве, црнце, који излазе само у сумрак. Упечатљив је опис колонијалне животиње која прибавља снагу и храни се тако што упија енергију свих осталих, које не сматра себи равним бићима. По среди је онеобичавање, приповедач усваја перспективу дечака, који тако нешто види први пут у свом животу и осећа ужасну срамоту:

„Закачени за палубу и костур, као на телу циновске животиње, црнци су ударили правилним ударцима, својим малим шиљатим чекићима. Звук је одјекивао, испуњавао цео брод, појачавајући се на мору и небу и изгледало је као да продире на траку земље

на обзорју, као нека тешка и тврда музика која испуњава срце, и која се не може заборавити. [...] Објаснила је да црнци раде на скидању рђе са брода да би платили своје путовање и путовање породице до следеће луке. Ударци су одјекивали у хаотичном и неразумљивом ритму, као да су они ти који *Сурабају* терају морем.“ (26)

Док са друге стране:

„На палуби за шетњу прве класе, енглески официри, колонијални војници обучени у светлу одећу, даме с велом на шеширима гледали су расејано ту гомилу која се тиска на утоварној палуби, њихову шарену одећу која је лепршала на сунцу. [...] Енглески официри тискали су се око стола, јели салату, ђаконије, испијали чаше шампањца. Ознојене жене су се хладиле лепезама. Мотор вентилатора је производио свој авионски звук, а грамофон свирао цез-мелодију из Њу Орлианса. [...] Други Енглези су пристигли. Забављали су се опонашајући гласове црнаца, причајући вице на пицину. [...] Тада је на товарној палуби осветљеној блеском лампиона Фентан открио црнце који су се сместили за путовање. Док су белци славили у салону прве класе, они су се укрцали, тихи, мушкарци, жене и деца, носећи своје завежљаје на глави, један по један преко даске која је служила као мост. Под оком надзорника заузели су своје место на палуби, међу зарђалим контејнерима, уз решетку ограде, и поласка у тишини чекали тренутак. Можда би неко дете заплакало или старац мршаваг лица и тела покривеног ритама отпевао своју сетну песму, своју молитву. Али музика из салона надјачала је њихове гласове и можда су чули г. Симпсона како се спрда имитирајући њихов језик.“ (26, 39, 40)

Свепрожимајућа атмосфера колонијалног ужаса се наставља. Када већ увелико буду у Оничу, Мау ће имати прилику да се згрози и заувек напусти друштво Симпсона и његове свите. Једном приликом на чајанци, уприличеној за чланове Клуба, видела је необичну сцену. Наиме, док су с једне стране званице уживале у пријему, с друге стране је група црних радника, затвореника, везаних на дугачком ланцу, са букагијама на ногама, копала базен у дворишту за чланове Клуба, на очиглед гостију од којих нико на њих није обраћао пажњу, као да се ради о најобичнијим машинама:

„Мау је била на тераси и са чуђењем гледала оковане људе који су пролазили вртом, с лопатом на рамену, производећи правилан звук сваког пута када би букагије на њиховим ножним чланцима повукли ланац, лева, лева. Кроз рите је њихова црна кожа

блистала као метал. Неки су гледали према тераси, њихова лица била су притиснута умором и патњом.“ (56)

На Мауино гласно негодовање надзорник је склонио раднике изван видокруга, али само како наводно не би правили буку. Гледајући затворенике како копају базен за чланове клуба учинило јој се као да копају сопствену гробницу. И било је тако. Касније сазнајемо о њиховој побуни, како су заробили чувара и кренули на Симпсона и његове људе. Међутим, војска је убрзо пристигла и олако угушила устанак пуцајући на оковане људе. Читајући *Африканца* бива јасно да поменута епизода из *Ониче* указује на ситуацију коју је сам аутор доживео. Наиме, објашњавајући своју готово „инстинктивну одбојност према колонијалном систему (2005: 49)“, између осталог, Ле Клезио помиње и слику која га је годинама опседала и неизбрисиво се урезала у сећање: видео је заробљенике, црнце у ланцима, које надзиру наоружани полицајци на путу ка базену у Абакаликију, округу чији надзорник из обести, док људи около гладују, свој чопор пекинезера храни говеђим одресцима и колачима, а поји искључиво минералном водом.

Пошто је имао прилику да види све те неправде Фентан више не осећа ни најмању жељу за Европом, за белом цивилизацијом, „чинило му се да је овде рођен, поред ове реке, под овим небом [...] Понекад је Фентан помишљао да је то стварно његова породица, да је његова кожа постала црна и глатка, као Бонијева (Ле Клезио 2009б: 148, 147)“ Фанон (в. 1977: 40-46) је говорио о комплексу инфериорности црног човека који се јавља као последица најразличитијих стратегија колонијалне дискриминације, а као крајњи циљ има да се колонизовани осећа безвредно, презрено и мање вредно од белаца. Отуда некада жеља црних да постану невидљиви и „избеле“ своју кожу. Овде је по среди супротна ситуација. Фентана обузима срамота и грижа савести сваки пут када угледа Бонија, знајући да је његов брат убијен у побуни робијаша код Симпсона, осећа ужасну срамоту стога што дели боју коже са колонијалним насилницима, отуда жеља да „поцрни“ и поистовети се са жртвом. Започињући *Африканца*, Ле Клезио пише о сопственој кризи идентитета до које је дошло због учињене срамоте афричком континенту, одбија да себе види као белца, припадника „супериорне“ расе:

„Дуго сам сањао о томе да је моја мајка црнкиња. Измислио сам за себе читаву причу и прошлост, да бих побегао од стварности по повратку из Африке, у ту земљу, у тај град у коме нисам познавао никога, где сам постао странац.“ (Ле Клеззио 2005: 7)

Такво своје осећање Ле Клеззио је пројектовао и на своје ликове. У роману *Онича* кроз причу о Цефрију, као колонијалном службенику, његовој жени Мау и сину Фентану, понудио је три начина исказивања одбојности према колонијалној идеологији Европе из које поменути ликови долазе, и три различита облика разрешења конфликта који се у њима јавља када схвате праву природу такозване цивилизацијске мисије у коју су послати. Мау је временом готово неприметно потпуно постајала део Африке, све више се отуђујући од европског света, све мање је осећала самоћу. На слављу у Омеруну, након што присуствује сцени црначког ритуалног плеса у афричкој ноћи, када уз тутњању бубњева и грмљавине осети свеопште јединство са природом и окупљеним људима, успева да пређе симболичан пут иницијације у нови живот и коначно изађе из „затворености колонијалних кућа, њихових ограда, где су се белци крили да не чују свет (Ле Клеззио 2009б: 151)“.

Исто се догодило и Цефрију, који такође пролази пут иницијације и постаје једно са том црвеном земљом. Иако је у Африку послат као службеник који представља колонијалну идеологију, Цефри успева да пробуди оно потиснуто, људско у себи, разреши дисоцијацију сензибилитета и оствари истинску везу са Африком. Заједно са Африканцем Окавом, који у једном моменту постаје његов духовни вођа, на путу ка Аро Чукуу, доживљава метаморфозу, потапајући се у језеро живота, осећа невероватну блискост са земљом и народом Мероа: „Хладна вода гаси опекотину у средишту његовог тела. Мисли на крштење, никада више неће бити исти човек.“ (157) Он коначно улази у средиште свог сна, достигавши циљ своје потраге, потраге за духовном обновом. Осећа снажну жељу да остане овде заједно са Фентаном и Мауи, да напише своју књигу о последњој египатској краљици, да као и она коначно пронађе место новог живота и на тај начин се одужи народу Мероа.

У својој потрази за изгубљеним светилиштем Аро Чукуа, Цефри ће се вратити у време када је Империја извршила инвазију на ове просторе; почетком двадесетог века, пуковник Монтанаро предводи експедицију, кроз савану, са преко хиљаду чланова: војника, лекара, географа, службеника, англиканских пастора – репрезентима моћи Империје, са само једним циљем: „уништити Аро Чуку, разрушити побуњенички град и

његове храмове, фетише, олтаре и жртвенике (142)“. Тако и бива, 28. новембра, 1902. године Аро Чуку пада у руке Енглеца, војници предвођени Монтанаром заузимају га готово без отпора. Палата краља Аро Чукуа, разорена је, освајачи пљачкају, односе ритуалне предмете и благо. Олтар пророчишта сада је окружен пушкама заривеним у земљу и украшен људским лобањама⁴³, освојили су га они који се уздају у моћ оружја. Преостали Аро ратници одведени су као ратни заробљеници, тела убијених бацају се у огромну раку. Ипак, Аро Чуку наставља да постоји у духу преосталог народа, који наново бива присиљен на лутање. Крај романа показује да се живот ипак волшебно наставља, кроз староседеоце Окава и Оју, – „Аро Чуку је истина и срце које никада није престало да бије“. (146)

Годинама касније, Фентан се сећа Ониче каква је била, сада је тамо грађански рат; куће су срушене, све се претворило у пустару, колоне избеглица иду на исток. Мисли на све оне који су остали тамо, где је све изнова разорено. Поражавајуће да док падају бомбе и деца свакодневно умиру од глади, Би-Би-Си и остали светски медији олако прелазе преко таквих вести које третирају као споредне:

„Смрт има звучно и језиво име, Квашиоркор. То је име које су јој дали лекари. Пре него што умру, коса деце промени боју, њихова сува кожа се ломи као пергамент. Због заузимања неколико извора нафте, врата света су се затворила над њима. [...] Чак и оно што сам заборавио, вратило се у тренутку уништавања, као след слика за које кажу да дављеници виде у тренутку кад тону.“ (196)

Ле Клеззио је оваквим завршетком романа указао на чињеницу да се насиље и прогони у Африци настављају и након добијања независности и званичног укидања колонијализма. Кроз различите облике неоколонијалних интервенција западне силе Африку и даље држе у подређеном положају. Управо то сазнање га је нагнало да размишљајући о историјским догађајима на прелазу из двадесетог у двадест први век, иако је већ у оквиру романа *Онича* (1991) критиковао европску колонијалну праксу, о истом проблему колонијализма и неоколонијализма проговори на директнији начин, у првом лицу, у оквиру аутобиографског есеја *Африканац* (2004).

⁴³ Исти језиви приказ лобања набијених на кочеве, које су припадале Африканцима над којима је Керц, као представник „цивилизоване“ Европе, иживљавао своје садистичке пориве, појављује се и у Конрадовом роману *Срце таме*. (в. Конрад 2004: 125)

У роману *Онича* нагласак је на причи о породици, која у склопу колонијалне службе долази из Европе у Африку, али која успева да се постепено ослободи притиска идеолошког наслеђа империјалне Европе. Роман тематизује промену која се догађа код свих чланова породице. Њихова способност увиђања праве природе колонизације улива наду, и показује да је могуће одупрети се колонијалном систему који намеће расистичке предрасуде, супротно Ачебевоим претпоставкама да белци нису у стању да доживе Африку на аутентичан начин, изван оквира постојећих предубеђења. *Онича* је повест о духовном исцељењу јунака који доживљавају просветљење, анагноризис у којем постају свесни подвале западне империјалне праксе која колонизацију представља као цивилизацију. На недопустиво изједначавање ова два појма указивао је и Конрад у роману *Срце таме*, наглашавајући како се затирање народа и искоришћавање земаља изван европског континента, у самој Европи лицемерно представља као цивилизаторска мисија која доноси напредак дивљим и варварским племенима. Управо супротно, како је Свен Линдквист забележио у својој књизи *Истребити све дивљаке*, прича о наводном западном прогресу лежи на прећутаном, вековима скриваном, геноциду. Цефри, Мау и Фентан, свако на свој начин, долазе до исцељујуће спознаје да је колонијализам заправо најстрашније варварство⁴⁴, а затим бирају да пређу на страну жртве и губитника радије него да стану уз такозване супериорне победнике, Европљане.

⁴⁴ Британски режисери Тери Џоунс и Алан Ереира, у документарном филму и књизи *Варвари: другачија историја Рима (Barbarians: An Alternative Roman History)* из 2006. године инсистирају на потреби за радикалним преиспитивањем читаве историје Запада, почев од грчко-римске колонизаторске традиције која се заснивала на идеји о једној надмоћној раси која све друге посматра као нижа бића. Џоунс и Ереира, проблематизују доминантну причу посматрајући повест многих западних империјалних подухвата из промењене перспективе, из угла такозваних инфериорних варвара. У филму се говори се о Келтима који су према ономе како су их Римљани представљали били ратоборни и неписмени, а Џоунс открива како је овај европски народ заправо неговао културу која је у многим сегментима превазилазила римску. Тако су и Готи за Римљане били оличење бруталности, међутим у филму је наглашено да су их Римљани у погледу учињених зверстава далеко превазилазили. На исти начин су и Грци Персијанце приказивали као гнусне варваре, а ипак персијске методе васпитања биле су далеко испред метода њихових западних суседа. Дечаке нису подучавали само борилачким вештинама, већ су их учили музици и поезији, нису их претварали у машине за убијање, већ су их подстицали да се остваре као целовите личности. (в. Џоунс, Ереира 2007: 7-13)



Река Ахоада (Нигерија)
Фотографија из Ле Клезиоове књиге *Африканац*⁴⁵

⁴⁵ Доступна на: <http://editora.cosacnaify.com.br/ObraSinopse/10165/O-africano.aspx>, приступљено 05. 04. 2014.

3. ДЕЛА Б. ВОНГАРА И Ж. М. Г. ЛЕ КЛЕЗИОА КАО ПРИМЕРИ КРИТИКЕ ОБРЕДА ПРЕЛАСКА И ТОПОСА ПОТРАГЕ СТАВЉЕНИХ У СЛУЖБУ КОЛОНИЈАЛНЕ ИДЕОЛОГИЈЕ

*Попут Кристофора он носи
у мнемоничком говору кô у мисионара
Ријеч дивљацима,
у облику земљаног суда за воду,
која нас пошкропивши мијења
у свете Петке који Му рецитију хвалоспјеве,
папагајски опонашајући господарев
стил и глас, правимо од његовог језика наш,
преобраћени људождери
учимо с њим јести тијело Христово.*

Дерек Волкот, Крусоев дневник

Својим приповестима, *Валг* и *Пустиня*, Б. Вонгар и Ж. М. Г. ле Клезио нуде модел романа који одудара од познатог колонијалног обрасца потраге и путовања у непознато. Поменути аутори супротстављају се наслеђу просветитељског рационализма Запада, заснованом на патријархално-колонијалној друштвеној парадигми која као свој једини циљ види стално потврђивање моћи кроз потчињавање и искоришћавање свега што јој се нађе на путу. Такав друштвени модел оштро су критиковали, између осталих, и филозофи Теодор Адорно и Макс Хоркхајмер. Романи *Валг* и *Пустиня* у себи чувају мотив потраге за идентитетом, нарушеним складом и духовним зацељењем, као и тежњу за уклапањем индивидуалног у архетипско наслеђе. У основи ових прича јесте путовање у циљу потраге за духовном обновом. Вонгар и Ле Клезио прате процес одрастања и индивидуације јунакиња, које настоје да одрже везу са својим првобитним бићем и самим тим непатворену везу са светом који их окружује, успевајући да се на тај начин отму отуђењу које намеће колонијална култура. О процесу индивидуације и архетипу иницијације говори се на основу истраживања Јоланде Јакоби, Ериха Фрома, Мирче Елијадеа, Мари-Луиз фон Франц и Џозефа Кембела. Изневеравање патријархално-колонијалног културног модела у романима *Валг* и *Пустиня*, огледа се у постављању женских ликова у средиште романа и оживљавању прича о првобитним матристичким друштвима, о којима се говори у посебном сегменту рада на основу

теорија Марије Гимбутас, Ериха Фрома, Роберта Грејвза, Ријан Ајслер и Тони Ливерсејд. Кроз приче о недаћама које су доживеле њихове јунакиње, аутори истовремено пишу и о прогону народа којима оне припадају. Западни колонизатори, у оба романа, настоје да укину номадски дух и специфичну повезаност народа са тлом, карактеристичну како за берберска племена из северне Африке, тако и за Аборицине Аустралије.

Према Едварду Саиду (2002: 84), централни топос колонијалне културе јесте топос потраге и путовања у непознато. Осим што говори о многим ауторима и текстовима европске књижевне традиције који поткрепљују његову тезу, Саид наводи писце као што су кенијски писац Нгуги ва Тионго и Суданац Тајиб Салих који у својој прози преузимају овај топос али само као средство за своје постколонијалне циљеве. Поменути писци су и сами прошли империјално искуство и у својим делима настојали дати глас потлаченима, урођеницима којима је право говора, право на сопствену верзију приче, у великим романима и повестима Европљана ускраћено.

„Између класичног деветнаестовековног империјализма и онога што је он подстакао у отпору домаћих култура, јављају се упорна супротстављања али и укрштања, позајмице и расправе. Многи од најзанимљивијих постколонијалних писаца воде порекло управо из тог међупростора, носе га као ожиљке понижавајућих рана, као подстицај на различите подухвате, као једну могућу прераду прошлости што стреми новој будућности, као искуство које се неодложно мора протумачити и изнова применити, где некада немушти урођеник говори и дела на земљи преузетој од империје. Све те аспекте видимо код Рушдија, Дерека Волкота, Еме Сезера, Чинве Ачебеа, Пабла Неруде и Брајана Фриела. Они данас истински читају велика колонијална дела која их нису само погрешно приказала, већ су претпоставила да они не умеју да читају, да не умеју да директно одговоре на оно што је о њима било писано, баш као што је европска етнографија претпоставила да урођеници нису способни да се укључе у научни дискурс о самима себи.“ (Ibid.)

Топос о којем пише Саид уткан је у саме темеље западне књижевне традиције. С тим у вези, неопходно је поменути Теодора Адорна и Макса Хоркхајмера (в. 1989, 55-70) који у студији *Дијалектика просветитељства* заступају неуобичајено тумачење Хомерове *Одисеје*. Посматрајући је, између осталог, као еп по форми близак

авантуристичком роману, Одисеја виде као јунака пустоловине, праслику грађанске индивидуе која свој узор има у константном самопотврђивању чији архаични модел управо представља фигура протагонисте осуђеног на луталаштво. Читав еп обележен је грађанско-просветитељским елементима, при чему је просветитељство схваћено у најширем смислу као „напредовање мисли“ које смера да „ослободи људе свих страхова“ и да их устоличи као владаре. Међутим, тако у целини „просветљена“ земља данас победоносно срља у катастрофу. Замисао просветитеља била је ослобађање света зачараности тако што ће разоткрити и одбацили митове и заменити машту науком. Хомер користи митове, народна предања, али тек када их „организује“, рационално уреди, међутим, самим тим долази у противречје с њима. Еп је тако творевина разума која разара мит. Поменути аутори тврде да Хомеров еп, као текст уграђен у основе европске цивилизације, сведочи, као ниједно друго дело, о очигледном укрштању просветитељства и мита. Авантуре главног јунака могу се тумачити као деловања рационалног принципа који према себи жели да одмери и уреди остатак света, у крајњој линији, можемо га посматрати као претечу каснијег типа колонијалног путника који је за себе приграбио позицију надмоћног субјекта жељног да доминира запоседнутим територијама.

Приповест о луталици сведочи о субјекту који на све начине покушава да заобиђе митске моћи. Хтонична божанства измештена су на маргине познатог, на заборављена острва као притајена опасност цивилизацији. У већ развијеном патријархалном моделу друштва само на рубовима можемо пратити остатке старије народне религије. У свакој новој пустоловини Одисеј се, као и јунаци каснијих романа, све више отуђује од природе управо одмеравајући се са њом. Поменути филозофи сматрају да већ код Хомера наилазимо на суштину целокупне цивилизацијске рационалности, човек напушта свест о себи као делу природе, одриче је се да би доминирао другима и спољашњом природом. Одисеј тако избегава све што се нађе на путу његове логике. Успева да угуши сваки наговештај афективног живота, на шта упућује и сусрет са Киклопом, сиренама, а касније и просцима. Мора да ућутка своје срце да би га како каже разум из пећине извео. У епизоди са просцима куди срце које лаје попут пса, што указује на осуду афеката као ниских, недостојних, готово нељудских, приписујући их једино животињама. Служећи се преваром, лукавошћу и рационалношћу „поморац Одисеј вара природна божанства као што цивилизирани

путник вара дивљаке нудећи им стаклене драугулије за слонову кост (60)“. Историју цивилизације, Адорно и Хоркхајмер, виде као историју одрицања. Тако је и јунак Хомеровог епа приморан да себе стално савладава „и тиме пропушта живот који спасава и којег се сјећа само као лутања. [...] Лукавац преживљава само по цијену властитог сна који извлачи тиме што и себе и снаге изван себе ослобађа чаролија. Никада не може имати све, мора знати чекати, имати стрпљења, мора се одрицати, не смије јести ни лотос нити говеда светог Хипериона, и када плови кроз мореуз мора урачунати губитак својих другова које Сцила граби с брода (66, 68)“. Епизода о сиренама сведочи о страху од свега што није рационално, од природе саме, али и од женског гласа у себи, Аниме као унутрашње песме женства коју он упорно потискује. Одисеј већ унапред зна да је реч о сили којој се не може супротставити, која га превазилази, те се стога одлучује на ново лукавство, привезаће га за јарбол, тако да може да чује замамну песму, али не може поћи сиренама. Он признаје „архаичну надмоћ песме (70)“ и снагу своје жудње, знајући то наређује да посада запуши уши воском, а да њега заробе. (в. 55-70)

Исти страх од ирационалног имао је на уму и Т. С. Елиот када је у *Љубавној песми Ц. Алфреда Пруфрока* протагонисту суочио са сиренама: „Чух гласове сирена, узајамно се звали. / Не мислим да ће певати мени. / Видео сам их како јашу таласе на пучини, / Чешљају седине вала кад ветар их разгрне, / Раздува прамове воде на беле и на црне. / У одајама мора били смо забављени / Крај девојака морских што венце траве носе, / Људски нас гласови буде, и ми давимо се.“ (Елиот 1998: 9) Растући таласи стоје као симбол утапања у несвесном, а визија сирена представља традиционалну слику аниме као унутрашњег лика, његове женске стране, са којом се сусреће у својој сомнабулној шетњи. (в. Арсенијевић 2009: 233-243) И Пруфрок, као и Одисеј, остаје глув на музику сирена, неспособан да у њој препозна поруке које му његово Јаство, као унутрашње средиште бића, шаље. Пруфрок, тако, може бити виђен као симбол свих оних осакаћених индивидуа модерног времена код којих Елиот уочава дисоцијацију сензибилитета, раздвајање мисли од осећања, рационалног од ирационалног, удаљавање духовног од физичког живота. (в. Арсенијевић 2012: 205-226) На потпуно супротну традицију суочавања са женским принципом наилазимо у архаичним, првобитним културама. Мирча Елијаде, у књизи *Шаманизам и архајске технике екстазе*, подсећа на предање са Кариба према којем је први шаман постао човек који је

чувши да из реке допире чудесна женска песма, одважно заронио у воду и из ње изашао тек пошто је напамет научио песму жена-духова, тек након што је задобио целовитост, и у себи креативно ујединио мушки и женски принцип. (Елијаде 1985: 93)

Адорно и Хоркхајмер сматрају да су почев од Одисејевог сретно-несретног сусрета са сиренама, све песме болесне, а да западна музика у целини пати од бесмисла песме у таквој цивилизацији, која ту исту оболелу песму упркос свему држи за емоционалну снагу читаве музичке уметности.⁴⁶ Усамљени јунак, Одисеј, стоји као архетип отуђеног homo oeconomicus-а савременог доба, те стога можемо рећи да је *Одисеја* већ робинзонада.⁴⁷ Као прототипски бродоломници обојица претварају своју слабост – усамљеника одвојеног од колектива – у друштвену снагу. Тако изоловани, одсечени од цивилизације упуштају се у трагање за материјалистичким интересима, успостављајући принципе капиталистичке економије. Немоћ спрам природе већ функционише као идеологија њихове друштвене надмоћи. Одисејева слабост спрам мора већ звучи као изговор за путника да се обогати на рачун урођеника. Буржоаска економија касније је овај принцип установила као концепт ризика – могућност пропасти тумачи се као морално правдање добити. Одисеј и Круссо дотичу се тоталитета, један га је премерио, други произвео, и једном и другом то успева само у потпуној изолацији од свих других живих бића која и ако се појављују то чине у отуђеним облицима, као непријатељи или помагачи, али увек као средства, доживљени као пуке ствари. (Адорно и Хоркхајмер 1989: 58-72) И један и други симболи су

⁴⁶ На поменути „оболелост“ цивилизације а онда и уметности у њој подсећа и Ниче у *Рођењу трагедије*, причом о Сократу који се није бавио поезијом и музиком све до пред смрт, када наједном почиње да га опседа један исти сан, у којем га његов унутрашњи демон опомиње да почне да се бави музиком. Иако је на крају послушао савет, као *теоријски човек*, окреће се Аполону (компонује химну посвећену њему) и изневерава Диониса и његов принцип. Понављајући ову причу из Платоновог *Федона*, Ниче жели да укаже на огрешење које је у корену западне цивилизације, која константно занемарује овај дионизијски животни принцип, гура у страну све што није у видокругу разума. (в. Ниче 2001: 133-139) Љиљана Богоева-Седлар (2003: 315-324) о овој теми пише у есеју „Речи и музика“ („Words and Music“).

⁴⁷ Битно је напоменути да је појам робинзонаде увео немачки писац Ј. Г. Шнабел у предговору романа *Острво Фелзенбург*, 1731. године имајући на уму Дефоов роман. Фигура Робинзона временом постаје својеврсни књижевни мит о модерном индивидуализму, који уметници потоњих векова слепо опонашају стварајући тако нови жанр „робинзонаде“, карактеристичне за читав XVIII I XIX век. Понављајући га наново се успоставља опозиција карактеристична за колонијализам – надмоћни бели господар / примитивни дивљак. Немачка је изнедрила чак преко седамдесет сличних романа. Међутим, у двадесетом веку, таласу бројних демитологизација није умакао ни овај мит. Јављају се анти-робинзонаде, као прва Жиродуова *Сузана и Пацифик* (1921), затим Турнијеов роман *Петко или Лимбови Пацифика* (1967), Куцијев *Фо* (1986) и *Острво дана пређашњег* (1995) Умберта Ека. (в. Радовић и др. 2011, 332-334). Када говоримо о поновним читањима и преиспитивањима мита о Одисеју и Робинзону потребно је поменути и карибског песника, нобеловца, Дерека Волкота и његове песме *Круссоов дневник* (в. Волкот 2010: 169-170), *Круссоово острво* (171-174) и драму *Одисеј* из 1993. године.

патријархално-колонијалног друштвеног модела који као свој једини циљ види стално потврђивање моћи кроз потчињавање и искоришћавање свега што му се нађе на путу.

О погрешним основама на којима лежи западна цивилизација, која је усавршила поменути патријархално-колонијални модел, пише и Роберт Грејвз у књизи *Бела богиња*, у којој између осталог критикује модерно друштво посматрајући га кроз призму мушких богова које је прихватила и устоличила као врховне:

„Мада је Запад још увек номинално хришћански, њиме данас практично влада безбожнички тријумвират: Плутон – бог богатства; Аполон – бог наука, и Меркур – бог лопова. Да ствар буде гора, они сви завиде један другоме, и стално се отворено свађају, при чему Меркур и Плутон називају један другог лоповима, док Аполон витла атомском бомбом као муњом; од када су његови филозофи XVII века најавили Доба Разума, он је запосео празни трон Зевса (привремено нерасположеног да врши власт) као регент овог сулудог Тројства.“ (Грејвз 2004: 468)

Ж. М. Гистав ле Клезио и Б. Вонгар, сопственим књижевним делима, али и животним примерима, супротстављају се како кривом току цивилизације, на који горе поменути аутори упозоравају, тако и устаљеном топосу колонијалне културе, доследно се одричући обрасца који Одисеј и Робинсон отеловљују. У великом броју својих дела користе топос потраге и путовања у непознато, али га при том радикално мењају. Иако пореклом Европљани успевају да се ослободе евроцентричних заблуда. Оба писца, и Вонгар и Ле Клезио, успевају да сагледају, кроз лична или искуства својих предака, последице колонијалних освајања на различитим континентима. Вонгар, говори о идентичним империјалним стратегијама на европском и аустралијском континенту, успевајући да препозна деловање исте идеологије, с једне стране кроз искуство Другог светског рата и немачке окупације Балкана, а касније и као сведок прогона и тортуре које су колонизатори вршили над аборицинским становништвом на простору Аустралије. Слично Вонгару, и Ле Клезио у својим делима сведочи о империјалним подухватима на различитим странама света, осуђујући најпре француску колонијалну прошлост на Маурицијусу одакле су његови преци, али и енглеску колонијалну прошлост у Африци. У Нигерији је једно време боравио са својом породицом будући да је отац био тамошњи лекар, на тај начин дошао је у директан додир са колонијалним окружењем, насиље и неправде таквог система представио је у већ помињаном роману

Онича из 1991. године, а затим је о свему томе проговорио и директније, у првом лицу, присећајући се детињства, у оквиру аутобиографског записа *Африканац* из 2004. година. Боравећи касније у Латинској Америци и Океанији, успео је да, слично Вонгару, истоветна искуства са различитих страна света повеже, али и да настави борбу за откривање праве истине о колонијалним злочинима.

Њихове јунаке на путовање нагони жудња за срастањем и упознавањем других и другачијих светова. Путовање је за њих увек потрага која као свој циљ има духовну обнову. И један и други аутор данас не осећају Европу као своје природно станиште, не проналазе у њој духовни мир. О томе говоре у интервјуима, али је то очито и у њиховим прозним остварењима. Стога је путовање и потрага за бољим местом и праведнијим светом чест мотив којем прибегавају. Осећање нелагоде и огорчења над савременом цивилизацијом такође је оно што их повезује. Њихове приче наликују изокренутим робинзонадама које драстично одударују од западног књижевног канона. Вонгар је, у аутобиографији *Дингово легло* из 1999. године, испричао причу о свом првом директном сусрету са културом староседелаца, која управо сведочи о изневеравању колонијалног књижевног канона о супериорном белцу и инфериорном урођенику. Божић од „наивног Европљанина (Вонгар 2011: 11)“ прелази дугачак пут и проналази себе у аборицинској заједници. Радикални преокрет и својеврсно просветљење доживео је када га је на путовању кроз пустињу Танами од сигурне смрти спасао Аборицин Џубуру. Џубуру му постепено открива тајне потпуно новог и другачијег света у којем човек осећа дубоку повезаност и истоветност са читавом природом и њеним створењима. Вонгар није могао а да се не запита како то да га је овај Аборицин спасао, иако је његова кожа исте боје као у оних који су му отели земљу, жену и пријатеље. Будући да му је Џубуру спасао живот, прихватио га као једног од својих саплеменика, а затим увео у аборицински свет и начин живота и опстанка, Вонгар се према њему односи као према свом духовном родитељу. Стога није чудно што ће управо Џубуру евоцирати у њему потиснуто сећање на родитеље из Србије. После чаробног, окрепљујућег сна у пустињи, Божић се пробудио за нови живот, оснажен и потпуно промењен. Умећа Џубуруа, да песмом усахлом дрвету удахне живот, подсетила су га на традиционална умећа његовог оца и мајке из Трешњевице, села у којем су генерације одгајане на усменој традицији.

„Те ноћи сам заспао слушајући речи песме, осећајући се као неко ко је управо научио магију којом може да озелени пустињу. Можда је то био само сан, али сам се обрео у удаљеној сеоској заједници где вас снови попут овога, преношени усменом традицијом припремају за живот. Они вас чине свесним да људи који су нараштајима живели у природи – и од природе – имају посебна умећа и осећања за своје окружење.“ (14)

Ле Клезео, о раскиду са западњачким, насилним и патријархалним моделима друштва проговара већ у *Књизи бекстава* објављеној 1969. године, кроз свог главног јунака, Хогана, који после дугог лутања преко четири континента најзад, слично самом аутору који је петнаест година живео у месту Виље де Браво у Мексику, смирење проналази у једном мексичком селу:

„Нисам више син грчко-римског света и одричем га се. Не могу више припадати његовој раси. Не знам више ништа о њему. Јуче је, без сумње, свет умро спокојно седећи у својој фотељи. Његове очи остале су суве попут каменчића. Прљави латински свет, желео је да од мене направи роба како би жигосан усијаним гвожђем убијао, како би силовао у његово име. Али ја сам врло незахвалан син који не осећа никакво поштовање према својем мртвом оцу. Твоји ратови су били узалудни, а закони лажни, немам више илузија што се тога тиче. Ја сам лош син који се смеје и пиша по гробу свог мртвог оца. Довиђења, збогом, немам више оца, не припадам више свету.

Цивилизација лишена тајни остала је без изненађења која би понудила. Ту је још једна ствар коју морам да научим – то је како да заборавим. Огромни неми предели, прерије, језера, пуне висоравни, комарцима преплављене лагуне! Дођите ми у помоћ! Ваше тишине су добродошле, зато што они убијају људе. Ја сам нигде. За собом сам оставио свој свет, а да још увек нисам нашао други. То је трагична авантура. Отпутовао сам али још увек нисам стигао. Све су теорије биле лажне. Све високопарне речи којима су ми пунили главу показале су се бесмисленим. Лако је то разумети – биле су то неме речи, безвучни папагаји. Сумњати значи веровати: заобишао сам сумњу. *Отупео* сам.“ (Ле Клезео 2008а: 277)

У интервјуу „Глад за слободом“, Ле Клезео (в. Валчић-Лазовић 2011: 236-238) открива како је згрожен западном цивилизацијом, под притиском индустријског света који ниподаштава све питоме видове живота, мир потражио изван Европе и четири године, од 1970.-1974., провео са Ембера и Ваунана Индијанцима у Средњој Америци у

области Ел Тапон дел Дарјан. Боравак у Панами, између две Америке, у потпуности га је изменио и инспирисао његов уметнички рад новим мотивима. Ле Клезио је слично Вонгару, постао други, чак су и његови снови постали другачији. У шумама Панама упознао је егалитарно, слободно друштво у којем нема властодржаца, будући да као ни код Аборицина Аустралије о којима Вонгар пише, не постоји приватна својина нема ни крађа нити криминала. Ле Клезио је живео у заједници у којој нема зидова, нити отуђења, јер су сви једни другима род, у којој нема закона, али се они поштују, нема историје али има митова, нема књижевности у западном смислу, али има уметности на сваком кораку. Од момента када је крочио у ово друштво, Ле Клезио се ослободио претеране рационалности, а што је најважније успео је да се зацели, и излечи од осећања мржње и гнушања. Занимљиво је да током боравка међу Индијанцима није могао да пише, готово годину дана није написао ни редак, писање у таквом магичном окружењу деловало му је испразно. Уместо тога окренуо се слушању других и њихових прича, фасцинирала га је путујућа приповедачица Елвира коју је слушао како испреда најразличитије митове. Поседовала је неку врсту шаманских моћи, традиционалне приче је богатила сопственим доживљајима, тако да је одавала утисак „поезије у покрету, античког позоришта, а у исто време и најсавременијег романа (Ле Клезио 2009: 741)“. Елвири је француски аутор посветио своју Нобелову беседу.

Тек по повратку из Даријена Ле Клезио се враћа књижевном стваралаштву, као знатно другачијем писању, оплемењеном новим темама и мотивима, свежом енергијом и ентузијазмом. Тада настају Ле Клезиоова дела инспирисана индијанском културом, најпре есеј *Xau (Haï)*, објављен 1971. године, а затим и роман *Путовање на другу обалу (Voyage de l'autre côté)* из 1975. године. Године 1976. Ле Клезио је објавио властити превод на француски древне мајанске збирке текстова *Ћилам Балам (Свештеник Јагуар)*, што је уједно и први превод овог дела на један од европских језика. Након прозно-есејистичких остварења која се баве културом америчких Индијанаца, аутор је 1988. године објавио историјско-антрополошку студију *Мексички сан или прекинута мисао амероиндијанске цивилизације*, која представља адаптацију његове докторске дисертације, одбрањене 1983. године на Универзитету у Перпињану, у Француској, која се бави критиком колонијалних подухвата конкистадора у XVI веку и откривањем и истицањем вредности амероиндијанске културе која је била на мети европских освајача. Надахнуће индијанским светом поменутих остварењима није исцрпљено,

1993. године излази Ле Клезиоова књига *Дијега и Фрида*, аутобиографија славног уметничког пара Фриде Кало и Дијега Ривере, који на прави начин у својим уметничким делима представљају древне традиције Мексика. Више од десет година касније, Ле Клезио осећа потребу да о Латинској Америци и даље приповеда, представљајући нам у роману *Уранија* из 2006. године неоколонијалну атмосферу савременог доба која као поновљени колонијални ураган изнова потреса ове просторе. Сва поменута остварења указују на чињеницу да је Ле Клезио уложио изузетан стваралачки напор, на различитим пољима, како би осветлио и на прави начин приказао амероиндијанску цивилизацију каква је некада била и каква је данас. Попут мајанског Свештеника Јагуара, „пророка који открива тајне ствари“⁴⁸, Ле Клезио проналази начине да укаже на вредности једног заборављеног света, и настоји да кроз његова дела остатак планете, на најбољи могући начин, сусретне и упозна културе првобитних народа Америке.

Као и Ле Клезио, Вонгар је од првог сусрета са аборицинском баштином решио да се посвети проучавању ове културе и разоткривању истине о страдању староседелаца које су колонизатори проузроковали. Прво дело које је написао по доласку у Аустралију била је драма *Јабланови (The Poplars)* из 1967. године, која се бави аборицинском децом коју су белци одузимали од родитеља и водили у интернате за преваспитавање у западном духу. Затим следи његова прва збирка прича која за тематику има Вијетнамски рат и страдање Вијетнамаца у налету америчког империјализма, *Грешници* из 1972. године. Четири године касније, 1977. године објављује на француском своју најпознатију збирку прича са аборицинском тематиком *Пут у Бралгу*, у часопису „Модерна времена“, који су уређивали Симон де Бовоар и Жан-Пол Сартр. Попут Ле Клезиоа и Вонгар је био приморан да се посвети и другим пољима проучавања и изражавања ван матичног подручја књижевности, увиђајући да аборицинска култура из године у годину постаје све угроженија, решио је да барем записом остави некакав траг и сачува истину, тако је 1969. године написао антрополошко-историјску студију *Од пећине до Јуркале*. Попут Ле Клезиоове студије *Мексички сан*, Вонгарова књига прати аустралијски сан, бавећи се аборицинском уметношћу, усменим стваралаштвом и сликарством на стенама. Касније је 1972.

⁴⁸ Према појединим тумачењима „Ћилам Балам“ се преводи као „Свештеник Јагуар“ – „пророк који открива тајне ствари“. Доступно на: <http://www.vestinet.rs/video-2/prorocanstva-chilam-balama>, 25. 05. 2013.

године, у сарадњи са аустралијским писцем Аланом Маршалом, објавио књигу *Аборицински митови*, у оквиру које је сакупио и сачувао од заборавља многобројне аборицинске митове. Књигу прати серија фотографија на којима су представљени староседеоци Аустралије док изводе поједине обреде у свом природном окружењу, али и уметнички, ритуални предмети и цртежи.

Ово није једина књига фотографија које је Вонгар забележио, годинама касније, 2007. године са тадашњом супругом Линдом Билчић објавиће збирку фотографија са пропратним текстом, *Тотем и руда*, која документује двоструку нуклеарну трагедију коју је овај народ претрпео, ископавање руде уранијума, али и нуклеарне пробе. Већ на први поглед ове фотографије указују на стравичну патњу тих људи и непојмљиву беду у коју су их они који су им преотели земљу сатерали. Занимљиво је напоменути да је и Ле Клеззио, слично Вонгару, написао пропратни есеј за књигу фотографија Џефа Винингама *У оку сунца: Мексичке светковине*, у оквиру које амерички фотограф бележи трагове некадашње богате амероиндијанске културе и њене савремене манифестације у оквиру мексичких фестивала. Ле Клеззио у есеју „Три индијанске светковине“ сведочи о светковинама Ембера којима је и сам присуствовао.

Као и Ле Клеззио, Вонгар је био приморан да се упусти и у преводилачке воде, тако је на енглески 2007. године превео *Дневнике из Нове Гвинеје 1871-1883*, руског антрополога Николаја Николајевича Миклухо-Маклеја који је на сасвим другачији начин, супротно увреженим западним расистичким представама приказао друштва Аустралије и Океаније. Парадоксално антрополози Аустралије нису сматрали за сходно да у Аустралији и Сиднеју, где је Маклеј дуго живео, објаве превод дневника на енглески. Вонгар је осећао дужност да то коначно и учини, посебно стога што су дневници руског антрополога били прва књига коју је као младић у Србији прочитао. До осамнаесте године Божић је углавном одгајан на српској усменој књижевности коју је слушао од родитеља, Маклејев *Дневник* је прва, како каже, озбиљна књига коју је прочитао. Читајући је Божић се од „сељачета претворио у Маклејевог следбеника (Вонгар 2007: 1)“. Овај први сусрет са Маклејем и антропологијом, годинама касније га је определио да посвети живот изучавању аборицинске културе, а да самим тим, вођен истанчаним осећањем праведности, неминовно постане и активиста у борби за откривање истине о многобројним злоделима која су староседеоцима Аустралије нанета од доласка Европљана. Будући одгајан на српској усменој књижевној традицији,

Божић је рано упознао идеал „тоталне комуникације уз помоћ песама и митова (Ле Клезио 2009а: 735)“ о којем Ле Клезио говори у својој Нобеловој беседи, а и сам га је искусио у шумама Панаме, међу Емберима. И Ле Клезио и Вонгар су се већ у раном детињству определили за књижевност, Божић је прву песму певао још у свом селу Трешњевици, а говорила је о осећањима шуме, док је Ле Клезио први роман написао са непуних седам година на броду за Нигерију. У беседи поводом Нобелове награде, Ле Клезио говори о књигама које су „благо, вредније од свих некретнина и банковних рачуна (733)“, а инспирисале су га док је одрастао. Поред *Дон Кихота*, *Лазариља из Тормеса*, *Гуливерових путовања*, *Инголдсбајевих легенди*, *Путовања Марка Пола*, Игоовоих и Балзакових романа, антологија путописа из Индије, Африке, Маскарењских острва, читао је и приче о истраживањима Димона д' Урвила, опата Рошона, Буганвила и Кука. Поменути књиге су у њему будиле авантуристички дух, указале су му на величину стварног света и нагнале га да крене „у његово истраживање инстинктом и чулима, пре него знањима (734)“

Ле Клезио, својим многобројним остварењима, ствара слику о себи као истинском становнику света. Често говори о себи као писцу француског језика и маурицијске културе. На способности да се свуда осећа као код куће добрим делом може да захвали свом мешовитом пореклу. Рођен је 1940. године у Ници, а потиче из бретонске породице која је емигрирала, из економских разлога, на Маурицијус у XVIII веку. Ле Клезиоов отац је са седамнаест година напустио Маурицијус јер је његова породица изгубила сву имовину. Егзил је тако Ле Клезиоу записан у генима, стога не чуди што номадизам касније постаје његов животни принцип. Само у кретању и сталном мењању места боравка и промени перспектива, сматра Ле Клезио (в. Валчић Лазовић 2011: 242), човек успева да увиди какав је заправо, али и да на други начин проматра свет и људе у њему, покушавајући да обујми целину.

Његови јунаци су углавном путници, егзиланти у потрази за бољим местом. Такав је поменути Хоган, затим Данијел, јунак романа *Уранија*, који напушта Европу и одлази у Мексико, или Џефри, из романа *Онича*, у свом трагању за митском Африком. Јунакиње романа *Пустинја* и *Златна рибица* напуштају северну Африку и одлазе у француске метрополе у потрази за бољим животом да би се на крају вратиле сопственим коренима. На такво својеврсно кружно путовање одлучује се и јунакиња Вонгаровог романа *Валг*, али и Анавари у роману *Каран*. О свом животном,

политичком и књижевном искуству егзила Сретен Божић је писао у аутобиографији *Дингово легло*, коју читамо као својеврстан дневник изгнаника, у којем преовлађује снажно осећање скучености у западноевропској цивилизацији, али и приклањање једној потпуно другачијој култури. Номадски дух нагони га на стална путовања аустралијским континентом, пре свега у циљу разоткривања неправде учињене доморадачком становништву, али и доследног подривања фантазмагорије о Аустралији као рајском месту. Оно што је константа у његовом стваралаштву јесте осећање странствовања у белој Аустралији, чак и име Вонгар, које је усвојио у новом свету, у слободном преводу значи „странац“.

Божић је као дете, од свога оца, који је након Првог светског рата боравио у Аустралији у потрази за златом, слушао приче о далеком континенту на којем нема ратова. Много година касније, Вонгар ће увидети сву иронију таквог описа, јер ратова доиста није било, али јесте различитих облика насиља и прогона над староседеоцима Аустралије. Тако је врло рано препознао дискриминацију коју трпе пре свега Аборицини, а затим и сиромашни белци, што је вешто приказао у једној од својих првих драма *Камен у мом џепу* из 1970. године. Још једна занимљива подударност између два аутора јесте та што је Ле Клезио, такође, пожелео да упозна друге културе захваљујући очевим причама. Писац нам у *Африканцу* открива да се са индијанским светом упознао преко фотографија свога оца који је једно време боравио као теренски лекар на рекама Гвајане. Његово искуство га је инспирисало да се и сам запути у чудесне пределе Латинске Америке.

Као и код Ле Клезиоа, и у оквиру Вонгаровог стваралаштва можемо говорити о опсесији ликовима изгнаника. У оквиру *Нуклеарног циклуса* који чине романи *Валг* (1983), *Каран* (1985), *Габо Бара* (1987), *Раки* (1995) и *Видар* (2012), Вонгар развија специфичну поетику прогонства, пишући о колонијалним стратегијама Британије спровођеним над аборицинским становништвом, од исељавања и одузимања земљишта, нуклеарних експеримената, затварања, до различитих видова асимилације. Иако је и пре почетог *Нуклеарног циклуса*, Вонгар писао о недаћама Аборицина, тек након личне несреће трајно се определио за позив писца и решио да живот посвети писању о темама које се тичу колонијалних и неоколонијалних подухвата европских досељеника на простору Аустралије. Наиме, у аутобиографији *Дингово легло*, Вонгар приповеда како је са својом аборицинском сапутницом Ђумалом и двоје деце живео у

аустралијском бушу све док га једнога дана непознати људи нису одвојили од њих и приморали да напусти земљу. Од тада више никада није видео своју породицу, никада није сазнао шта се заправо десило са њима, да ли су нестали у циклону Трејси који је 1974. године погодио Дарвин и околину, или су страдали од затрованих извора, нуклеарног зрачења или нечег трећег, у то време било је сијасет начина да се истребе Аборицини. Од овог догађаја Вонгар се никада није у потпуности опоравио, дуго након тога виђао је Ђумалу и децу у сновима и халуцинацијама на јави. Како би се зацелио и како би их још једном на други начин сусрео, Вонгар је наставио да пише. Тек тада је своја искуства почео да обликује у романескне форме и започео *Нуклеарни циклус*, до тада је писао поезију, драме, новинске чланке, антрополошке радове и кратке приче. Свој први роман *Валг* посветио је Ђумали и њеној поезији, која га је оплемењила и увек му изнова давала снагу и инспирацију. Као што је Вонгар, аборицинску културу и начин живота, усвојио од своје племенске супруге Ђумале, тако је и Ле Клезио о животу Бербера, о којима пише у роману *Пустинја* из 1980. године, слушао од своје супруге Жемије, која води порекло из једног од берберских племена. Занимљиво је да су Ле Клезио и Жемија заједно написали књигу *Народ облака*, из 1997. године, која представља мешавину путописа и дневничких забелешки са путовања северном Африком, пропраћене фотографијама Бруна Барбеа.

Своја богата животна искуства, и један и други аутор, сабрали су и приказали не само у многобројним романима, причама и нефикционалним жанровима, већ и у облику аутобиографских записа, вођени потребом да се што непосредније изразе, као и да објасне своје обимно и разнородно стваралаштво. Тако је Вонгар 1999. године објавио *Дингово легло*, а Ле Клезио 2004. године *Африканца*. Битно је напоменути да се и у својим аутобиографијама поменути аутори доследно одричу колонијалних образаца приповедања о другим просторима и културама. Њихова примарна позиција остаје критиковање европског колонијализма и довођење у питање познатог западног, расистичког топоса о о супериорном белцу и инфериорном урођенику. У *Африканцу*, Ле Клезио пише о својој везаности за Африку, али и о томе како је пожелео да је његова мајка црна, осећајући кривицу због европских злочина почињених на афричком тлу, на тај начин још једном се одрекао беле Европе. Идентично осећање описује и Вонгар у *Динговом леглу*, где открива како се нада да ће његова кожа једном „изгубити свој бели мирис (Вонгар 2010: 107)“. Оба аутора често говоре о осећању срама и гриже

савести који су их пратили на путу упознавања култура које је европска цивилизација уништавала и ниподаштала. У интервјуу „Још увек сањам“, Вонгар говори о снажној жељи која га је водила „што даље од Европе (Драгојловић 2012: 487)“. Након што је напустио Југославију, обрео се у Француској, међутим, будући згрожен злочинима које је колонијална Француска чинила у Алжиру решава да се „изгуби у пространству Аустралије (Ibid.)“. Тако ће и Ле Клезио, у интервјуу за Гардијан, истаћи да иако Европљанин, није сигуран у вредности своје културе, стога што зна шта је учињено. (Цаги 2010),

Лекцију о варваризму западних колонијалних сила Вонгар је готово у целости изучио у Аустралији, схвативши на основу својих искустава на аустралијском континенту зашто је и у Европи долазило до бројних сукоба и страдања. Искуство из садашњости га је оспособило да на прави начин разуме прошлост. Ле Клезио је о разорним последицама колонијализма истину сазнао најпре у Африци, а потом и на другим странама света у Латинској Америци и Океанији. У ангажованом есеју *Рага, приближавање невидљивом континенту* из 2006. године, аутор описује боравак у Полинезији, сусрет са културама Океаније, а пише и о тортурама и прогонима које је тај народ трпео под европским колонизаторима. На тај начин се интересовања двојице аутора, Ле Клезиоа и Вонгара, не само тематски већ и просторно поклапају.

Искуство Другог светског рата у Европи представља још једну од многобројних тачака укрштања два поменута аутора. У *Динговом леглу*, Вонгар говори о доживљају који га у виду трауме прогони читавог живота. У току рата група немачких војника упала је у породичну кућу Божића тражећи његовог оца. Један од њих му је угурао металну цев пиштоља у уста нагонећи га да ода оца. Вонгар сведочи како годинама касније и даље осећа јетки укус метала у устима. Ле Клезио је Други светски рат провео у родној Ници, где се са мајком и баком скривао у планинама због масовних хапшења Гестапоа. Ратно сећање које га је годинама касније опседало била је искомска глад коју ни данас није успео да заборави. У интервјуу „Глад за слободом“ открива како га увек дубоко погоди слика деце која испружених руку моле за храну, јер је и сам то радио. (в. Валчић-Лазовић 2011: 229).⁴⁹ О сопственом доживљају Другог светског рата Ле Клезио

⁴⁹ У прологу романа *Тужбалица о глади* записао је: „Познајем глад, ја сам је осетио. Као дете, пред крај рата сам пратио оне који су путем трчали поред камиона Американаца и пружао руке да дохватим штанглице жвакаће гуме, чоколаду, пакете хлеба које су војници бацали у лету. [...] Та глад је у мени. Не могу да је заборавим. Она се јавља попут заслепљујуће светлости која ме спречава да заборавим своје

је писао у уводу романа *Тужбалица о глади*, и *Африканицу*. Насиље, које су доживели на сопственој кожи, ове писце није подстакло да свету узвраћају агесијом, већ их је нагнало да касније у животу препознају и да се побуне против сваког облика угњетавања и дискриминације где год да се нађу. Вонгар је о искуству Другог светског рата у Европи писао и у роману *Раки* из 1995. године. У аутобиографији *Дингово легло*, у предговору српском издању, писац открива откуда наједном, после толико романа и прича са аустралијском тематиком, започиње писање романа *Раки* у којем се присећа детињства у Србији. На враћање завичају, барем кроз књижевно стваралаштво, подстакла га је демонизација српског народа у западним медијима за време рата у Босни, чије је извештаје пратио у Аустралији, као и потреба да каже праву истину о страдањима српског народа коју су упорно са свих страна заташкавали. Будући у прилици да види последице западне колонијалне праксе на делу над аборицинским становништвом, из те перспективе могао је боље да разуме српску историју и велика страдања којима је српски народ, као маргинализован народ у Европи, био изложен. Како је разоткрио механизме западне историје на аустралијском континенту, постаје му јасна идентична стратегија, и подела улога само у другачијим костимима, која се користи за све потлачене народе било да је реч о староседеоцима са других континената или о подређеним народима у самој Европи.

Вонгар и Ле Клезио, као истински уметници, у себи нужно поседују номадски дух, као својеврсну способност измештања из ограниченог простора и времена. И кад су привидно омеђени одређеним местом и временом, снагом имагинације успевају да преселе своје унутрашње биће у сасвим друге хронотопе. Способност кружног путовања, у којем се на концу враћате одакле сте пошли, измењени и обогаћени новим искуствима, демонстрирају у својим делима али то чине и њихови многобројни ликови, а што је најважније у стању су да ту моћ пренесу и на читаоца, чинећи му блиским повлашћене моменте измештања. Ле Клезио (в. Валчић Лазовић 2011: 242) говори о томе како је за човека битно да путује, да мења перспективе како би што боље упознао себе и друге, такође, потребно је пронаћи коначну равнотежу и затворити круг. Почетно „не“ које су рекли Европи и западној цивилизацији, претворило се, у случају ових аутора, у енергично и креативно „да“, којим прихватају друге културе и алтернативне погледе на свет. Исконски мир и склад Ле Клезио је искусио међу

детињство. Без ње се сигурно не бих сећао тог времена, тих дугих година у којима смо у свему оскудевали.“ (Ле Клезио 2009в: 7, 8)

Индијанцима, као и Вонгар међу Аборицинима. Доживели су „магију којом се може озеленети пустиња (Вонгар 2010: 14)“, па чак и пустиња савремене западне цивилизације, коју два аутора настављају да и данас, својим уметничким делима, враћају у живот али и на прави пут. Смисао уметности за њих је препознавање универзалних закона и прича у наизглед разнородним културама, које указују да смо ипак сви деца једне мајке, Мајке Земље, и да ма колико се међусобно разликовали, та вољена земља, Terra Amata, како стоји у наслову једног од Ле Клезивоових романа, вечно нас спаја и чини да будемо једно.

3.1. Кружна путовања Вонгарових и Ле Клезивоових јунакиња: *Валг* и *Пустиња*

Путеви беху кружни, водили су увек полазној тачки.

Ле Клезиво, *Пустиња*

*У мраку
остају спуштени капци очни –
срцу знан је пут за Бралгу.*

Б. Вонгар, *Затвор*

У Вонгаровом роману *Валг*, млада аборицинка, Ђумала, заробљена је у једној врсти истраживачког центра, заправо гета, који су изградили бели досељеници, а у којем су домороци подвргнути програму генетског инжењеринга. Након што успева да побегне из центра, Ђумала почиње своје дуго путовање аустралијском пустињом, натраг у земљу свог племена. Јунакиње у Ле Клезивоовим романима, такође, пролазе мукотрпан пут самоосвешћења и враћања сопственим коренима.⁵⁰ У роману *Златна*

⁵⁰ Битно је напоменути да је Вонгар већ у својим првим књигама писао о потреби за путовањем ка самоосвешћењу. О томе сведочи и наслов његове ране збирке приповедака *Пут за Бралгу* из 1978. године. Прва прича носи наслов *Могвој, преварант*. Њу приповеда дух Аборицина који с оне стране живота покушава да пронађе мир будући да је издао сопствено племе и традицију и приклонио се белцима и њиховом начину живота. Подлегао је стратегији колонизовања ума, којој за живота није успео да се супротстави. Међутим, тек након смрти, у облику духа успева да се освести и увиди праву природу својих дојучерашњих господара. Увиђа да су га искористили за сопствене потребе како би потписао папир и предао им земљу предака на којој су белци затим изградили рудник. Сада, када их моли да га сахране по хришћанским правилима како би његов дух могао да се смири, они га бирократским изговорима одбијају. Иако је Могвој доживео просветљење и проникнуо у праву природу стремљења

рибица, Лајла, након што је као мала отета из афричког племена Хилала, детињство проводи у страху пролазећи кроз најразличитије недаће, осетивши касније понижавајући живот имигранткиње у Европи, у атмосфери урбаног, париског метежа. Лала, у *Пустињи*, доживљава сличну судбину, након што се из идиличних пејзажа Марока обре у западном потрошачком друштву, у којем владају неумољиви закони капиталистичког тржишта.

Романи *Пустиња* и *Златна рибица* показују значајне тематско-идејне подударности са романом *Валг*. Јунакиње поменутих романа успевају да се ослободе заблуда које им намеће западно друштво. Иако су испрва присилно инициране у свет белог човека, у којем им је прогрес наметнут као руководеће начело, током романа оне успевају да се врате на пут аутентичне иницијације и индивидуације. Код обе јунакиње можемо говорити о граничној ситуацији у којој долази до спознаје да се налазе на кривом путу, тај моменат анагоризиса осликао је и Данте у *Божанственој комедији*: „На пола нашег животног пута / нађох се у шуми где тама пребива, / јер нога са стазе праве залута. / Ах, тешко је рећи мучнину што скрива / та шикара шумска густа / на коју и помисао страх изазива! / Тако је мучна да је шала смрт пуста, / ал’ да бих каз’о шта се ту згоди, / о другом ће зборити моја уста. / Не знам шта би да нога тамо ходи, / сан велики ме је тако обузео / да заборавих куда прави пут води.“ (Данте 2001: 39-40) Попут Дантеа, и јунакиње *Валга* и *Пустиње* успевају да се ослободе омамљујућег сна у којем је човек усамљен и отуђен од света, али и од самога себе. Западни свет, у махнитом јуришу ка прогресу, ослањајући се на погрешну традицију насиља и доминације над другима, осуђен је на дисоцијацију сензибилитета коју је препознао и Т. С. Елиот приказавши у *Пустој земљи* осакаћене индивидуе модерног времена код којих уочава раздвајање мисли од осећања, рационалног од ирационалног, удаљавање духовног од физичког живота. Вонгар и Ле Клезлио су кроз ликове Ђумале и Лале успели да прикажу пут повратка спасоносној потиснутој традицији, оној која читав свет види и осећа као јединствен, где је отуђење незамисливо и где је читав живот посвећен уцеловљењу индивидуе и усклађивању са хармонијом космоса. Јунакиње одбацују логос који се одрекао митопоетског и враћају се исконском складу бића и универзума

својих господара, ослободио се заблуда о супериорности белог човека, његова душа ипак не може да пронађе пут у Бралгу, земљу духова предака, већ је осуђена на вечно луталаштво и грижу савести због саучествовања у злочинима према својим саплеменицима.

који проналазе у првобитним културама из којих су насилно искорењене. Оне успевају да у себи пробуде, „заборављени језик“ снова, митова и обреда који је савременом човеку Запада данас тешко доступан и због чега он више није у стању да проникне у смисао митова, снова и ритуала, а то неразумевање запретило му је пут и до самога себе. Ерих Фром у књизи *Заборављени језик* управо говори о том потиснутом симболичком језику као „универзалном језику људске врсте (Фром 2003: 23)“ где је по среди уједињени сензибилитет, и где још увек није дошло до раздвајања мисли од осећања, човека од света, човека од самога себе. Фром на следећи начин одређује симболички језик:

„Симболички језик је такав језик у којем се унутрашња искуства осећања и мисли изражавају као да су чулна искуства, као догађаји у спољашњем свету [...] Универзални симбол је само онај код којег повезаност између симбола и онога што симболизује није случајна, већ је суштинска (интринсичка). Он је укоренењен у искуству блискости између једног осећања или мисли, с једне стране, и једног чулног искуства, с друге. Можемо да га назовемо универзалним пошто је заједнички свим људима, насупротив не само случајном симболу, који је по самој својој природи у потпуности личан, него и конвенционалном симболу, који је ограничен на једну групу људи која дели исте конвенције. Универзални симбол је укоренењен у својствима наших тела, наших чула и нашег духа, која су заједничка свим људима и, отуд, нису ограничена на појединце или на посебне групе. Заиста, језик универзалних симбола је једини заједнички језик који је развила људска врста, језик који је заборављен пре него што је успео да се развије у универзални конвенционални језик.“ (38)

Симболични језик јесте својеврсни матерњи језик свих нас. У њему је очувано сећање на првотно јединство, осећај заштићености, сигурности и хармоније који носимо у себи још из мајчине утробе, где појединац осећа чврсту повезаност са светом и свим његовим бићима. Фром говори о првобитним културама које су чувале и развијале симболички језик, као матрифокалне, неговале су модел сарадње, једнакости, заједништва и љубави. Патријархална културна парадигма, која је дошла накнадно, прекида ову суштински везу са мајком, са креативним принципом, и као врховна начела

доноси насиље, послушност, диктатуру и хијерархијски поредак у друштву. (в. 159-184)⁵¹

У поменутих романима *Валг* и *Пустуња* аутори прате процес одрастања и индивидуације јунакиња које успевају да одрже везу са својим првобитним бићем и самим тим непатворену везу са светом који их окружује, на тај начин успевајући да се отму отуђењу. У основи ових прича јесте путовање у циљу потраге за духовном обновом.

Сан о бекству опсесија је ликова и једног и другог аутора. Оно што је такође заједничко Вонгару и Ле Клезиоу, јесте да њихови романи у својој основи чувају мотив потраге за идентитетом, нарушеним складом и духовним зацељењем као и тежњу за уклапањем индивидуалног у митско, архетипско наслеђе. Приче о Ђумали и Лали и њиховим путовањима можемо читати као симболично приказан процес индивидуације. Занимљиво је да обе путују носећи нови живот у себи, њихово деветомесечно путовање испоставља се да је кружно путовање у којем се на крају враћају одакле су искорењене.⁵² У поменутих романима пратимо пут њиховог поновног укоренивања у културе из којих потичу, а које су учене да одбаце. Лутање је лавиринтско и тек се на крају откривају вредносне координате по којима се одвија њихово животно путовање, мапа кретања постаје нам јасна. Обе јунакиње су учиниле кључни избор између два пута, две традиције, колонизаторске културне парадигме којој су рекле „не“ и одбациле је да би прихватиле креативни друштвени модел којем су рекле „да“ и укључиле се на тај начин у стваралачки осмишљен живот у којем је делатна љубав према другоме основни покретач.

Још је Карл Густав Јунг говорио о путу индивидуације као процесу психичког раста индивидуе, а његова следбеница Јоланде Јакоби покушала је да подробније приближи његово схватање:

„Као процес психолошког развоја, пут индивидуације представља поступни пут сазревања људске душе до њених највиших могућих домета развоја и јединство њених

⁵¹ Поменута тема карактеристична је и за Фромову збирку есеја *О љубави, сексуалности и матријархату*.

⁵² Симболика броја девет веома је значајна будући да као последњи у низу бројева упућује на крај, завршетак једног циклуса, крај пута али и на нови почетак, тачније прелаз на нови ниво. У себи садржи и идеју поновног рођења, обнове и клијања, као и идеју смрти. Као последњи број појавног света он отвара фазу промена. (Шевалије, Гербран 1983: 119)

свесних и несвесних делова путем укључивања њених историјских корена и садржаја у њену садашњу свест.“ (Јакоби 2011: 204)

Индивидуација, у Јунговој аналитичкој психологији, о којој први пут пише у књизи *Психолошки типови* из 1920. године, означава „процес психичког сазревања човека, самоостваривања и уцеловљења индивидуе (наведено у Јеротић 2011: 4)“.

На почетни стадијум поменутог процеса често наилазимо у бајкама – потрага за оним што недостаје јесте уобичајени мотив који у њима срећемо, а указује на први сусрет с Јаством. Такође, пут индивидуације, у различитим облицима, осликавају бројне приповести и митови, у њима је он симболично представљен „у свом вечито истом цикличном повратку (Јакоби 2011: 107)“. Путовање у циљу потраге и уцеловљења основа је и Вонгаровог и Ле Клезиоовог романа. У том погледу, романи *Пустинја* и *Валг*, наликују бајкама где су описане авантуре јунакиња које наилазе на препреке и искушења, на помагаче али и на оне који им ометају пустоловину. Код Ле Клезиоа бајковитост је наглашена и у самом наслову – *Златна рибица*, роману сличном *Пустинји* коју превасходно разматрамо.

Џозеф Кембел (1988: 123-124) подсећа на матрицу митског путовања у великом броју познатих приповести, већина њих почиње потрагом за нечим што је изгубљено и што недостаје или трагањем за животодавним еликсиром. Често је реч о кружном путовању, одласку и враћању. С тим што структуру и духовни смисао овакве авантуре, како каже, срећемо већ у ритуалима иницијације у првобитним племенским друштвима, на пример приликом иницијације младића или девојака, они су приморани да се одрекну свог детињства и ступе у свет одраслих, као да је реч о умирању једног дела личности да би се нова родила, то је и основна психолошка промена коју свако мора да прође. Да би се кренуло даље и превладала психичка незрелост, а задобила храброст и сигурност за одговорно понашање потребна је смрт и васкрсење, што је и основни мотив универзалне приче о путовању јунака – остављање за собом једног стања и проналажење животног извора који води даље ка зрелости.

Јунг је, размишљајући о могућностима човековог духовног развоја, поставио питање значаја живота који се одиграва у сновима, о томе какву улогу они имају у животу појединца у целости. Сви они носе битну поруку за онога који сања и углавном прате одређени образац који је назвао процесом индивидуације. У сновима се током

живота показује меандарска схема која открива процес психичког раста и сазревања који постоји као могућност у сваком појединцу. (Фон Франц 1987: 160) Аборицини питање улоге снова нису морали да постављају, сазнање до којег је мукотрпним истраживањима дошао Јунг и психоанализа уопште, већ је садржано у аборицинском поимању света и времена. Снови имају велики значај у њиховим веровањима.⁵³

Управо се преко њих живот наставља. Јунакињу Вонгаровог романа поруке из снова и сновима сличних стања као и преци са којима несметано комуницира оспособљавају и снаже за живот, како онај спољашњи, тако и унутрашњи. Док их још није „открила“ западна цивилизација, Аборицини су били у складној и природној вези са оним што Јунг назива Јаством – унутрашњим средиштем психе, које је извориште снова. То владајуће средиште Јунг је описао као целовитост психе како би га разликовао од *Ја* које чини само део те целине. Као руководеће средиште оно омогућава сазревање личности, уцеловљене психе. У којој мери ће се индивидуа развити зависи од тога да ли ће послушати поруке које јој Јаство упућује и које се јавља као слика надземаљског и бесконачног. „Овај ‘*imago*’, ова слика је од памтивека настањена у људским срцима и изражава онај привидни ‘центар’ у психи који поседује највећи енергетски набој.“ (Јакоби 2011: 92) Међутим, савремени човек ретко послуша своју унутрашњост и веома мали број верује да њихова душа садржи божанско. Мирча Елијаде тим поводом закључује да заборављени митски садржаји, архетипови и симболи несвесног, могу представљати полазиште духовне обнове модерног човека и да само тако он може постићи целовитост:

„Непрекидно десакрализовање је изменило садржај живота модерног човека, али при том није уништило обрасце његове маште; читав један митолошки остатак живи и даље у слабо контролисаним зонама свести. [...] Од највећег је значаја, мислимо, поново пронаћи читаву једну митологију, ако не и теологију, запретану у ‘најобичнијем’ животу модерног човека: од овог потоњег зависи хоће ли се супротставити постојећем току ствари и вратити изворима, те поново открити дубље значење свих ових избледелих слика и обезвређених митова. Не прихватајмо мишљење по коме овај митски остатак више није битан за модерног човека, по коме он припада ‘празноверној прошлости’, коју је XIX столеће срећом одстранило, мишљење по коме је овај остатак такав да може

⁵³ У фолклору аустралијских Аборицина „време снова“ („*Dreamtime*“) означава и земљу на почетку времена и саме „људе из давнина“ који су је насељавали и често након живота у људском облику преображени у различите природне објекте настављали путештвије. (в. Мелетински 2009: 32)

задовољити потребе песника, деце и обичних људи за сликама и носталгијама, док, забога, озбиљним људима треба омогућити да наставе да мисле и ‘стварају историју’. Такво раздвајање ‘животно озбиљног’ од ‘снова’ не одговара стварности. [...] На модерном је човеку, рекли смо, да ‘оживи слике’ које носи у себи, да их посматра у њиховој чистоти и усвоји оно што оне желе да кажу. Народна мудрост је много пута указала на важност маште за само здравље човеково, за равнотежу и богатство његовог унутрашњег живота“ (Елијаде 1999: 17, 18, 20)

Јунакиње поменутих романа постепено постају снажније и зрелије, свесне себе и својих наума, уочавајући сопствену посебност у свету који их окружује, али и дубоку укореењеност, специфичну везаност за људе и место одакле потичу. Иако су дошле у додир са западном цивилизацијом и њеним неманима, управо ће их митолошко језгро оснажити и водити на путовањима, како кроз пределе, тако и кроз властито несвесно.

Људи су одувек били интуитивно свесни присуства унутрашњег средишта на које је Јунг скретао пажњу. Сократ га је звао својим унутрашњим демоном⁵⁴, у Египту је изражаван појмом Ба-душе, код Римљана је то био „genius“; у првобитним друштвима реч је о заштитничком духу отелотвореном у некој животињи или као фетиш. Код Наскапи Индијанаца, унутрашње средиште појављује се као такозвани Велики човек (*Mista'peo*). Он пребива у срцу и бесмртан је, мало пре телесне смрти, напушта тело и сели се у друго биће. Они који међу Наскапијима ослушкују своје снове и покушавају да протумаче њихове поруке продубљују везу са Великим човеком, он им је наклоњен и шаље им бројне снове, а они су дужни да слушају поруке које добијају али и да их на неки начин и уметнички уобличе. Код човека западне цивилизације, услед модерног начина живота и мишљења, однос *Ја* према Јаству видно је поремећен за разлику од тзв. примитивних друштава где је по среди складно функционисање. Они живе из унутрашњег средишта, док смо ми са нашом неукореењеном свешћу потпуно предани спољашњем свету, тако да се често оглушујемо и не препознајемо поруке Јаства. Јунг је упозоравао како је једина истинска пустоловина која преостаје сваком појединцу истраживање његовог властитог несвесног. У првобитним културама нема блокаде и

⁵⁴ С тим у вези потребно је поменути примедбу коју упућује Ц. Кембел:

„Веома је занимљиво да реч демон ми преводимо са ‘зао дух’. Демонско потиче од грчког *daímon* и односи се на стваралачку силу живота; наш демон је моћ која покреће наш живот. Међутим, ми у западној традицији толико смо супротстављени тој моћи да смо од ње начинили ђавола, па ‘демон’ за нас има негативну конотацију.“ (Кембел 2002: 69-70)

одбрамбеног зида између свесног и несвесног, те архетипске слике и мотиви лакше прелазе из једног у други део. (в. Фон Франц 1987: 209-213) Стога, Јунг наглашава да је у нашем материјалистички оријентисаном свету неопходно поновно откриће духовног живота. (Јакоби 2011: 170) „Унутрашња тежња за растом (162)“ оспољава се посебно у кризним моментима човекове егзистенције, у граничним ситуацијама. Управо тада израњају снажни архетипски ликови у сновима или њима блиским стањима, који се јављају као помоћ нашем *Ja* да савлада тешкоћу у којој се обрело. Такви ликови и догађаји, кроз симболе, упућују на типичне људске начине понашања у истим околностима. (Ibid.)

Индивидуација као „посвећивање у унутрашњу стварност (115)“ јавља се као човекова насушна потреба и управо стога је карактеристична за готово све првобитне културе и народе „јер чежња за развојем душе, за њеном целовитошћу, за контактом с божанским на било који начин је архетипска датост и одувек се одражавала у обредима и култовима свих врста (Ibid.)“.

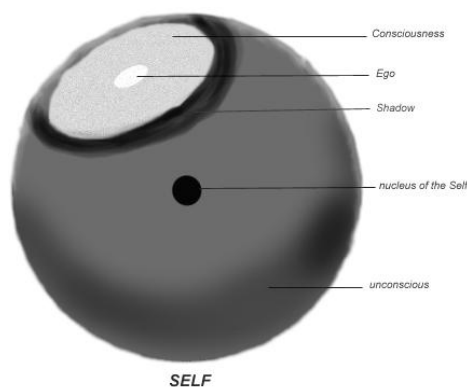
Како наводи Елијаде (1999: 12) човеку се помоћу слика и симбола несвесног враћа сећање на рајско стање првобитног човека. Иако омеђен историјским околностима ако се обрати неисторијском, вечном у себи, суочиће се са једним сврсисходним, целовитим и блаженим животом. Ликови митолошког карактера који израњају из несвесног пре свега имају функцију помагача као силе које појединца ослобађају и воде на путу иницијације.

„Снови, снови на јави, слике људских чежњи, жеља, одушевљења и слично, све су то средства која преносе историјски условљено људско биће у духовни свет који је неизмерно богатији од ограниченог света његовог властитог ‘историјског тренутка’“ (12)

Средиште психе се обично представља кружним или четвртастим нуклеарним мотивом – мандалом. Јунг је позајмио санскртску реч *мандала* (чаробни круг) која симболички представља „нуклеарни атом“ људске психе. Она указује на целовитост универзума и човекове психе. Круг фигурира као симбол целине, вечности и јединства. На овај мотив наилазимо свуда у природи, ћелије живих бића указују управо на овај облик круга са једром као контролним центром, као део Млечног пута налази се Сунчев систем у оквиру којег је и Земља. Мандала је саставни део и микро и макрокосмоса. Присутна је у религији и уметности готово свих народа. Познате су тибетанске

мандале, астечки календар је истог облика. Мотив мандале традиционално се поред круга јављао и као полукруг, квадрат, троугао... Како Елијаде (в.1999: 41- 63) упућује, мандала се преводи и као „средиште“ али и као „оно што окружује“. Може бити састављена од низа кругова, често уписаних у квадрат. Она најпре представља *imago mundi* као и симболички пантеон. Неофит пролази кроз иницијацију тако што улази у различите зоне тј. нивое мандале. Мандале често имају облик и својства лавиринта. Њена је улога двострука, увођење у мандалу нацртану на тлу јесте посебан иницијацијски ритуал. Не само да је појединац у њој заштићен од сваке зле силе, већ му она помаже да дође до сопственог духовног средишта.

Појединац у оквиру мандале тежи да успостави мир и равнотежу у себи, а онда и хармонију са читавим макрокосмосом. Основна функција мандале јесте уцеловљење бића, али и складно функционисање макро и микрокосмоса. Мандалу проналазимо у многим културама, тако и код Аборигина, њихови традиционални цртежи препуни су овог облика. У роману *Валг*, Марнгит има управо такву иницијацијску шару на грудима, а цртеж на песку којим упућује Ђумалу како да се врати натраг у Галван, указује на путовање чаробним кругом, мандалом. У *Пустини*, главној јунакињи јавља се визија мандале у виду пешчаних змија које праве круг око ње саме. Страх који при том осећа јесте страх од непознатог, стрепња од суочавања са сопственим унутрашњим светом, са несвесним делом психе. Такође, када постане позната у западном свету потписиваће се једном врстом мандале, знаком својих предака, полукругом који подсећа на срце, као најстаријим цртежом који познаје.



Схематски приказ структуре психе по К. Г. Јунгу⁵⁵

⁵⁵ Психа је представљена као кугла са светлим пољем на површини које представља Свест. *Ја* (Ego) је центар тог поља, док је Јаство (Self) центар и истовремено читава кугла. Фотографија је доступна на:



Мандала на абориџинским цртежима⁵⁶



Чесма у Мароку у облику мандале, Фес, фотографија Бруно Барбе, 1993.⁵⁷

http://www.pafaculty.net/joyce/Contents/dubliners/the_annotated_sisters_/catacombsintro/laby1/self/self.html,
приступљено 06. 07. 2013.

⁵⁶ Фотографија (лево) доступна на: <http://cyclingdutchgirl.com/2013/01/19/boomerang-ing/pics-5762/>,
приступљено 09. 08. 2013.

Фотографија (десно) доступна на: <http://yogainmyschool.com/mandalas-universal-across-cultures/>,
приступљено 09. 08. 2013.

⁵⁷ Фотографија је доступна на: <http://www.brunobarbey.com/photo02.htm>, приступљено 02. 05. 2014.

Причом о тежњи за унутрашном спознајом, као и за покушајем да се схвати смисао света, почиње и роман Аборицинке Таре Цун Винч *Прогутај ваздух*, за који се може рећи да представља наставак Вонгарове приче о Ђумали, приповеда се о генерацијама које су дошле након ње и њиховим животима као староседелаца аустралијског континента када је већ читава земља у рукама белаца, а готово сви Аборицини по затворима, гетима, прљавим предграђима, заборављени и склоњени од очију јавности, осим ако су им потребни као слуге, онда их уче да се стиде порекла или да забораве на њега. Многе Аборицинке нису успеле да изведу своју децу на прави пут јер их је у томе осујетило наслеђе колонијалног система који их годинама прогони у све већу беду, нудећи им живот недостојан човека. Главна јунакиња, Меј, је млада Аборицинка која живи отуђена од властитих корена, али свесна порекла, са снажном жељом да се врати својима. Роман је потрага за истином и коренима, Меј покушава да спозна одакле потиче и пронађе путоказе за будући живот. Ауторка романа, Тара Ц. Винч, припада младој генерацији аборицинских уметника. За мото своје повести искористила је поступак кинеског уметника Сонг Донга, који је 1996. године на реци Ласа на Тибету извео перформанс који се састојао у томе што је древним дрвеним печатом на којем је урезан идеограм воде ритуално ударао по површини свете реке.⁵⁸ Ако замислимо ову сцену, а остала је и забележена на тридесетак фотографија, видимо појединца који стоји у средишту мандале створене од концентричних водених кружница. Као и уметник у овом акту и јунакиња Тариног романа креће у потрагу за духовним средиштем сопственог бића, у потрагу за светом водом свог племена, управљајући се према „траговима стопа својих предака (Винч 2010: 100)“. На свом путовању Меј ће имати подршку старије саплеменице, која има улогу духовног водича и упутиће је у традиционална тајна знања. Њено име је Галинг, *она што сања воду*. Док јој прича о племену из којег потичу, узима грану и њоме по прашини црта мандалу:

„Иси каже да је све свето, унутар круга и изван њега; каже да треба на исти начин да бринемо о оба простора. Оба су чаробна, каже.

⁵⁸ Доступно на:

http://www.curriculumsupport.education.nsw.gov.au/multicultural_art/artists/lang_text/text_art8_songdong.html, приступљено 24. 10. 2013.

Поново узима грану и црта још два круга. Сваки је мало већи од претходног. Онда унутар првог круга црта мање кругове. Онда још један, исте величине и та два повезује једном цртом. Каже да треба да се вратимо. Да ослушкујемо.“ (103)

Према Ј. Јакоби (2011: 82), индивидуациони процес можемо поистоветити са „Quest des Helden“ („подухватом јунака“), у овом случају походом јунакиња у којем је неопходно да индивидуа ослушкује подстицаје који долазе из несвесних дубина, митских основа душе. Када је реч о ритуалима индивидуације они се јављају као човекова насушна потреба и управо стога су карактеристични за готово све првобитне културе и народе.

У Ле Клезиоовом и Вонгаровом роману, *Валгу* и *Пустини*, веза са унутрашњим средиштем успоставља се на различите начине. Најпре преко анимуса, као „унутрашњег мушкарца“ у жениној психи који преноси битне поруке Јаства. Облик анимуса који срећемо у оба романа јесте мудри водич до духовне истине, што је и четврти, највиши ступањ у којем се анимус може јавити, као отелотворење смисла, духовне чврстине и дубине, храбрости, истинољубивости. Он јача духовни поглед на живот. (в. Фон Франц 1987, 194) Слици „старог мудраца“ одговара више ликова водича у *Валгу* – Гунбуна, Вагуди, али и Ђумбавал као митски представник духовног упоришта.⁵⁹ Тако је приказан и Марнгит у једној од визија:

„Сува земља се ућутала за трен, а онда се изненада подиже *вили-вили*. Од прашине и сувог лишћа који ветар ковитла у ваздуху настаје стуб који се диже високо у небо. Стуб има облик брадатог старца који држи копље и бумеранг. Дабоме, носи копље направљено од шупље стабљике. Око врата му и даље ландара плетена торба док се брзо креће преко земље.“ (Вонгар 2012: 141)

Слично је описана и епифанија митског претка Ђумбавала:

„Далеко одавде, из правца где лежи Бралгу и где се обод неба наслања на магличасту воду, подиже се облак. Он личи на дугачку браду старца који је скочио неколико копаља изнад мора да би имао бољи поглед на копно. Две црне мрље су му очи, а уста широм

⁵⁹ Јаство се често појављује у облику људског бића дивовских размера које обухвата и садржи читав космос, а описано је у многим митовима. (Фон Франц 1987, 200-201) Овде је тако представљен Ђумбавал, човек-гром.

отворена, као уста у оних који певају; дугачки праменови седе косе допиру му до испод рамена и крајевима урањају у море.“ (199)

У *Пустии*, унутрашње средиште јавља се отелотворено у лику, митског Плавог човека пустиње. Нур, јунак чијом причом почиње роман, у егзодусу које трпи његове племе приморан је да одрасте пре времена, да схвати тајне поруке Јаства. Будући да су он и Лала припадници истог племена, иако их раздваја читав век, он је рођен у XIX а она у XX, оно што их повезује јесте сећање на заједничког претка, Плавог Човека и његова мистична појављивања. Ликова који носе поруке Јаства, као наговештаје шта чинити у датим ситуацијама, у роману има више, такав је рибар Наман, који представља искорак у митско окриље, што је наглашено и његовим сталним приповедањем митова и бајки. Причање о великим градовима у којима је као младић боравио, о улицама Марсеја, Севиље, Толета, Лиона, Женеве, у Лали ће изазвати жељу за путовањем. Касније ће јунакиња сличан ослонац имати у лику старца, са огромним ожилком уместо лица, из хотела „Света Бланша“, који „никада не прича ни са ким, и нико не зна баш добро одакле долази (Ле Клезио 2012: 332)“. Када гледа његове тужне очи и снажне шаке „као да помало препознаје предео који гори, пешчана и камена пространства, угљенисано грмље и исушене реке. Али он никада не говори о својој земљи ни о себи, чува то стиснуто на дну себе. (Ibid.)“ Митски представник духовног уточишта за Лалу је човек из њених визија који јој увек када се јави даје енергију да настави даље. Такав је плави ратник пустиње, Ес Сер, „онај чији је поглед као светлост сунца, који окружује и штити (81)“. Да је реч о отелотворењу Јаства као унутрашњем гласу говори и следећи одломак:

„Онда у својим ушима чује глас ратника пустиње, оног којег она зове Ес Сер, Тајна. Никада га није чула са толико јасноће, чак ни када се појавио у њеним очима, на каменитој висоравни, одевен у свој бели огртач, лица прекривеног модрим велом. То је неки необичан глас који она чује унутар своје главе, који се меша са шумом ветра и шкрипањем пешчаних зрна. То је удаљени глас који изговара речи које она не разуме добро, који понавља без краја исте речи, исте реченице. [...] Али глас наставља свој шапат, своје подрхтавање унутар Лалиног тела. То је само глас ветра, глас мора, песка, глас светлости која засењује и опија вољу људи. Он долази у исто време кад и необични поглед, он ломи и чупа све што му се опире на земљи. Затим наставља даље, ка

хоризонту, губи се на мору моћних таласа, односи облаке и песак ка стеновитим обалама, с друге стране мора, ка великим делтама где горе димњаци рафинерија.“ (112, 113)

Она често одлази на пуну камену висораван где зна да ће јој се он указати⁶⁰:

„Али Ес Сер не долази увек. Човек пустиње долази само онда када Лала жарко жели да га види, када јој је стварно неопходан, када има тако јаку потребу да говори, или да плаче. [...] То је место где нема никога. Ту је само плави човек пустиње који је непрестано гледа, не говорећи јој. Лала не зна тачно шта он хоће, шта тражи. Она осећа потребу за њим, и он долази у тишини, са својим свемоћним погледом. Она је срећна када је на каменом пропланку, у светлости тог погледа. [...] Лала воли да долази овамо, на висораван од белог камена, да слуша те тајанствене речи. Она не познаје онога којег зове Ес Сер, она не зна ко је он, нити одакле долази, али воли да га сретне на том месту, зато што он носи у себи, у свом погледу и у свом језику, топлину крајева дина и песка, Југа, земаља без дрвећа и воде.“ (86, 87,)

Реч је о фигури митског претка који је ту да је подсети на наслеђе, израња из колективног несвесног и преноси је у пределе које никада није видела, али који волшебно израњају из њеног сећања:

„Онда, дуго, престаје да буде она сама, постаје неко други, далек заборављен. Види друге облике, прилике деце, мушкараца, жена, коња, камила, стада коза; види облик једног града, палату од камена и иловаче, бедеме од блата одакле излазе чете ратника. Лала то види, јер није сан, већ сећање неког другог памћења у које је ушла и не знајући то. [Подвукла аут.] Чује звук гласова мушкараца, песме жена, музику, и можда она сама игра, окрећући се око себе, ударајући земљу крајем својих нагих стопала и пета, од чега звече бакарне гривне и тешке огрлице.“ (89)

Јасно да је реч о колективном памћењу будући да смо идентичне описе пустињских људи, последњих номада, могли да видимо у првом поглављу романа у

⁶⁰ То је место којем се на почетку романа клањају Нур и његов отац. Реч је о гробу светог човека, Ел Азрака, из којег исијава посебна енергија – „Било је то средиште пустиње, можда, место где је све почело, некада, када су људи дошли први пут. Гроб је блистао на падини црвеног брега (Ле Клезио 2012: 24)“.

причи о Нуру. Град који израња је свети град Смара, око којег се окупило изгнано племе. Лала види своје претке како играју и поред свега настављају да славе живот, што и њу саму чини срећном, будући да осећа да се животна нит не прекида. На овом месту потребно је подсетити на Јунгово схватање да су „у основи, сви психички догађаји уграђени у архетип и толико су испреплетени с њим да би био потребан велики критички напор да се раздвоји јединствено од типичног с било каквом сигурношћу. Коначно, сваки индивидуални живот је у исто време и вечни живот врсте (наведено у Јакоби 2011: 143)“. Јакобијева с тим у вези закључује како

„стално изнова можемо примећивати да чим појединцу припрети опасност од изолације, долази до компензационог повећања испољавања колективних, архетипских симбола. Они спајају изоловану *Ja*-свест, одсечену од живота, с вечним ликовима из психичке позадине, са слојевима блиским инстинктима, где лежи читаво искуство људског рода и које му може пружити помоћ. Два пола, *Ja* и Сопство, који су се превише удаљили, тиме се опет стављају у живу везу.“ (147)

Легенду о Плавом Човеку Лали приповеда рођака Асма, прича јој о племену баке њене мајке са крајњег Југа, ратницима пустиње и временима када хришћани још увек нису запосели земљу. Ел Азрак је пре него је постао светац био син шеика, ратник пустиње. Када је осетио позив од Бога, скинуо је своје ратничке хаљине обукао вунену одору и кренуо да походи земљу. Једино подсећање на претходни живот јесте његово лице и шаке које су остале индиго плаве да заувек подсећају на његово порекло. Као светац имао је посебне моћи, лечио је болесна тела и душе. Лутао је земљом, а људи су га проналазили и тражили помоћ. Једна од легенди која се увек везује уз њега јесте и способност да створи извор воде у пустињи. Лала је посебно волела причу о старици којој је помогао управо подарившу јој воду из пустињског камена. И сам је, као и тај извор, животодавна енергија племена које га слави и поштује.

Лала се постепено навикава на Плавог Човека, осећа како његов поглед бди над њом. Визије су у њој најпре будиле страх, а тек касније почиње да схвата његове поруке. Тако, појављивање у кризном моменту, какав је смрт старог Намана и претња од насилне удаје, тумачимо као позив на путовање који јој улива снагу да се одважи на бекство. Још једном ће пред собом видети пределе својих предака, као кроз сан бива пренесена у друго доба у којем све постаје познато и присно:

„Она не зна добро зашто иде у том правцу; то је помало као да постоје две Лале, једна која није знала, заслепљена стрепњом и бесом, бежећи од ветра несреће, и друга која је знала и усмеравала ход својих ногу у правцу боравишта Ес Сера. Тада се пење ка каменој висоравни, празне главе, не схватајући. Њена нага стопала поново проналазе давнашње трагове, које ветар и сунце нису могли избрисати. [...] Она види шта је у погледу Плавог Човека. То је око ње, до у бескрај, пустиња која блиста и таласа се, снопови варница, лагани таласи дина које напредују ка непознатом. Има насеља, великих белих градова, са кулама тананим као стабла палми, црвених палата украшених крошњама, лијанама, циновским цвећем. Има великих језера са плавом водом као небо, водом тако лепом и тако чистом какве нема нигде другде на земљи. То је сан који сања Лала, склопљених очију, са главом забаченом уназад у светлости сунца, док јој руке стежу колена. То је сан који долази однекуда, који је постојао овде, на каменом пропланку, дуго пре ње, сан у који она улази сада, као да спава, и који простира своју плажу пред њом.“ (Ле Клезиво 2012: 209, 213-214)

И након одласка на Запад, док лута градским улицама често осећа поглед Ес Сера како је прати. Најзад, Лала ће поново сусрести топлину његових очију и препознаће то као знак да је дошло време повратка. Иако је започела успешну каријеру фото-модела и издигла се из бедног имигрантског подземља, Лала је ипак више од свега желела слободу коју је само пустиња могла да јој пружи. Живот на Западу за њу је живот у клопци, у луксузном затвору, она тражи нешто више. Бетина Кнап подвлачи да Лала у Европи, у Мерсеју открива окружење и атмосферу потпуно супротне њеном почетном сну о хармонији и срећи у природи. (Кнап 1997: 708) Једном приликом одлази у ноћни клуб у којем ужива у музици и плесу који се претвара у онирични доживљај у којем бива измештена натраг у пустињске пределе, у тренутак налик оном када је први пут осетила поглед Ел Азрака. У себи, тек тада, препознаје снажну жељу за домом. Након исцрпљујућег искуства у потпуности губи свест и пада на под „налик на растављену лутку (374)“. Поменуто поређење указује да је живот славног модела који је почињала на Западу бесмислено глуматање обавијено лажним сјајем, узимање на себе маски које скривају и удаљују од истинске природе. Одбацивши то као испразну љуштину, вратила се себи. Испунила је свој наум и заокружила путовање – време је да се врати и на свет донесе нови живот.

Сличан моменат освешћења приказан је у филму *Санкофа* из 1993. године који је режирао Етиопљанин Хајле Гериме.⁶¹ Јунакиња Мона, амерички фото-модел, попут Лале из Ле Клезиоове *Пустинје*, успева да се путем визије у којој израђа колективно несвесно, повеже са прецима и прошлим добом. Својеврсним путовањем кроз време бива пребачена у доба атлантске трговине робљем на једну од америчких плантажа Југа. То се дешава на фото-снимању у Гани, у замку, који је некада био место одакле су одашилиљали робове преко Атлантика. Мона среће мистериозног старог мушкарца, Санкофу, који стоји као архетип мудраца, водича на путу спознаје прошлости. Мона постаје Сола, слушкиња у једној робовласничкој кући где бива жртва злостављања које над њом врше њени господари.

У филму *Санкофа*, као и у роману *Пустинја*, наглашен је моменат анагноризиса, освешћења у којем јунакиња доживљава просветљење и упознаје властите афричке корене. Тек након спознаје, Мона се враћа у садашњост али ослобођења илузија о западном свету као напредном и праведном. Схвата да је и сама била део те лажне приче, илузије о америчком сну у којем Запад прихвата друге, у овом случају Африканце, који настављају да и даље служе истој машинерији. Схвата да је за њих била само егзотично тело и да је посао моделинга такође једна врста новог, усавршеног ропства и служења истим господарима. У филму је реч, као што и сам наслов налаже, о потреби да се преиспита историја афричког народа тако што ће се проговорити истина о робовласничкој прошлости Америке. Африка је у овом филму представљена на потпуно супротан начин од уобичајеног приказивања у оквиру холивудске индустрије. Бавећи се „афричким холокаустом“, кроз различите облике колонијализма, империјализма и тлачења афричких народа које се одвијало вековима, а наставља се и надаље у новим формама, Хајле Гериме настоји да укаже на потребу да се афрички народ упозна са сопственом прошлошћу и културом. Основна идеја аутора била је да у појединцима, који настављају да на најразличитије начине робују западном експлоататорском систему, пробуди жељу за ослобађањем од нових, прерушених метода за поробљавање тела и ума Африканаца.

⁶¹ О птици санкофа већ смо говорили поводом Сезера, она је један од централних, архетипских симбола Африке. Увек је представљена са главом окренутом тако да гледа иза себе и јајетом у кљуноу што упућује на идеју да човек мора најпре упознати прошлост како би разумео садашњост и припремио се за оно што долази. Она је прекретница у којој се укрштају прошлост, садашњост и будућност. На језику акан, којим се говори у Гани, санкофа значи „морамо се вратити у прошлост како бисмо је упознали и схватили ко смо и какви смо постали, а тек потом наставити даље“. Доступно на <http://www.duboislrc.net/SankofaMeaning.html>, приступљено 18. 04. 2014.

Архетип старог мудараца, Ле Клезлио је у *Златној рибици* представио у лику слепог старца из Нигерије. Преко њега Лајли је омогућен искорак у митско. Његове приче „као да су долазиле из дубине времена и као да их је проналазио нетакнуте у свом сећању (Ле Клезлио 2004: 119)“. У њој буде носталгију за родном Африком, а њега носе натраг у детињство:

„По први пут у животу сам срела човека који је оставио тако дубок утисак на мене. Био је леп, лице му је било боје прошараног, црног камена, а његова бела, коврцава коса била је налик на ореол. [...] Ел Хађ је говорио тихо и полако, глас му је био помало промукао, наглашавао је речи које је пажљиво бирао. Није се обраћао посебно ни мени ни своје унуку. Гласно је размишљао, као да је низао успомене, или као да је измишљао бајку. Затим, пијуцкајући чај, причао је ономе што сам очекивала, о реци Сенегал која ваља црвену воду и носи оборена стабла и крокодиле. Слушала сам његов глас, час грлен, час распеван, док је причао о свом родном селу, које се звало Јамба, као он, селу са кућама од блата на којима су жене цртале прстима умоченим у гримизну боју. Говорио ми је о свом оцу и својој мајци, о десеторо деце које су имали, о јутарњој граји, о томе, како је он, као најмлађи, ишао два сата пешке до школе на реци и певао стихове из Корана све до вечери. Док је причао, певушио је и њихао горњи део тела, као када је имао осам година. А његов глас је постао оштар и чист, као глас детета.“ (115)

Ел Хађ Мафоба, након идиличног подсећања на детињство, прича о француским колонизаторима који су дошли ниоткуда и пореметили их заувек. Није желео да се врати у Нигерију јер тамо више ништа није као у доба његовог детињства. Запад је и тамо донео „прогрес“, наружили су пироге и у њих убацили моторе. Пре него што ће умрети поклонио је Лајли име и идентитет. До тада је страховала да ће је полиција ухватити и депортовати, међутим, старац јој је оставио пасош своје преминуле унуке и тако јој подарио слободу кретања. Међутим, истинску слободу Лајла ће задобити тек након повратка у Африку, проналаска места одакле потиче и поновног укоренивања.

У роману Таре Винч, *Прогутај ваздух*, предак Виндрадин⁶², знаменити вођа племена Вирадјури, из којег је и главна јунакиња, јавља се као њен духовни водич. Она га сања док лежи у затвору у којем су је белци заробили. Показује јој пут воде који

⁶² Windradyne (1920-1928) – припадник племена Вирадјури који је са својим сународницима пружао отпор колонизаторима на простору данашњег Новог Јужног Велса.

треба да следи, мапу предака, и тотемског претка – корњачу, познату јој још из прича њене мајке с почетка романа. Попут Ђумале и Меј трага за животодавном водом :

„Виндрадин се наљутио. Неко је издао. Почео је рат. Оштра копља кроз дебелу кожу. Устао је из река; он је ратник, борац. Осећам његов гнев. Виндрадин се бори у причама о освети, ропству и ужасу. Шапат говори о њиховом значају. *Он је искварио за све нас.* Те ноћи сам видела Виндрадина; дошао је до углачане цементне кутије замрзивача где сам лежала. Заједно смо посматрали сиву лепљиву тугу напољу и дијаманте ноћног прекривача. Прст је уперео у гроздове звезда, па онда у мене. Очи су му били црни бисери из морских дубина; нешто је хтео да ми каже о њима. Нисам разумела и окренула сам главу према засвођеној куполи. Звезде су се слободно распршиле и постале морске птице. Њихова крила јуре небеским сводом, дуги вратови уперени увис урезају црте и парају влажну васиону. Испод тог покривача била је вода; текла је плава и светлуцава. Вода није падала, само је висила у простору. [...] Виндрадин ми је то показао и указао ми на нешто важно. Нисам знала шта све то значи. На небу се видео пут воде, путања, корито које одмерава течност између облака и провалија. *Иди за корњачом кожнатих леђа кроз плиму, водене птице лете између струја.* Знала сам да треба да одем из града, да се избавим из кутија у које нас смештају. [...] Треба да одем до воде, тамо где заплъскује речну обалу и песак. Треба да послушајем сневе.“ (Винч 2010: 90, 91)

У основи Вонгаровог романа *Валг*, али и Ле Клезивоовог романа *Пустинја*, јесте потрага за идентитетом и духовном обновом. Јунакиње поменутих романа трагају за уцеловљењем које није могуће без окретања прошлости и архетипским слојевима психе. Романи *Валг* и *Пустинја*, поред тога што осликавају пут индивидуације јунакиња, представљају и борбу за њихово самоосвешћење и враћање традицији народа којима припадају. У том смислу можемо говорити о исцелитељској моћи носталгије и својеврсном анагноризису у романима *Валг* и *Пустинја*, као тренутку када се јунакиње ослобађају заблуда о супериорности Запада и белог човека.⁶³ Тада им потиснути митски садржаји помажу да се окрену сопственој баштини и изнова укорене.

⁶³ О анагноризису у Вонгаровим романима види више у тексту Љиљане Богоеве Седлар (2011: 78) „Б. Вонгар и нобеловци – текст и контекст“

3.2. Архетип иницијације у романима *Валг* и *Пустуња*

У романима *Валг* и *Пустуња* указано је на две врсте иницијација. Прве су оне у којима иницијант само формално пролази кроз обред, након чега не долази до епифанијског увида у праву природу и сврху ритуала прелаза. У таквим псеудо-иницијацијама карактеристичним за западно друштво, појединац бива инициран у амерички сан, где наставља да некритички посматра свет и да служи империјалном друштву, које је као свој врховни принцип устоличило принцип насиља. Такво друштво преко институција система врши колонизацију ума, о којој је Фанон говорио, а која настоји да створи подобне индивидуе којима се лако управља. Колонизација ума подразумева усађивање идеје о интелектуалној и физичкој инфериорности, која има за циљ да појединац временом и сам усвоји такво поимање, како би одбацио вредности сопствене културе и добровољно пристао на асимилацију. Друга, потпуно супротна врста иницијација јесте она у којој се појединац ослобађа заблуда, одбацује лажи и прихвата истину. Таква иницијација приказана је у Џојсовом *Портрету уметника у младости*, где Стивен Дедалус одбија да се прикључи цркви, не желећи да служи репресивном систему који затире живот, и прихвата креативни позив уметника. Тада се у његовом уму први пут јавља слутња слободе и он почиње да открива нови свет и живот којем жели да каже: „Да!“.⁶⁴

О сукобу два поменута развојна модела говори и Ерих Фром у књизи *Заборављени језик*. Првобитне матрифокалне заједнице неговале су модел сарадње, једнакости, заједништва и љубави, у којем појединац осећа чврсту повезаност са светом и свим његовим бићима, насупрот томе у патријархалној културној парадигми основни принципи су насиље, послушност, диктатура и хијерархијски поредак у друштву. Борбу између ова два модела Фром је препознао још код грчких трагичара. Анализирајући

⁶⁴ Прича о Фрањи Асишком такође указује на двоструки пут иницијације, на његов кофликт са хришћанском цивилизацијом у коју је првобитно инициран, а затим и на моменат освешћења у којем се ослобађа заблуда и опредељује за другачији животни пут. Преокрет и анагноризис Фрање Асишког приказан је и у филмовима који тематизују његову животну повест. У филму Франка Зефирелија *Брат Сунце, сестра Месец* (*Brother Sun and Sister Moon*, 1972) приказано је „лудило“ Фрање, сина богатог трговца, који одбацује материјално благостање и лагодан живот заснован на експлоатацији других. У филму Лилиане Кавани *Франческо* (*Francesco*, 1989), представљен је моменат Фрањиног освешћења када он скида са себе скупочене хаљине и прелази на другу страну, одабира живот у заједништву и солидарности са другима одлазећи да се придружи просјацима и лепрознима у сиромашном делу града.

мит о Едипу представљен у Софокловој трилогији уочава како су Едип, Хемон и Антигона представници старих начела матријархата, као принципа једнакости, насупрот Креонту који представља патријархалну власт и послушност. (в. Фром 2003: 159-184)

Једна од стратегија брисања из историје приче о некадашњим мирољубивим, матрифокалним заједницама јесте да се оне представљају као утопије, као неоствариве фантазије, а не као облик друштвеног уређења који је једном давно и дуго постојао. Пошто је архетипске садржаје тешко избрисати, сећање на тај креативни период људског бивања на земљи израња у појединцима и нагони их на преиспитивање доминантне идеологије. Тек након одбацивања предрасуда могуће је истинско буђење за нови живот, и излазак из наметнуте патријархалне концепције која налаже да се ранији спасоносни модел друштвених и моралних начела који је у себи носио идеју о једнакости и свеопштем јединству са природом, усклађености са собом и са другима, избрише из историје. У тренутку ослобађања од погрешне, силом наметнуте идеологије, појединац пролази кроз иницијацију у аутентични свет и живот који обележава креативност на свим пољима. Едуардо Галеано, уругвајски писац, новинар и активиста, у духу латиноамеричке традиције, описује поменути моменат ослобађања од илузија као освешћење у којем до истинске спознаје долази тек након што се појединац обрати прошлости. Исту традицију укрштања прошлости, садашњости и будућности проналазимо и у симболизму афричке санкофе, што говори да првобитне културе нису настојале да везу са прошлошћу насилно прекидају, већ да је непрестано креативно уграђују у своје потоње бивање. Галеано је епифанијски моменат у којем се прошлост, садашњост и будућност сустижу представио у *Књизи загрљаја* у одломку „Традиција будућности“:

„Одређени гласови из америчке прошлости, дуге прошлости, звуче веома футуристички. На пример, давни глас који нам још увек говори да смо деца Земље и да наша мајка није на продају нити за изнајмљивање. Док мртве птице падају по Мексико Ситију, а реке се претварају у канализације, океани у депоније, а шуме у пустиње, овај глас, упорно одбија да умре, предвиђајући другачији свет, различит од постојећег који трује воду, тло, ваздух и душе.

Давни глас који нам говори о заједништву упућује на још један свет – свет солидарности, као заједнички начин стварања и живљења који јесте најстарија америчка традиција,

урођена првобитним Американцима. Она припада најранијем периоду и првим људима, али такође припада и временима која долазе и предвиђа Нови Свет. Ништа није приурођеније нашим земљама од социјализма. Капитализам нам је с друге стране потпуно туђ, као што су то: велике богиње или грип које су донете споља.“ (Галеано 1992: 135)

У истом духу и Еме Сезер (2001: 44-45) у *Дискурсу о колонијализму* стаје у одбрану неевропских друштава уништених империјализмом. Већина тих друштава баштинила је вредности стране колонијалним освајачима, како каже: „била су то не само прекапиталистичка, већ и *антикапиталистичка друштва*, демократска друштва, никада друштва већине за неколицину(44)“.

Када говоримо о путу индивидуације и иницијацији неопходно је нагласити да процес индивидуације обухвата читав живот, док се обред иницијације као део поменутог процеса, јавља у одређеном животном добу, обично времену прелаза, приликом преласка из пубертета у зрелост. Циљ ових ритуала јесте преображај, духовна обнова, поновно рођење, које мора да уследи након симболичног усмрћења. У првобитним културама кроз ове ритуале пролазе младићи и девојке како би несметано били изнова примљени у племе као индивидуе на прагу зрелости које улазе у свет одраслих. Такође, обликовани су према истом или сличном архетипском узорку тако да представљају церемонију поновног рођења, симболичног рођења младића у одраслог мушкарца, девојке у одраслу жену, и започињање новог живота. У свечаностима прелаза долази до активирања колективно несвесног из којег израњају архетипови заједнички свим припадницима племена. (в. Јакоби 2011, 110-114)

Мирча Елијаде, у књизи *Мистична рођења*, посебно се бавио иницијацијом у првобитним друштвима коју је дефинисао као

„скуп обреда и усмених порука који за циљ имају коренити преображај религиозног и друштвеног статуса лица које се иницира. У смислу филозофије, иницијација има вредност онтолошке мутације егзистенцијалног система. После завршетка својих искушења неофит ужива једну потпуну другачију егзистенцију од оне пре иницијације; постао је други.“ (Елијаде 1994: 7,8)

Да би се ступило у виши ниво постојања неопходна је иницијатичка смрт, коју често симболизују тмине, космичка ноћ, телурска материца, колиба, утроба чудовишта,

итд. Међутим, Елијаде подсећа да овде није реч о смрти онако како је схвата човек модерних друштава, већ пре о својеврсном мировању, повратку у ембрионално стање као припреми за нови живот који ће уследити. Смрт, за архаична друштва, не значи и престанак постојања. У тим тренуцима могуће је зауставити профано време и упловити у Вечно. У овим обредима велики значај имају старији, посвећени чланови друштва, духовни водичи који представљају везу са натприродним бићима и прецима. Неофит пре-модерних друштава управо је путем ритуала преласка бивао увођен у духовну сферу, омогућено му је да чује свету историју, митологију, која приповеда о догађајима с почетка Времена, о томе како су ствари настале. На основу ње уређења су сва људска понашања, културне и друштвене институције. Прошавши иницијацију човек је посвећен и одбацује профано. У великом броју случајева пубертетски обреди обухватају и откривање сексуалности што је за архаична друштва такође подручје светог. Кроз свако поновно успостављање поменутог обреда уједно се обнавља читава заједница, стога ове церемоније увек представљају најзначајније религиозне свечаности. (Елијаде 1994: 11-30)

Обреди преласка у првобитним културама разликују се од западних псеудоритуала по томе што се у њима увек инсистира на складном функционисању читаве заједнице која своје чланове не излаже терору рационалног, већ ради на хармонизацији свих људских потенцијала, уједињујући у складну целину рационално и интуитивно. Сврха ових ритуала јесте зацељење и уцеловљење бића. Док у западним симулацијама обреда преласка доминира само форма ритуала, која као свој циљ има даљу и све дубљу дисоцијацију сензибилитета, која производи осакаћене индивидуе.

Архетип иницијације описан је и у романима Ле Клезивоа и Вонгара. У *Валгу*, након изненадне смрти доктора задуженог за програм генетског инжењеринга који спроводе бели „цивилзатори“, Ђумала добија прилику да побегне. Другим делом романа започиње њено путовање натраг у Галван и враћање коренима. Пред њом је тежак задатак обнове племена које су белци затрли. Ипак, у том подухвату није препуштена самој себи, будући да је у сталној вези са прецима, са мајком и баком, *момо*, али и племенским врачом-исцелитељем Марнгитом. Он и *момо* су јој указали на Млечни пут⁶⁵ познат једино племенским људима. Овде није реч о небеској стази, већ о мапи земаљског пута на којој су уцртане тачке које означавају рупе са водом. Врач

⁶⁵ Вонгар, у *Аборицинским митовима*, даје једну од верзија мита о Млечном путу. (в. Вонгар и Маршал 1972, 121-122)

бумерангом црта путању, саветујући је да иде према јутарњем сунцу и управља се према традиционалној мапи која прати реку и води до централног билабонга који симболизује материцу, Велику Мајку племена.

Путовање које јунакиња има пред собом, заправо је понављање познатог мита о ходочашћу сестара Вавалаг. Балари и Гарангал путовале су стеновитом земљом, као и Ђумала, у пратњи динга Муру. Анализирајући путовања аустралијских митских предака Елеазар Мелетински, у књизи *Поетика мита*, закључује:

„Путовање по свету’ постаје животно путовање или, бар, најважнија животна провера. Сва путовања аустралијских тотемских предака усредсређена су на топографију, на путању коју је прешао предак до краја живота; сви догађаји поглавито објашњавају сакрално значајне тачке мезокосмоса.“ (Мелетински 1983: 231)

Вавалаг мит је централна прича народа Галван о рађању земље и првих људи, она обележава почетак живота. Њу причају мушкарци кад год се одржава церемонија плодности, јер се све понавља, живот се сваки пут на исти начин обнавља. Две сестре су путовале од изласка до заласка сунца, давале имена местима и племенским земљама дуж обале. Након бројних авантура стигле су до светог билабонга Мурувул где је старија сестра донела на свет дете, постпорођајна крв привукла је митску змију која је спавало на дну билабонга, Ђулунгул. Док су спавале, пришуњала се, склупчала око склоништа и прогутала их. Тако су наставиле да спавају у великој утроби питона. Већ следећег јутра змија их је испљунула напоље. Не само да су на тај начин сестре поново рођене, већ је и читав околни живот изнова процветао, птице, биљке и животиње.⁶⁶ Своје путовање завршиле су на митском острву Бралги⁶⁷, земљи предачких духова. С времена на време појављују се у сновима племенских старешина да их упуте како да приреде церемоније.⁶⁸

⁶⁶ Различите верзије мита доступне су на http://austhrutime.com/wawalag_sisters.htm, приступљено 09.08.2013.

⁶⁷ Бралгу је аборицинска митска земља предачких духова, која стоји и у наслову прве Вонгарове збирке прича – *Пут за Бралгу*.

⁶⁸ Постоји више верзија овог мита познатог као Вавалаг циклус кључног за племена у области Арнхемске земље. Имена сестара нису свуда иста. У појединим верзијама повезане су са причом о човеку са ногама у облику бумеранга – Вудалом који је путовао у истом правцу. Према једној варијанти путовале су саме, док су према другој биле у пратњи детета једне од сестара и дингице.

Иако је у оквиру „супериорне“ западне цивилизације Ђумала била силована, билошки иницирана у свет белог човека и идеолошку матрицу у којој се жене третирају као инфериорна бића створена само како би задовољавала мушке потребе, враћајући се својим коренима, она ће проћи кроз аутентичну иницијацију традиције засноване на супротним друштвеним и моралним темељима. На половини романа јунакиња креће другим путем, након што је одбацила цивилизаторску парадигму прогреса, враћа се коренима и баштини која потпуно другачије гледа на свет и човека у њему. Циљ поновљене иницијације, у оквиру аборицинске културе као културе првобитних друштава, јесте очување и унапређење везе појединца са читавом заједницом али и усклађивање у хармоничну целину са космичким силама. Такав концепт иницијације, у оквиру које се човек учи да у свему што га окружује препознаје властити дом, искључује могућност отуђења. Док иницијација у западном патријархалном друштву, заснованом на логосу који је одбацио митопоетско, неминовно води алијенацији и дисоцијацији сензибилитета.

На путу укоренивања, Марнгит ће бити Ђумалин духовни водич кроз свет предака. Врач ће се постарати да ритуал иницијације буде одржан како би се живот наставио, на шта упућују и реч *бугалили*, што значи „призвати у живот, оживети, поново родити (Вонгар 1986: xiii)“, која је уједно и позив на церемонију. Црвена иловача, перје какадуа, кенгурова маст, *маиђа* опасачи – све су то реквизити потребни за обред иницијације. Јунакиња их налази у заклону стене на којој су традиционални цртежи⁶⁹, међу њима и велики ему као тотемска животиња. Марнгит и Ђумала бораве

⁶⁹ О аборицинским цртежима, на стенама и зидовима пећина, високе уметничке вредности биће више речи у закључном делу тезе. Размишљајући о првобитним цртежима у унутрашњости пећина широм света Миодраг Павловић (2000: 24), у књизи *Поетика жртвеног обреда*, износи закључак супротан увреженом схватању о њиховој функцији које говори у прилог томе да је ту по среди тзв. ловачка магија, он је уверен да је колективна магија на тим посебним местима била упућена генеративној моћи земље.:

„Земља се одазивала, њена утроба је давала одговоре и чинило се да разуме људски језик такав какав је тада био. Али дејство гласа, као и чар одјека, били су кратки. Додир са самим телом земље-мајке обећавао је јаче дејство. А облик и посредник тог додиривања брзо су били пронађени: почело се са урезивањем ликова, ношењем боја, цртањем помоћу угљенисаног комада дрвета.“ (25)

Такође, битно је поменути да најновија истраживања говоре у прилог тези да су жене биле те које су осликавале унутрашњост пећина. Археолог Дин Сноу са Универзитета у Пенсилванији проучавајући трагове шака видљивих на зидовима пећина, открио је да већина припада женама. Ово сазнање из корена мења начин посматрања пећинске уметности али и улоге жена у првобитним друштвима. Доступно на: <http://news.nationalgeographic.com/news/2013/10/131008-women-handprints-oldest-neolithic-cave-art/>, приступљено 13. 10. 2013

на светом терену у повлашћеном тренутку изван времена. Племенски старешина, с брадом у облику шкољке⁷⁰ и траком дугиних боја око главе постаје њен водич кроз обред. На његовим грудима видљиви су трагови иницијације који говоре из ког племена потиче и којим језиком говори. Наставак свечаности одвија се у пећини, где је на зиду нацртан Вудал митски предак из „времена снова“, ногу у облику бумеранга, жена до њега је Гарангал, једна од Вавалаг сестара. Приповест о митским сестрама наставља се причом о Вудалу и Гарангал и првом вођењу љубави као креативном суодношењу женског и мушког принципа.

Јунг је, угледајући се на Фробенијуса, симболични модел процеса индивидуације појединца означио као „ноћно путовање морем“ где је неофит заробљен у трбуху морске немани. Јунак у овој архетипској схеми представља свесни део личности, док утроба чудовишта симболизује доњи свет као поље несвесног. Море, такође код Јунга стоји као симбол ширине и непрегледности несвесног. (в. Јакоби 2011: 116-119) У овом контексту улазак у „утробу, тј. зарањање у таму несвесног може се посматрати као ‘повратак’ у мајчину утробу, што самим тим упућује на могућност поновног рођења (118)“.

Иницијатички симболизам *regressus ad uterum* присутан је у великом броју митова и обреда. Повратак Мајци, заправо је повратак хтонској Великој Мајци која симболизује Природу у њеном праисконском стању. Искушеник се по други пут рађа из окриља Мајке Земље. Поменути мотив може бити симболично представљен низом сличних митских модела – улазак у тело животиње или какве морске немани, пећинске дубине, иницијатичке колибе, итд. Можемо рећи да је могућност повратка *ad originem* и поновног рађања опседала човечанство и као архетип се јавља у многобројним митовима широм света. (в. Елијаде 1994: 69-76) Ерих Фром, у својим књигама *Заборављени језик* и *Љубав, сексуалност и матријархат*, говори о потреби да се вратимо првобитном осећању јединства са светом које носимо још из мајчине утробе, управо кроз обред преласка у оквиру којег се изнова уклапамо у космичку целину. Након изласка из материце своје биолошке мајке прерастамо у спознају да је читава

⁷⁰ Шкољка је „знамење универзалне материце (Елијаде 1999:153)“, веровања у њена магијска својства потичу још из праисторије, повезивана је са Великом Божињом, стога је она имала различите ритуалне функције код многих народа (у Северној и Јужној Америци, Индији, Грчкој, Индонезији, Меланезији, Океанији, Кини, Египту, Француској, на северу Кавказа, итд.). Важи као симбол рађања и регенарције, отуда њено присуство у религијским обредима, аграрним и иницијацијским церемонијама. Као што осигурава и олакшава чин физичког рођења, исто тако помаже и чину духовног препорода – иницијације. (в. 145-168)

природа велика материца и наш заједнички дом. Крајња сврха ритуала преласка јесте улазак у други свет у којем индивидуа превазилази осећање отуђености, и где се по други пут рађа у јединство са светом.

У Вавалаг миту, мотив враћања Мајци препознајемо у слици боравка сестара у утроби змије Ђулунгул. Ђумала ће поновити овај иницијацијски стадијум приликом обреда у шпиљи. Елијаде подсећа шта је циљ оваквог понављања митског обрасца:

„Како су церемоније иницијације утемељила божанска Бића или митски Преци, њихово светковање доводи до реинтеграције праисконских Времена. То важи за Аустралијанце, али и за читав примитивни свет, јер се ради о једном фундаменталном схватању архаичних религија – понављање неког ритуала који су утемељила божанска Бића имплицира реактуелизацију првобитног Времена, оног када је обред слављен први пут. Из тог разлога један обред јесте делотворан – он учествује у пуноћи светог, праисконског Времена. Обредом мит постаје присутан. [...] Реактуелизовати митове о пореклу подразумева, као што смо видели, учествовање у „Времену сна“, у Времену посвећеном мистичном присуству божанских бића и предака. (в. Елијаде 1994: 69-7618, 32)

Мотив повратка Мајци, у романима *Валг* и *Пустиня*, представљен је кроз архетип пећине. Елијаде наводи како постоји

„читав низ иницијатичких ритуала и митова који су у вези са пећинама и процепима у планинама, симболима Мајке Земље. Рецимо само да су пећине имале своју улогу у праисторијским иницијацијама и да првобитна сакралност пећине јоше може да се изнађе у семантичким модификацијама.“ (Елијаде 1994: 76, 77)

У церемонији иницијације уприличеној за Ђумалу, обред се одиграва у шпиљи где је описана магија зачећа, а ликови осликани на зидовима пећине оживљавају. Реч је о епифанијском моменту као нарочитом исклизнућу из времена, где се у надреалном амбијенту дух будућег детета настањује у њој. Сада је на јунакињи да пратећи мапу Млечног пута стигне светог билабонга који представља митску материцу, животодавни извор где су се Вавалаге, путујући широм земље и установљавајући обичаје, зауставиле и на свет донеле прво дете племена. Ништа се није променило од тада, оне су оставиле

завет како да се одржава церемонија која симболично значи обнављање креативне енергије живота. „Видети то место“, сматра Ђумала, „исто је као да гледате у сопствену материцу (Вонгар 1986: 132)“. У књизи *Поетика жртвеног обреда*, Миодраг Павловић сматра како су

„вода и земља две матрице које садрже живот и обе га дају. Због тога су жртве пре свега упућене њима, дијалог о животу, смрти и поновном рађању човек првобитно води са њима, као мислилац, љубавник, као неко ко једе, тражи плодове, нада се породу. Тај дијалог није лак, није га лако замислити, извести. Зато неки мислиоци сматрају да је успостављање обреда велики стваралачки чин људски.“ (Павловић 2000: 20-21)

Јунакиња *Валга* истовремено трага за земљом племена Галван али и за водом светог билабонга, као изворима живота и очигледним принципима женства. У првобитним веровањима две су основна услова опстанка, земља и вода, стога се као најранији јављају управо култови земље и воде.

„[...] У прилог двојности овог култа говоре и двојне представе о жени-родитељици. У коренима и почецима култова упућених богињама љубави, који почињу као жртвама утврђени митски профил, налазе се сестринске богиње, од којих је једна црна, друга бела. Поред култа Афродите која је настала из пене-воде (‘анадиомене’), у светилишту Афродитином у Пафосу на Кипру налазила се и данас сачувана сјајно-црна стена, која је стајала у самом светилишту храма. Постојала је и једна црна Афродита, она која је представљала земљу. То је и легендарна краљица од Сабе у хебрејском предању, као и Суламит из *Песме над песмама*, која је митски ‘црна’, јер представља скривени наставак некадашње хебрејске богиње земље.“ (Павловић 2000: 23)

У роману *Пустиња* описана је шпиља у којој двоје младих, Лала и Хартани, први пут постају свесни својих скривених жеља и међусобне наклоности. И овде, као и у *Валгу*, има улогу скровишта од деструктивног света, она је *Terra Mater*, она је пут ка слободи. У њој су потпуно сигурни да их нико неће пронаћи, нити осудити. Под њеним заклоном као да време стоји, а они испреплетених тела постају једно, стопљени са природом, са земљом и водом која шуми око њих и слива се низ зидове. Боравак у утроби земље сличан је дубоком опијајућем сну. По изласку сунчева светлост их буди и

чини се као да израњају из вртоглавих морских дубина. За Лалу, као и за Ђумалу, боравак у пећини има иницијацијски карактер:

„У шпиљи је мрак, влага непрекидне ноћи, али напољу, на каменој висоравни, светлост рањава очи. То је као да је човек у некој другој земљи, у неком другом свету. То је као да је на дну мора. [...] Лала осећа топлину пастировог тела, сасвим поред себе, а светлост његовог погледа улази мало-помало у њу. [...] Када њена кожа додирне Хартанијеву, то ствара талас чудне тоpline у њеном телу, вртоглавицу. То је топлина сунца која је улазила целог дана у њихово тело, и која искрсава сада, у дугим грозничавим таласима. И њихови дахови се додирују, мешају, јер нема више потребе за речима, већ само за оним што осећају. То је пијанство које она још не познаје, рођено од мрака пећине, у неколико тренутака, као да су већ дуго камени зидови и влажна сенка чекали да они дођу, да би ослободили своју моћ. Вртоглавица се окреће све брже и брже у Лалином телу, и она чује разговетно лупање своје крви, помешано са звуцима водених капи на зидовима и са тихим крицима које испуштају слепи мишеви. Као да су њихова тела чинила још само једно са унутрашњошћу пећине, или пак заточенике у утроби неког дина.“ (2012: 138, 139)

Хартани је јуродиви младић, пастир који живи изван насеља, на граници пустиње. Нико не зна одакле он заправо долази, сећају се да га је донео незнанац читав одевен у плаво, попут ратника пустиње, и оставио на извору. Жена козара их је видела и задржала сироче. Име које су му дали заправо је надимак који означава да има црну кожу као и робови са Југа. Људи претпостављају да је Хартани глувонем, будући да не говори, међутим он познаје немушти језик и боље од осталих разуме природу и њена створења. Томе је учио и Лалу, љубави према сваком живом створу. Једино је она уочила да он има врло изоштрени слух, који може да препозна и најсуптилније звукове, осим тога „не жели да чује језик људи, јер долази из земље где нема људи, где су само песак дина и небо. (129)“. Други су испредали легенде о њему, између осталог да је врач са демонским моћима, због чега су га се плашили, међутим Лала је успевала да заиста допре до њега и да га разуме, иако се нису споразумевали речима.

„Хартани ју је научио да остане тако не мичући се, да посматра небо, камење, грмове, да гледа како лете зоље и муве, да слуша песму скривених инсеката, да осети сенку птица грабљивица и дрхтање зечева у шипражју.

Хартани нема заправо породице, као ни Лала, он не зна да чита ни да пише, не познаје чак молитве, не уме да говори, а ипак зна све те ствари. Лала воли његово глатко лице, његове дуге шаке његове очи од тамног метала, његов осмех, она воли његов начин корачања. Брз и лак као ход хрта, затим начин на који скаче са стене на стену и ишчезава за трен ока у неком од својих скривалишта.“ (107)

Њихова љубав се постепено развијала, занос који их је обузео у пећини, наставио се касније. Онога дана када је Лала одлучила да оде и напусти Сите њих двоје су зачели нови живот, далеко од људи, од недаћа, обузети једно другим, опијени слободом на граници пустиње, сањајући живот у земљама Југа. Она и Хартани живели су идилу, налик првим људима:

„Лала окреће своје лице ка средишту неба, и гледа свим својим снагама. Обавија их ноћ хладна и лепа, стеже их у свом дубоком плаветнилу. [...] Хартани сада леже поред ње, и хвата их веома велики занос, који им увећава зенице. [...] Грозницу од сунца и сувоће угасила је ноћ. Жеђ, глад, стрепњу смирила је светлост галаксије, и на њеној кожи постоји, као капи, обележје сваке звезде неба. Они сада не виде више земљу. Два детета, стуснута једно уз друго, путују усред неба.“ (233)

Код Ле Клезиоа често наилазимо на сличне описе заноса као јединог начина да се јунаци ослободе терора рационалног. То су, заправо, кратка буђења приликом којих ликови осећају потпуност, осећају да су део веће целине, одвајају се од тла и левитирају. У својој раној збирци *Грозница*, аутор у свакој од прича бележи сличне епифаније. Маристела Величковић сматра да

„то губљење равнотеже које може да буде изазвано сунчаницом, зубобољом, премором, страхом од смрти или осећањем ништавности пред природом, на пример, доводи до повећане сензоријалне осетљивости, до изоштравања перцепције света који нас окружује; ‘нормалне’ границе чула се померају, перцепција се ремети и личности западају у стање које Ле Клезио назива заједничким именом ‘грозница’. Настаје ‘царство хаоса’, ‘малог лудила’: личност открива сопствена чула, открива да живи, открива себе у односу на спољни свет [...] Свест о себи се открива према бескрају и личност се препушта заносу који га доводи до постизања некаквог склада са свемиром.“ (Величковић 1987: 205)

У Ле Клезиоовој визији стања равнотеже су умртвљујућа, за истинско буђење неопходно је ослобађање од терора „нормалног“ и превазилажење стања која западна цивилизација намеће силом и ауторитетима, измишљеним законима који су противприродни.

Као што је Ђумала, доневши на свет девојчицу, удахнула околној земљи и читавом племену живот, тако су и Лала и Хартани, рођењем ћерке, наставили лозу последњих пустињских номада, плавих људи чији је духовни ослонац Ел Азрак, митски предак из Лалиних визија.

Један од главних недостатака модерног друштва јесте управо изостанак аутентичних иницијација. Западни човек задојен просветитељским учењем својевољно је пристао на живот у крајње десакрализованом свету, успевши да развије једино псеудоиницијације. Лишио се духовне пуноће, којој су људи вековима пре њега стремили, и осудио себе на *оскудно време* у којем све више губи ослонац, првенствено онај у љубави. Последица тога, између осталог, јесте силна пометеност и све већа отуђеност. Западна цивилизација настоји да ствара неаутентичне индивидуе које је лако контролисати, тако да су и обреди прелаза прилагођени том циљу. Смисао церемонија иницијације постаје прилагођавање и служење систему. Од мушкараца се захтева одлазак у војску и рат, што значи одвајање од света жена и провођење времена у мушком друштву. Тако и иницијација жена представља опасност за мушки, ратнички идентитет.

Ле Клезио и Вонгар, кроз романе *Пустинја* и *Валг*, настоје да укажу да је првобитна идеја иницијације замењена псеудоиницијацијом која је у служби културе доминације. Сврха романа јесте да се препозна разлика између аутентичних иницијација које значе стицање нових искустава, новог осећања припадности и одговорности и лажних иницијација у систем хијерархије и доминације које јединку отуђују од света у њој и ван ње. Јунакиње у поменутих романима долазе до спасоносног увида да је пут који им западна цивилизација намеће пут деструкције, отуђења и дисоцијације сензибилитета, стога се одлучују да одбаце лажни идентитет и врате се креативним потенцијалима властитих култура из којих су искорењене. Према Кембеловом схватању, савремени човек будући лишен контакта са архетипалним у себи, престао је да се стара о духовном животу. У првобитним културама та веза се није раскидала, живело се са непрестаном свешћу о духовном. Данас је на уметницима да

нас упућују на божанско које се налази у самој природи, они су шамани нашег доба. Преузимају на себе задатак водича ка трансценденталном, ка Вечном, кроз преношење митова као светих прича (Кембел 1988, 97-99) Управо то чине Вонгар и Ле Клезио – кроз своје романе одржавају везу са митопоетским извориштем света

3.3. О женском принципу у романима *Валг* и *Пустиня*

Our world is never far away, not for a woman.

B. Wongar, *Walg*

*I wanted to write, too, to write in a single session some stirring tale,
a woman's quest, for example, or the revolutionary struggle.
That's what a real adventure story would have.*

J. M. G. Le Clézio, *The Book of Flights*

Ле Клезио и Вонгар, определили су се да свет доживљавају из женске перспективе постављајући у центар романа *Пустиня* и *Валг* потрагу јунакиња. На тај начин напуштају традиционални колонијално-патријархални топос путовања мушких јунака који за циљ има доминацију и потчињавање, али се истовремено ослањају на једну другачију традицију којој припадају многи ствараоци који у средиште свог космоса постављају фигуру жене. (Поменимо само најпознатије примере – римски песник Проперције, Овидије, трубадури, Данте, Петрарка, Гете, Китс, Колриџ, Блок, Флобер, Достојевски, Толстој, Харди, Грејвз и други.) Оба писца допустили су унутрашњем женском гласу да их води и нису се преварили. Светла анима у њиховом случају постаје водитељица на кружном путовању ка спознаји. Управо чињеница да допуштају светлим анимама да се огласе даје и сличност међу њиховим романима, иако их деле разнородне културе у којима су одрасли.

Посматрајући западну књижевну традицију приметно је да у походима јунака најчешће доминирају мушки ликови-парови, наведимо само најпознатије Гилгамеш и Енкиду, Одисеј и његова дружина, Ахилеј и Патрокло, Енколпије и Гитон, Данте и Вергилије, Дон Кихот и Санчо Панса, Фауст и Вагнер, Робинзон и Петко, и други; код Вонгара и Ле Клезиоа долази до промене устаљеног обрасца, на путовање се одлучују њихове женске јунакиње. Џ. Кембел такође увиђа поменућу поделу улога, напомињући

да је друштво вековима мушкарцима додељивало запаженије улоге – он је тамо негде у свету, док жена остаје код куће. Међутим, међу Астецима који су имали мноштво небеских нивоа на које душа после смрти одлази, у зависности каквом је смрћу завршила земаљски живот, небо резервисано за оне који су погинули у борби херојском смрћу исто је оно на које одлазе и душе мајки преминулих на порођају. Рађање је за Кембела херојски чин, будући да представља предавање себе другом бићу. (Кембел 1988: 125)

Оданост женском принципу видљива је код оба аутора. Наиме, Вонгар је своју приповест *Валг* посветио својој аборициној сапутници Ђумали (на аборицинском „дрво које шапуће“), која га је и увела у аборицински поетски космос. *Валг*, реч која у себи чува првотно јединство, на аборицинском означава материцу, утробу, пупчану врпцу али и Мајку Земљу. С друге стране, роман *Раки* посветио је мајци, која му је послужила као инспирација за главну јунакињу. Ле Клезио је надахнуће за романе *Пустинња*, *Златна рибица* и путопис *Народ облака* пронашао у причама своје супруге Жемије, рођене у Мароку.⁷¹ У једном интервјуу Ле Клезио открива да му је Жемија приповедала о људима северне Африке који су пружали отпор колонијалном режиму, о сопственом искуству имигранткиње у Паризу, али и о снажном пориву да се врати у крајеве где су људи оплемењивали своје животе поезијом, музиком и светковинама. Када потичете из таквог окружења, просто је немогуће да не осетите потребу за повратком. (в. Џаги 2010) Жемији је посветио и роман *Тужбалица о глади*, приповест о животу девојке Етел Браун, чија прича подсећа на животопис његове мајке. Ле Клезио, у интервјуу „Глад за слободом“, говорећи о сопственој потрази за идентитетом наводи како је себе истински пронашао онога момента када се одвојио од „урбаног света који има веома мушки аспект (Валчић-Лазовић 2011: 243)“ и приближио свету природе као материнском, блажем и осећајнијем свету. (Ibid.) Такође, питајући се о одређењу књижевности закључује како је она „трагање за оним истинским делом себе. То је део који писцу омогућава да савремени свет у којем живи усклади са својим готово матерњим, крајње интимним уверењима и осећањима (229)“. Императив враћања потиснутом женском принципу код Ле Клезиоа је присутан још у његовом првом роману *Записник (Le procès-verbal)* из 1963. године за који је добио престижну награду Ренодо. Главни јунак, Адам Поло, младић који се не сналази у свету, повлачи се у себе

⁷¹ Жемија је коаутор путописа *Народ облака* о Берберима којима и сама припада.

и осамљује, пролазећи кроз различите фазе у којима се оспољава дубоки расцеп у његовом бићу. Отуђење и дисоцијација сензибилитета манифестују се кроз снажан деструктивни порив који јунак није у стању да обузда, а који настаје услед притиска рационалног, патријархалног система који га ограничава. Један од одговора на терор којем је изложен јесте и амнезија у коју повремено запада. Када коначно заврши у психијатријској установи, Адам Поло у својим сновидним сећањима путује кроз прошлост све до мајчине утробе у којој поново проналази истинску хармонију и непомућено спокојство за којим је мучно трагао на јави.

Вонгаров роман *Валг* је химна животу, кретању, расту, љубави према земљи и према њеним створењима. Ода „Вечном Женском“, код Вонгара је наглашена у посвети, али и у самом наслову. Као мото приповести стоји напев за плодност у земљи Арнхем који упућује да је све вечно, да живот опстаје упркос свему, *да смрти нема, има само сеоба*, преображаја и поновних рођења, као дрво, птица или звезда, као што уче племенска веровања. Почетак романа упућује да је „према култу плодности аустралијских Аборицина, земља продужетак човековог тела и душе. То јединство са природом омогућава процес обнављања, и ако оно буде раскинуто, живот ће као последица тога престати да постоји.“ (Вонгар 2004а: 60)⁷²

Бели освајачи управо настоје да обесмисле и раскину специфичну везу Аборицина за тло као и јединство са природом. Симон де Бовоар је очарана аборицинском културом приказаном у роману *Валг*, али и згрожена поступањем европских колонизатора према староседеоцима, осетила потребу да напише поговор за овај Вонгаров роман. Иако францускиња, успела је да се поистовети са причом о Аборицинки на сасвим другом крају света, будући да је препознала патњу и борбу ове младе жене против идентичне западне идеологије коју је она сама учавала и критиковала у Европи. Симон де Бовоар, у белешци поводом *Валга*, пише о путовању на које је кренула заједно са главном јунакињом:

⁷² Документарни филм Цона Манделберга из 1994. године, *Двоструки живот: Живот и времена Б. Вонгара*, отвара мото из Брехтове песме која говори управо о свету који се одрекао јединства са природом, о сурово дехуманизованом, отуђеном свету изокренутих вредности у којем је чак и песма о цветима постала грех: „Каква су ово времена, / када је песма о цветима грех, / због толико ћутања / о толико грехова.“ (Вонгар 2004: 71) Истим стиховима почиње и Вонгаров роман *Каран* из 1985. године који је писац посветио својим непознатим саплеменицима, жртвама нуклеарних испитивања у Аустралији.

„На страницама овога романа упознала сам Ђумалу, девојку из племена са другог краја света. Невина и храбра, она ме је повела на опасно путовање до своје постојбине и оживела у мом срцу варљиву наду која је одавно исхлапила.

Путовале смо по огромном аустралијском пространству до на крај света – света белог човека. Водила ме је напуштеним друмовима које су истраживачи, мисионари и копачи уранијума уцртали у мапе. Тим путевима су пролазиле казнене експедиције и безобзирне банде које су пљачкале племенску земљу. Пустошиле су земљу, дочепале се целог једног нараштаја девојака из племена и одвеле их да би их силовали и сакатили. [...] Путујем без даха с њом од једног до другог заласка сунца, од једног до другог затрованог извора. Када направимо логор увече приљубимо се уз камење које нас греје и немирно спавамо; у поробљеној и опљачканој земљи жена је прогоњена животиња, бегунац од ужаса и смрти. Бели човек је угушио земљу укравши магију која доноси кишу. То је иста она слика племенске земље коју сам већ раније срела у причама ‘Пут за Бралгу’ и ‘Бабару’ (први пут објављене у ‘Les Tempes Modernes’). Као и остале Вонгарове књиге, и Валг је лирски документ о нашем времену, времену монструозно округном.

Но, нешто магије је ипак остало: док путује, Ђумала носи своју плетену торбу и у њој душу свог нерођеног детета. Према племенском веровању живот може да изникне из прашине, уколико је жена ту да се брине о њему.

Она ме јако подсећа на лице Полинежанке са Гогенове слике, док се упиње да поврати магију живота коју су освајачи отели. Носићу је у свом срцу још дуго. Када нас нуклеарно лудило које се проширило светом угуши, знаћу: радиоактивна прашина биће пепео њене душе и њене земље.“ (Де Бовоар 2012: 238-239)

Симболи деструктивног, уништитељског порива, насупротив Ђумалиној стваралачкој сили љубави, приказани су кроз лик доктора Кроса и Ренцера. Роман отвара писмо доктора Кроса задуженог за програм генетског инжењеринга над Аборицинима. Као руководиоца наводног Центра за људски развој где се врше посебни експерименти над урођеницима, доктор је читав живот посветио „побољшању“ расе домородаца, коју види као заосталу, и стварању наводно супериорног бића. Програмом генетског инжењеринга жели да избели њихову кожу укрштајући их са белцима. Оно што га код њих фасцинира јесте то што су опстали четрдесет хиљада година и једино то види као њихову предност. Жели да споји ту способност преживљавања са наводном белачком интелигенцијом која другима није својствена. Посвећен је пројекту у којем

тежи да створи бесмртног човека, али наравно по мери белаца. Заправо настоји да истреби староседеоце, а да од њих претходно узме оно што је замислио. Аборицини, с друге стране бесмртног човека већ имају, то је Ђумбавал, божанство које староседеоци у роману жељно ишчекују и које им се јавља као лице на небесима које предано мотри на њих као обећање да ће њиховим мукама доћи крај. Како роман одмиче постаје јасно зашто групу преосталих Аборицина још увек држе у Центру, желе да се преко њихових ритуала домогну тајне рађања, као да је то нешто што се може научити, чиме се може овладати. Прагматичном, рационалном западњачком начину мишљења, супростављено је аборицинско, мистично, поимање света. Место подсећа на огромни кавез, метални затвор за Аборицине, у којем их држе као у зоолошком врту. Крос се хвали како им је направио посебну атмосферу, готово идентичну оној у бушу, за одржавање свечаности плодности. У тим симулираним условима они би наводно могли да одрже племенску светковину. Аборицинка, по његовом уверењу, може да зачне само у природном окружењу, стога се побринуо око „архетипске сценографије (Вонгар 1986: 69)“. Заправо, реч је о накарадној замисли у којој се доктор уживљава у улогу режисера, а у крајњој линији Бога. У писму се још хвали како је за програм генетског инжењеринга изабрао како каже „главну глумицу“, младу Аборицинку из племена Галван. Очекује од преосталих племенских старешина да га упуте у локалну традицију, предања и веровања. Истраживачки центар где Ђумалу, као једину преосталу жену способну да рађа воде као покусну животињу, подсећа на огромну металну клопку, уместо врата пролаз у облику левка подсећа на вештачку материцу. Центар који су белци звали склониште изграђен је на земљишту некадашње рударске компаније – насиље над земљом сменило је насиље над људима. Болничарка открива Ђумали да припремају терен на којем ће одржати светковину плодности, *нара*. Јунакиња се сећа да су приликом једног ранијег ритуала организованом у логору белци дојурили са свих страна да их фотографишу и снимају као какву атракцију, долазили су аутобуси препуни туриста. У светковини плодности белци не виде никакво дубље значење, већ једино прилику за оргијање. Тако, док копају вештачки билабонг за церемонију, забављају се причајући о једном од првих злочина досељеника када су банде упадале на света земљишта отимале и напаствовале девојке. У Цин Даунсу девојке су везивали за дрво, напијали их, а потом злостављали, такмичили се и садистички уживали у мучењу. Ђумалина бака била је једна од преживелих девојака. За Аборицине, који посматрају и

слушају вулгарне пошалице и присећања копача, крвничко ударање и комадање земље једнако је насиљу над Мајком Земљом – деструктиван чин истоветан силовању жена. У предговору књиге *Тотем и руда*, Вонгар износи документарну грађу која је инспирисала овај одељак *Валга*:

„У то време копачи су стигли до платоа Арнхем Ленда, где су тамошњи Аборицини живели традиционалним начином живота, употребљавајући камене алате и дрвена оруђа; многи од њих нису се раније сусретали са белцима. Група истраживача дошла је до церемонијалног земљишта баш у тренутку одвијања церемоније иницијације племенских девојака. Девојке су отете и одведене у камп истраживача где су везане за дрво. Свака од њих била би ослобођења тек након што је сат или читав дан сексуално задовољавала једног или више истраживача. Племенски мушкарци су такође покупљени са церемонијалног земљишта и нестали без трага.“ (Вонгар 2010: 136)

Када је Доктор коначно организовао оно што је требало да представља светковину иницијације, са Ђумалом и још петоро Аборицина, истовремено се побринуо да их камера непрестано прати. Белци гледају у њих запањено, а појављује се и новинарка која непрестано записује. За посетиоце је уприличен прави спектакл, обучени у бело, посматрали су староседеоце као добро обучене животиње из решетака зоолошког врта како изводе своје „примитивне“ радње. У позадини се чују племенски напеви, међутим, реч је о наснимљеним песмама које су допирале из касетофона. Овде је посебно занимљиво Ђумалино онеобичено виђење читаве ситуације – запажа да су белци опседнути затварањем, закључавају чак и гласове у мале машине па их онда пуштају када им се слуша музика. Уз све то новинарка рецитије хвалоспев доктору који се наводно годинама предано залагао за спас Аборицина, а данас има намеру да унапреди њихов генетски материјал како би их прилагодио новом индустријском буму. Медицинско особље пожурје и удара племенске старешине приморавајући их да наставе са „свечаношћу“. Ни ова сцена у роману није потпуна фикција, у *Динговом леглу*, аутор је приликом једног од својих путовања по Аустралији и обилажења многобројних логора за Аборицине открио да медицинске екипе врше експерименте над Аборицинима⁷³:

⁷³ Да овакви експерименти над људима нису фикција ни на другим странама света, и да је реч о устаљеној западној праски, сведочи и чињеница да су у периоду између 1946. и 1948. године амерички

„Пратећи поход прикупљања домородачке деце, логоре у којима су она била смештана повремено су посећивали ‘стручни’ тимови, који су спроводили проблематичне медицинске огледе и истраживања. Становници тих логора нису имали законски статус који би им омогућио да се жале или да доведу у питање поступке којима су их подвргавали њихови бели господари. Људи који су имали амбиције да добију одликовања за медицинска достигнућа или да служе фармацеутским корпорацијама нашли су ретку прилику за спровођење својих уносних истраживања ‘за добробит човечанства’. [...] Испричала ми је како је један човек углађеног понашања, некакав доктор, повремено посећивао логор и спроводио медицинске прегледе становника, узимајући им узорке крви и урина. Аборицинима је речено да је неким од њих потребна посебна нега и да је ‘љубазни доктор’ дошао чак из града да им помогне“ (Вонгар 2010: 181, 183)

Централни обред који се у роману помиње и који белци покушавају да опонашају јесте свечаност *нара* која за циљ има обнову земље и људи, призивање новог почетка. *Нара* није само име церемоније, већ упућује на све што расте, биљке, животиње, људе. Након правилно одржане светковине требало би да живот поново процвета. Ако не буде нових нараштаја неће имати ко да призове благотворну кишу која прија земљи, или када монсун непрестано пада неће бити људи да уз помоћ молитве упућене прецима одагнају облаке. Читава земља могла би се лако претворити у

научници спроводили тајна истраживања приликом којих су смишљено, у сврху експеримента, инфицирали низом полних болести преко пет хиљада Гватемалаца, из редова затвореника, психијатријских болесника и проститутки. При том, нико од инфицираних људи није обавештен да је заражен, а трпели су страховите последице. Опите над људима које су сматрали у сваком погледу „инфериорним“ и третирали их као покусне животиње, амерички научници врше у исто време када се у Нирнбергу нацистима суди за експерименте над децом у Аушвицу. Овакви експерименти над људима у Гватемали деценијама су држани у тајности, све док историчар са колеџа Велесли није 2010. године пронашао записе доктора Џона Катлера који је руководио експериментима. Председник САД-а, Барак Обама, је након неопозивих доказа био приморан да упути званично извињене Алвару Колому председнику Гватемале.

Доступно на <http://www.theguardian.com/world/2011/aug/30/guatemala-experiments>, приступљено 04. 05. 2014.

Опите над људима нису прошлост, америчка армија у сарадњи са фармацеутском индустријом спроводи масовна тестирања до сада неиспитаних вакцина широм Африке и Латинске Америке. Италијански новинар, Антонио Мазеа, открива да је експерименту, који води британска фармацеутска кућа „Glaxo Smith Kline“, подвргнуто на десетине хиљада новорођенчади из сиромашних афричких села. Њима се даје нова, неиспитана вакцина против маларије, чије се дејство прати неколико година, па тек уколико преживе и остану без последица, вакцина се планира за западно тржиште.

Доступно на: <http://www.pecat.co.rs/2011/07/vaccine-u-sluzbi-profita/>, приступљено 04. 05. 2014.

беживотну камену пустару. (в. Вонгар 1986: 73) Аборицини мисле на обнову земље у потпуности, а не само људске врсте, код њих нема те врсте западне одељености од природе и супериорног али кратковидог погледа на свет око себе који не види да приликом уништавања природе и екосистема заправо уништава и самог себе. Уместо да оде у колибу у коју би дошао неко од мушараца након ритуала, Ђумалу одводе у центар на вештачку оплодњу. Будући да укршта расе, доктор је сакупио банку сперме за коју су донори белци високог IQ-а. Крос сматра како је њихово веровање о призивању душа из тотемске земље примитивно, али се и сам уверио да је ритуал неопходан да би дошло до зачећа. Годинама је „учио“ од староседелаца тако што им је пришао и на перфидан начин задобио њихово поверење, представљао им се као један од њих, поткупљивао их слаткишима и алкохолом. Кретао се окол са својим кофером са црвеним крстом на њему, наводно како би помагао повређенима, међутим, на крају их је преварио и преостале заробио у свом Центру, донацији фирме која се бави ископавањем уранијума и нуклеарним експериментима.

Ако занемаримо уводно писмо, роман заправо почиње визијом главне јунакиње; повлашћеним моментом у којем јој се у праскозорје јавља мајка да је опомене на предстојећу опасност и посаветује да се врати у своју земљу. Обучена је у племенску ношњу коју девојке носе при обреду иницијације, пре него кроче на *нонгару*, церемонијално тло, тиме жели да јунакињи нагласи како је стасала да постане жена. Око руке је носила траку од перја какадуа, а око струка појас, намазана је црвеним окером и кенгуровом машћу, мирише на церемонијалне боје. У позадини се чује звук дициридуа и племенски напев. Ђумала, иако одвојена од свог племена и земље, није изгубила везу са прецима; у њеним мислима и даље је Бралга – земља предачких духова. Мајка јој се јавља попут привиђења, често нисмо сигурни да ли ју је сањала или не. Доказ да ју је заиста посетила јесте свети камен плодности који јој је оставила; *дугаруру* је драгоцен камен боје њене коже, премазан црвеним окером без којег кажу да се ниједан црни човек не рађа. Овај делић стене, иза себе као што је често случај код Аборицина, има читаву причу о пореклу. Према легенди племена Галван, када се прва црна жена породила из утробе јој је изашао камен и од тада га користе. Верују да ако се он изгуби црни људи се више неће рађати. Свака племенска жена има свој који је с њом

још пре рођења.⁷⁴ У себи носи све тајне и извесну светост, „тајну страну живота“. Нико још није видео камен како улази у тело, духови то чине на тајновит, магичан начин, исто је и када обликују још нерођено дете, дају му лице, месо, кости, и крв. *Дугаруру* добија девојка када одрасте како би могла да подари живот новој деци. Причу о овом драгоценом предмету белци не могу да појме стога што потпуно рационално приступају свему па и светом чину рођења, као да је то нешто што се може измерити и прорачунати, будући да све своде на профани, вулгарни материјализам. Управо је и генетски инжењеринг покушај да се контролише рађање, да се све предвиди и ствари унапред предодреде. Белци често мисле о рађању као о механичком процесу, на шта је указано и сликом Центра који подсећа на напуштену фабрику у којој доктор жели да вештачком оплодњом створи и контролише нови живот. Вонгар овим алудира на проклетство савремене западне цивилизације којој су зачеће и рађање далеко од светог чина, и најчешће се одигравају међу зидовима суморних болничких просторија, далеко од природе.⁷⁵ Код Аборицина је другачије, жена мора да зна када је прави тренутак да се пусти дух из Бралге, или из светог извора, билабонга, да се призове и настани у њеној утроби. Приликом светковине плодности девојка дробе цикас палме на светом камену, сваки делић плода носи у себи по једну нерођену душу која чека да дође на свет. Мајке призивају душе, тако да жене имају суштинску улогу у обреду. Племенски старешина, Гунбуна, учи Ђумалу да су жене свете, јер једино оне доносе на свет нови живот.

⁷⁴ У Манделберговом филму *Двоструки живот*, Б. Вонгар се сећа своје аборицинске сапутнице Ђумале, која је заједно са њиховом децом преминула у циклону Трејси (мада су околности смрти остале неразјашњење, могуће је да су страдали од загађеног извора или од последица зрачења, као и већина Аборицина које су белци својим погубним акцијама збрисали са лица земље). У том сегменту филма, Вонгар показује окер камен којим је и Ђумала, традиционално као и многе Аборицинке, премазивала своје тело приликом појединих ритуалних радњи. Камен је сачувао за себе као симбол њихове трајне повезаности. Плодоносна веза између камена, као обележја Мајке Земље и женског принципа у природи постоји и у грчкој митологији провучена кроз мит о Деукалиону. Деукалион је, слично библијском Ноју, преживео потоп који је гневни Зевс послао на људе. Са својом женом Пиром Деукалион је, по савету Прометеја, саградио велики дрвени ковчег и у њему преживео потоп. Када се водена олуја стишала, супружници, као једини преостали људи, излазе и затичу пуну земљу обавијену тишином. Уплашени и усамљени обраћају се свезнајућој Темиди, богињи правде и хармоничних односа међи људима, тражећи од ње помоћ како да обнове земљу. Темида, као представница женске креативне и хармонизујуће енергије, налаже им да покрију главе, развезу појасеве и да за собом бацају кости своје мајке. Деукалион и Пира дуго нису успевали да одгонетну гатку, међутим најзад су се досетили да је њихова мајка Земља, а да су њене кости – камење. Послушали су савет и влажно камење бацали иза себе, из њега су чудесно ницали нови људи. Као и Тетидина загонетка, мит управо налаже да се стваралачка, обнављајућа енергија Мајке Земље и женског принципа никад не сме заборавити и омаловажити.

⁷⁵ Оваква западна концепција строге контроле рађања подсећа на Хакслијеву дистопијску визију будућности у роману *Врли нови свет*, где се и деца фабрички производе рађањем из епрувета. Реч је, као и код Вонгара, о замени природне материце вештачком коју контролишу мушкарци.

Вонгар је причу о првобитном матристичком⁷⁶ друштву пронашао у раније поменутом миту о путовању Вавалаг сестара и то кроз верзију коју приповеда Ђумалина бака, у којој је наглашен значај жена и њихова пресудна улога у рађању новог живота. Походећи земљу митске сестре су угледале Вудала како спава под дрветом. Наиме, прича о зачетку живота на земљи, о првом вођењу љубави, представљена је на комичан начин. Ипак, иако подсећа на шалу, има своју скривену поруку. Док су се сестре договарале која ће му прићи, Вудал је спавао уздигнутог пениса, на слици приказаног у облику питона. Слика мушкарца који спава док води љубав са једном од сестара упућује на пасивну улогу у процесу зачећа и рађања. Скривена порука цртежа и читавог мита говори да жене имају активну улогу у стварању и у потпуности су посвећене рађању. Овакво гледиште је блиско матријархату, а своју потврду добија и касније у роману када *момо* преноси сећање на првобитну улогу жена. Митска подлога је слична, али је *момо* интерпретира на посебан начин држећи се древне матристичке линије. У старо време жене су организовале живот и биле господарице њиховог света, међутим, мушкарци о томе не говоре. У земљи *Нарку*, одакле је бака, народ њене мајке приповеда другачију верзију приче о сестрама. Према миту, Вавалаг сестре су направиле копља, саградиле колибе, организовале прве церемоније и касније путовале у Бралгу да доведу Ђумбавала, свог брата, на *нару* како би са собом повео монсунску кишу. Одатле су донеле корпу са

⁷⁶ Овај термин разматра и Уве Везел у књизи *Мит о матријархату* сматрајући га знатно погоднијим од термина матријархат. Кованица потиче из седамдесетих година и треба да значи друштвену превагу жена. Будући да у раним друштвима нема политичке владавине, назив матријархат био би погрешан, јер је симетричан патријархату и подразумевао би владавину и доминацију жена, што овде није случај. Такође, можемо говорити о матрифокалности као релативно новијој кованици која потиче од латинског *mater* – мајка и *focus* – средиште. Матрифокална друштва јесу она која целокупним уређењем показују своју усмереност на жене, према пореклу и одређивању боравишта. Реч је о друштвима у којима можемо говорити о равноправности полова пре него о доминацији једног над другим. Везел даје пример индијанског племена Ирокеза. (в. Везел 1983: 165-166) Западно, патријархално друштво вековима је настојало да причу о првобитним матрифокалним друштвима избрише из историје најразличитијим механизмима. Међутим, одувек је постојала и друга струја аутора која је разоткривала овај покушај фалсификовања повести и указивала на истину. У деветнаестом веку о материнском праву писали су немачки правник и антрополог Јакоб Бахофен, етнолог Џон Макленан, Луис Морган, Енгелс и други. У двадесетом веку, појављује се низ аутора који у различитим научним дисциплинама, у оквиру феминизма, марксизма, психологије, књижевности потврђују исту тезу о првобитним матрифокалним заједницама. Посебно захваљујући новим археолошким ископавањима сазнаје се много више о том скривеном делу наше прошлости. Међу многобројним поборницима ове идеје истичу се психолог Ерих Фром, археолог Марија Гимбутас, песник Роберт Грејвз, списатељица и активисткиња Ријан Ајслер и многи други. О њиховим ставовима и начинима на који су представљали идеју о матрифокалности биће речи у следећем поглављу рада – Антрополошки контекст романа *Пустуња* и *Валг*.

чудесним моћима које ће биљкама и животињама удахнути живот, исту такву данас носи Марнгит. Док су у току једне од церемонија певале да људи, биљке и животиње оживе, Ђумбавал се прикрао и зграбио њихову корпу пуну светих предмета који помажу да се створи живот. Од тада па надаље мушкарци су организовали церемоније и држали жене по страни. Међутим, једино способност и моћ рађања нису успели да украду. Јасно је да су мушкарци преузели улогу старешина. О томе размишља и главна јунакиња:

„Не знам да ли треба веровати свему што мушкарци кажу. Вавалаге нису имале мужеве да о њима брину и да их слушају, али су ипак рађале децу и обављале све ритуале. Чак су и кишу стварале. Не кажем да старешине нису у праву, али су мушкарци другачији и желе да буду главни – исто је то и код црних и код белих.“ (Вонгар 2012: 179)

Племенске вође управљају церемонијом као да су упућени у тајну рађања и да су у неку руку део тога, међутим није одувек било тако. Када дође право време да се дух поново роди у људском телу, не као дрво или животиња, тада он бира жену.⁷⁷

Маргарет Мид, америчка антрополошкиња, ученица Франца Боаса, у студији *Мушкарац и жена: студија о половима у свету који се мења* (*Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*, 1949), говори о разликама у односу међу половима између западних култура и друштава на Новој Гвинеји (Арапеш, Мундугомор и Чамбули). У Западној култури заснованој на патријархалном миту да је жена створена накнадно од мушкарчевог ребра, и сходно томе од њега зависна и заувек осуђена да му служи и да опонаша његове поступке, друштва на Новог Гвинеји још увек чувају веровање да жена, будући да доноси на свет децу, поседује и тајну рађања, а да је мушка улога, у том процесу неизвесна и недовољно дефинисана. Маргарет Мид примећује да се код мушкараца, сходно томе, јавља комплекс ниже вредности, будући

⁷⁷ Мушкарци мисле да је њихов обред иницијације девојака кључан, да крв просута на церемонијалном земљишту призива Ђулунгул, моћну змију који спава испод светог билабонга и након што бива пробуђена пожурје облаке и кишу да сперу црвене мрље са земље и напуне билабонге и остала корита. То се понавља сваке године на крају сезоне суше, доносећи нови живот не само људима већ читавај земљи. Момо мисли другачије да је голуб јутарње звезде, Ванба, кључан у обреду (постоји читава церемонија под називом „Morning star“ – јутарња звезда) јер он упућује позив прецима да призову облаке који ће жедној земљи прибавити воду. Птица живи на церемонијалном тлу, *нонгару*, и када гугуче, у право време године, звук се простире чак до Бралге. Ђамбавал је онај који на концу управља облацима, али неће послати кишу док се церемонија не изведе до краја.

<http://www.atnf.csiro.au/research/AboriginalAstronomy/Examples/banumbirr.htm>

да завиде женама на њиховој несумњивој креативној улози, а отуда и њихов порив да доминирају женама. Ауторка, затим наводи неколико примера ритуала који илуструју примере очигледне крађе женске креативности коју мушарци присвајају за себе. Она бележи неколико варијанти обреда иницијације у оквиру којих се инсистира на поновном рођењу мушкараца, али не више из животодавног крила мајке, већ у оквиру симулираног другог рођења које контролишу и спроводе мушки чланови заједнице. У том процесу мушка деца се одвајају од мајки, означавају се као недорасла улогама мушкарца док не прођу кроз различите матрице које за циљ имају усађивање мушке свести, чиме се поручује да жене рађају људска бића, али да само мушкарац може створити мушкарца. (в. Мид 1949: 84-85)

Роберт Грејвз, у предговору књиге *Грчки митови* (1955), такође, говори о преласку из матријархата у патријархат и о преотимању женске креативности. Грчки мит добрим делом сведочи о религиозно-политичкој историји. Тако мит о Белерофонту који побеђује крилатог Пегаза и убија Химеру, или о Персеју који обезглављује Пегазову мајку Горгону Медузу, симболично указује на патријархалне Хелене који су продрли у Грчку и Малу Азију у другом миленијуму пре нове ере и свргнули Тројну Божињу. Привремено је мушка војна аристократија живела у миру са женском теократијом, рани митови о боговима који заводе нимфе су углавном говорили о том споју, браковима између хеленских војсковођа и локалних свештеница богиње Месеца. Грејвз наводи да је краљ био представник мушког божанства Зевса, Посејдона или Аполона на земљи и да је краљ повремено заступао краљицу у светим обредима, тада ју је опонашао, заправо преузимајући женске атрибуте, носио је њену одору, лажне груди и њену секиру као симбол месечеве моћи, а чак је од ње преотео и обред којим се изазивала киша. О крађи женске креативности сведочи и мит о Аполоновом обрачуна са питоном у Делфима, указујући на догађај када су Ахајци освојили светилиште критске богиње Земље, исту смену приказује и Аполонова отмица Дафне. Њихово продирање у тринаестом веку угрозило је матрилинеарну традицију, а доласком Дораца, патријархално наслеђивање постаје обичај. Краљевић више не напушта дом како би се оженио страном принцезом, већ она долази њему, такав је случај био и са Одисејем и Пенелопом. Прижењивање је било правило у раним грчким митовима, први се томе успротивио Одисеј који је одвео Пенелопу из Спарте у Итаку. Грејвз подсећа на поједине афричке митове који сведоче о смени матријархата патријархатом, као и

вавилонски мит о Мардуку који убија женско божанство Тијамат, богињу мора. (в. Грејвз 1992: 18-24) У предговору књиге *Хебрејски митови* (1964), Грејвз наглашава како у *Библији*, у којој су сачувани тек малобројни остаци изгубљеног митолошког богатства, такође можемо пратити наговештаје древне матријархалне културе. О моћи богиња за време јеврејских краљева јасно говори Јеремијина оптужба његових сународника који су пропаст Јудеје приписивали престанку поштовања богиње Анат узвикујући: „Славимо опет Краљицу неба попут отаца наших прије нас“ (в. Грејвз 1969: 7-11) Едуардо Галеано, у књизи *Бити као они: култура мира и неоколонијализам*, говори о томе како народи у Латинској Америци за разлику од западне патријархалне културе и даље чувају древну традицију о равноправности и хармонији полова. Народ Гварани своје поглавице бира на скупштини које сачињавају и мушкарци и жене. Код Ирокеза мушкарци и жене владају равноправно. Поглавари су мушкарци, али њих постављају и скидају са власти жене. Преко савета матрона, оне одлучују о питањима важним за читаву заједницу. Када су 1600. године мушкарци ушли у рат, жене су отпочеле штрајк тако што су им ускратиле вођење љубави. Убрзо су мушкарци одустали од рата и вратили се својим женама. (Галеано 1996: 33)

О истој латиноамеричкој егалитарној традицији сведочи пример народа Коги, староседелаца Латинске Америке настањених на планини Сиера Невада де Санта Марте у Колумбији, који вековима живе на истоветан начин у складу са природом. Њихова веровања заснована су на обожавању Мајке Земље. Алан Ереира, британски режисер и историчар, 1990. године снимео је документарни филм о Когијима – *Срце света: Упозорење старијег брата* (*The Heart of The World: Elder Brother's Warning*) у којем овај народ, савременој цивилизацији, као старији брат млађем, упућује савет али и вапај да престане са уништавањем планете јер је она наша заједничка Мајка. Будући да се свет оглушио о њихову молбу и да од тада, својим деструктивним поривима, доприноси ширењу још веће еколошке катастрофе, Коги су били приморани да се још једном огласе. У наставку документарног филма, овога пута насловљеног *Алуна* (*Aluna*) из 2012. године, упозоравају да је начин живота савременог западног човека погубан, јер својом небригом за друге производи хаотичну енергију усмерену на изазивање све већег броја ратова, климатских промена, епидемија нових болести, што све уништава Мајку Земљу коју они доживљавају као живо биће. Разарујућим силама модерног доба они су супротставили сопствени начин живота који је потпуно супротан. Алуна је

мајчински ум, креативни принцип, одакле Когији добијају знање о свету који их окружује и са којим никада не прекидају везу. Њихови свештеници, мамаси, настоје да се та животодавна веза никада не изгуби. Алуна, као сила у позадини свих природних процеса, пружа мудрост сваком живом бићу. Овај народ вековима живи у хармонији и складу са природом, послушјући поруке Алуне усклађују се са околином и са другим бићима. Забринути за будућност читаве планете и њеног опстанка Коги су нам упутили поруку да престанемо са бесомучном експлоатацијом, јер уколико се „срце света уништи“, цео свет ће умрети. Промена је могућа ако се „старији брат“ освести и обрати женском уму, врати у „срце света“, и из корена промени начин живота.

Поменути верзију аустралијског мита о првобитном матријархату, о Вавалагама из Вонгаровог романа *Валг*, разматрао је и Мирче Елијаде у књизи *Мистична рођења*. Аутор говори о тајном аустралијском култу Кунапипи карактеристичном за Арнхемску земљу, као и за западни и централни део Северне Територије. Како наводи „идеологијом Кунапипија доминира женски религиозни симболизам, а посебно лик Велике Мајке, извора свеопште плодности (Елијаде 1994: 65)“. Реч је обреду преласка, али не из једног старосног доба у друго, већ о иницијацији вишег типа, која за свој циљ има

„обнављање енергија које осигуравају Космички живот и свеопшту плодност. То обнављање се врши реактуелизацијом мита о првобитном. Света моћ коју поседују натприродна бића ослобађа се понављањем дела која су та бића починила у Време Сна. [...] Мит о пореклу утемељује један иницијатички обред; светковањем тог ритуала реактуелизује се првобитно Време, учесници постају савременици Периода Сна. Искушенике уводе у ту мистерију и том се приликом читава заједница и околна космичка средина купају у атмосфери Времена Сна. Космос и друштво излазе регенерисани.“ (66)

Поменути култ ослања се управо на мит о путовању сестара Вавалаг, сам назив Кунапипи у преводу значи „Мајка“ или „Старица“, и ослања се на традицију према којој су испрва женама припадале све тајне култа а да су их затим мушкарци преотели.⁷⁸ Аутор подсећа на сличну традицију и код Селкнама, као и код неких племена у Амазонији. (в. Елијаде 1994: 68) Уве Везел, у књизи *Мит о матријархату*

⁷⁸ О матријархалној прародитељки у митовима северних племена Аустралије пише и Елеазар Мелетински у књизи *Поетика мита*. (в. 1983: 183-184)

(1980), наводи пример народа Јамане са Огњене земље и њиховог кина-култа који је такође првобитно припадао женама и оне су њиме руководиле. (в. Везел 1983: 72-73)

Елијаде наглашава да се у обреду иницијације, који се врши под надзором старијих рођака или жена, девојке посвећују у тајне сексуалности и плодности, уче о обичајима племена, о традицији кроз поуке религиозне природе. Воде их на путу откривања женске светости, при чему се ритуално припремају да преузму нарочити вид постојања – да у себи открију створитељку, ону која је способна да подари нови живот. (Елијаде 1994:59) Један од старешина Ђумали открива тајну да само деца рођена у племенској земљи могу учествовати у церемонијама и делити свете предмете породице и клана. Свакоме од њих је осигурано место на дну билабонга да се као духови у њега врате након телесне смрти као и право да оду у Бралгу и буду поново рођени. Племенски људи имају ту привилегију јер су сви рођени од маленог духа, *djuwei*, који бива поново оживљен у телу жене, због тога јој Марнгит говори да у свету Аборицина децу не стварају мушкарци, као што је то случај код белаца. Жене и духовни преци имају пресудну улогу у доласку на свет нових душа. Без жена које ће неговати млади живот и духовног света који ће бринути о њему неће више бити црних људи, а можда ни остатка природе. На свом пропутовању, Ђумала прича свом још нерођеном детету о светом билабонгу који је раније често виђала на цртежима на кори дрвета у Галвану. Племенски старци су га често цртали, говорећи о рађању као о нечем светом и тајновитом. Јунакиња зна да ће племенски људи увек препознавати трагове митског пута предака и увек њиме ићи, стазом коју су још Вавалаг сестре успоставиле.

Вонгар је причу о Великој Мајци пронашао у аборицинској митологији у оквиру мита о Вавалагама, док је Ле Клезио сећање на древну *Magna Mater* уградио у један од својих раних романа *Terra Amata*⁷⁹, из 1967. године, који већ самим насловом алудира на идеју о Земљи као нашој заједничкој вољеној мајци. У роману пратимо јунака Шанслада⁸⁰ и развој његовог доживљаја света од доба дечаштва па све до смрти. Нагласак је на његовим лирским медитацијама о смислу човековог бивања у свету, а

⁷⁹ *Terra Amata* је археолошко налазиште, старијепалеолитске, ашелске културе, у близини француског града Нице, у којем је рођен Ле Клезио. Налазиште чува остатке најстарије колибе на тлу Европе и доказе о раном коришћењу ватре из времена од пре 380. 000. година. Према Анрију де Лумлеу, француском археологу који је открио Тера Амату, становници овог древног насеља градили су колибе од животињских кожа постављених на дрвене стубове и користили камене алатке.

⁸⁰ Шанслад (*Chancelade*) је име насеља и општине у југозападној Француској, у региону Аквитанија. У оквиру поменуте општине налази се познато археолошко налазиште из праисторије – пећина Ремонден, где је пронађена гробница са људским скелетом, названим Човек Шанслад, из раног палеолита.

такође је посебно истакнут контраст између природе и цивилизације. Јунак, васпитаван у духу строго рационалне и деструктивне традиције Запада, и сам усваја такав поглед на свет, што је приказано епизодом у којој као дечак злоставља животиње – убија и комада бубе.⁸¹ Како роман одмиче, кроз различита искуства хаотичног мегалополиса, јунак се све више отуђује од цивилизације, а бива ближи природи и њеним створењима. Шанслад ће управо у загрљају жене, у креативном споју мушког и женског принципа, доживети врхунску епифанију, повлашћени моменат у којем му се читав свет указује као тело првобитне Велике Мајке, а он сам, накратко, свет почиње да посматра очима жене и у свему да проналази трагове женског креативног принципа. У овој својеврсној екстази, јунак бива потпуно обузет и понесен снагом вечног женског, животодавног начела:

„За тих неколико секунди све на свету постаде жена. Шанслад виде те дуге земље како, беље од седефа, лебде на води. Виде Америку и Африку дивно испружених груди, склизну међу лишће дрвета жена, траве жена, алги жена. Свуда су биле видљиве прождрљиве обрине, родоскрвни бунари, дуге реке струја које обавијају. Светлост је треперила у ваздуху као паучинаста коса. У пламенима је играла чудна, нема прилика и у најдубљим поморским превојима спавала је мутна прилика широких кукова. Чак су и звуци били благи и дубоки, као да је на све стране било црвених усана заокружених као пролаз.

⁸¹ Сећајући се властитог детињства проведеног у Нигерији, аутор, у аутобиографском есеју *Африканац*, приповеда о сличном мрцварењу термита, белих мраве. Имао је обичај да са својим братом одлази до такозваног града термита како би на њега бацали камење и уништавали га. Ле Клезлио прича о осећању моћи које су у тим тренуцима иживљавања над слабијим бићима задобијали. Вероватно да је узрок таквом понашању био претерани ауторитет њиховог оца, ратне страхоте које су искусили у Ници пре доласка у Африку, и то што су његов брат и он одрастали у западној култури која свет не доживљава као хармоничну целину, већ човека поставља за господара читавог универзума, који као себи подређена види сва остала жива бића планете. Аутор наглашава да афричка деца из села никада нису ни помишљала на такво садистичко понашање према животињама, нити су им се придруживала у рушилачким походима на беле мраве, стога што су Африканци одрастали у култури у којој су животиње, у овом случају термити имали улогу у њиховим легендама. У миту о стварању, бог термита је створио реке и чувао воду за жива бића под земљом. Нема разлога да се онда његова кућа уништава. (в. Ле Клезлио 2005: 24-26) Они су, за разлику од деце одгајане у западном духу, увиђали бесмисленост сваке врсте насиља, јер су свет доживљавали као целину, будући у сродству са свим бићима нису познавали отуђење које западни човек врло рани искуси. Исто јединство и повезаност са читавом природом примећује и Вонгар код аборицинске деце коју је имао прилике да види на својим многобројним путовањима аустралијским континентом. Једном приликом, док је боравио у Мандори, фасцинирала су га два аборицинска детета која су се по читав дан играла на плажи. Док их је фотографисао Вонгар је помислио како тако срећну и задовољну децу није видео ни у Паризу, нити било где у Европи. (Вонгар 2010: 38) О сасвим различитим концепцијама одгајања деце на Западу и код Аборицина Аустралије говори и филм Николаса Роуга *Пут иницијације* (*Walkabout*, 1971).

За тренутак Шанслад успе да се бори против беле и свеже плиме која је лагано одвијала своје тело. Потом би савладан и постаде жена, чак непобедива жена која је из заслепљујућег центра свог тела завладала земљом и више није била ни мисао ни реч, већ прост знак живота вечито распрострајен у целом свемиру.“ (Ле Клезио 2010: 144)⁸²

У Ле Клезиоовом роману *Пустуња*, као и у Вонгаровом роману *Валг*, наглашена је веза са мајком. Лала се предаје носталгији за преминулом мајком. Повремено је као и Ђумалу опхрва сећање на њу, на дан када су стигле у Сите и први пут виделе плаво море.

„Лала у свом сећању тражи трагове речи које је њена мајка некада говорила, речи које је певала. Али је тешко поново их наћи. Треба затворити очи и бацити се уназад, што је могуће даље, као да се стропоштавамо у неки бунар без дна. Лала поново отвара очи зато што у њеном сећању нема више ничега.“ (Ле Клезио 2012: 155)

Сваки одлазак изван насеља на место где почиње пустиња, свако њено лутање заправо је потрага за мајком и тренутком среће када су први пут угледале морско плаветнило. Тада она тумара непрегледним пространством покушавајући да се сети њеног гласа, лица и покрета, што се више труди, то је сећање више издаје и суочава са снажним болом, сударајући се сваки пут изнова са сазнањем да се она неће вратити. Међутим, када изгуби сваку наду пред њом искрсава мајчина сенка као утвара која је снажно грли и тада она препознаје познати мирис, руке и милозвучне речи. Такође, за време празника Лала од своје тетке Аме слуша увек изнова причу о својој мајци, Лала Хави, повест о њеном мистичном пореклу са Југа из велике пустиње, близу светог

⁸² Оваквим описом велике мајке, аутор највероватније алудира на женске фигурине пронађене у пећинама из раног палеолита, откривене управо на тлу јужне Француске, реч је о Венерама из Леспуга и Брасампуја. Немачки режисер, Вернер Херцог, 2010. године је снимео документарни филм *Пећина заборављених снова* (*Cave of forgotten Dreams*), подстакнут чланком Џудит Турман у „Њујоркеру“ о пећини Шове на југу Француске откривеној 1994. године, у којој су скривени пећински цртежи стари преко тридесет хиљада година, на којима су представљене животиње (коњи, лавови, носорози, сове, медведи и хијене), а једина људска фигура јесте фигура жене. Приликом прве посете пећини, Херцог је уочио да су фигуре цртане на избочинама зидова пећине тако да посматрачу изгледа као да се крећу, у оваквом представљању режисер је уочио заметке филмске уметности. Херцог се сходно томе одлучио за снимање филма у 3D техници како би гледаоцима што верније пренео утиске из пећине. Овај филмски запис, откривањем ових велелепних пећинских галерија, има за циљ да подсети на снове и стварност некадашњег човечанства, на свет у којем је жена у фокусу, као персонификација животодавних и креативних сила велике мајке природе.

града Смаре. Њено племе је управо оно које на првим страницама романа узмиче пред хришћанском војском. Поттицала је из породице великог вође Ма ел Ајнина (Вода Очију), о којем Ле Клезио пише у паралелној причи о дечаку Нуру. Ама затим у празничној свечаности својим гласом оживљава песме Југа на језику Шилха које је Хава дивно певала. У тим тренуцима, Лала поново снажно осећа њено присуство. Речи те песме лајтмотивски, као каква мантра, одзвањају у њој у појединим кризним моментима, надаље, у роману.⁸³

„То је музика која се рађа од неба и облака, која одјекује у песку и динама, која се шири свагде и која трепери, чак и у сувим листовима чкала. Тај глас пева за Лалу, само за њу, он је обавија и купа својом благом водом, пролази руком кроз њену косу, преко њеног чела, преко њених усана, он исповеда своју љубав, силази на њу и благосиља је. [...] Али због тог необичног гласа теку јој млаке сузе, он покреће на дну ње слике које су биле непомичне годинама.“ (190)

Према Амином сећању Хава је задржала дух луталаштва који је делила са племеном последњих номада:

„Она није много волела да остаје код куће. [...] Она је полазила често са тобом, марамом прикаченом за њена леђа, и одлазила далеко, далеко... Нико није знао куда је одлазила. Седала је у аутобус и одлазила до мора, или пак у суседна села. Одлазила је на пијаци, поред чесама, тамо где је било људи које није познавала, и седала на неки камен и посматрала их.“ (184)

Лала је наследила истоветну жељу за кретањем, за путовањем, што откривају њена лутања по пустињи близу Ситеа, али и касније наизглед бесциљне шетње улицама Марсеја. Реч је о дубоко укоренејој жудњи за слободом, потреби да се човек осами али и да се одбаце стеге сваке врсте:

„Сваког дана, Лала излази пре него што јој се тетка пробуди, ставља стари комад хлеба у џеп свог смеђег капута, и почиње да корача, да корача... [...] Затим наставља према северу, пење се великим, бучним авенијама, Канебјером, Булеваром Дигомије,

⁸³ Исту песму која опстаје кроз векове чује и Нур, дечак из поворке плавих људи с почетка романа. Лала и Нур су повезани заједничким прецима, обоје су потомци шерифе, Ма Ел Ајнина (Вода Очију) и Ел Азрака (Плави Човек)

Атинским булеваром. Има људи свих земаља света, који говоре свим језицима... [...] Има дана када она одлази веома далеко, тако дуго корача кроз улице да је ноге боле, и мора да седне на ивицу плочника да се одмори. Иде ка истоку, дуж велике авеније оивичене стаблима, где се котрља много аутомобила и камиона, потом преко брегова, на дно удолица. [...] Лала корача још, насумце, следећи путеве. Пролази кроз удаљене четврти, где вијугају канали пуни комараца, улази у гробље велико као град, са редовима сивог камења и зарђалим крстовима. Пење се сасвим на врх брегова, тако далеко да се једва види море, као прљавомодра мрља између коцака стамбених зграда. Нека чудна магла лебди изнад града, велики сиви облак, ружичаст и жут где светлост слаби. Сунце већ силази у правцу запада и Лала осећа умор који јој обузима тело, сан. Она гледа у даљини град који светлуца, чује његов звук мотора, возове који се котрљају, који улазе у црне рупе тунела. Она се не плаши, а ипак нешто се окреће у њој, као вртоглавица, као ветар. То је можда *chergui*, ветар пустиње који допире довде, који је прелетео цело море, прешао преко планина, градова, путева, и који стиже? То је тешко знати. Има толико сила овде, толико звукова, кретања, и ветар се можда изгубио на улицама, на степеништима, на еспланадама.“ (276, 277, 278, 279)

Оријентални ветар који долази из Сахаре буди носталгију, чини да се сећа мајке, али и земље коју је напустила. Све те улице, куће, зграде великог града чине да још снажније осети празнину унутар себе и чежњу за домом, за оном једном стазом која води од Ситеа до пустиње. Веза са пустињом је нераскидива, за Лалу она постоји као уточиште којем увек може да се врати, управо је она одржава у животу у непријатељском граду, када се уморна од чишћења туђег смећа врати у своју собу-кавез у поткровљу, једино што је снажи јесте то што када затвори очи „може још да види ноћ пустиње (328)“. Дете које носи у себи представља везу са земљом из које је дошла, са мајком, са Хартанијем, са слободом у крајњој линији. Оно је подсећање на спокојну ноћ проведenu са младим пастиром, у којој осим неба и звезда није постојало ништа друго. Она зна да ће се вратити, када мисли на повратак мисли на пустињу, на скровиту пећину на врху литице, као уточишту одакле се види само море и небо.

Лала и Хартани знају да пустиња није пуста земља, она је пуна пулсирајућег живота, и њихов исконски дом, који пружа сигурност и заштиту сличну оној коју познајемо још из мајчине утробе. Ле Клезео је успео да укаже на парадокс савремене цивилизације где су мегалополиси, иако препуни буке и преплављени људима, заправо модерне бетонске пустаре, јер у њима царују хаос и отуђење. Упркос томе што су људи

у њима збијени на малом простору, препуштени су самима себи и суштински усамљени. С друге стране је природа која чак и свом најоскуднијем пустињском пејзажу увек дарује многобројне облике живота, кретања, развоја, речи и музике. О истом парадоску човека који није у стању да у природи препозна дом, размишља и амерички песник и романописац Стивен Крејн у песми *Ходао сам кроз пустињу*:

„Ходао сам пустињом
И завапио,
‘О Боже, избави ме одавде’
А глас рече, ‘То није пустиња.’
Заплакао сам, ‘Да, али –
Песак, врелина, нерегледни хоризонт’
Глас рече, ‘То није пустиња.’“ (Крејн 1895)⁸⁴

Ле Клезио, у *Златној рибици*, не само да пише из перспективе најпре једне девојчице, па потом девојке и најзад жене, већ су ликови у роману претежно женски. Мушкарци су углавном споредни ликови. Већина њих су похотни предатори, скривени насилници, на које Лајла наилази још од раног детињства, када су је отели из родитељског дома и продали као робињу. О расистичком и зверском поступању Европљана према црним женама говори и истинита прича из XIX века о Сари Бартман, такозваној Хотентотској Венери. Она одраста као сироче у Јужној Африци да би је затим као робињу, њен господар Цезар, одвео у Лондон да је приказује на трговима као наводно чудо природе – на граници људског и животињског. Проценио је да би то био уносан посао, будући да је за Европљане оног времена деловала егзотично због својих наглашених женских атрибута. Касније бива продата и завршава у Француској где је на вашарима излажу као наказу, а нови власник је тренер животиња. У више наврата послужила је и научницима да на њој иживљавају своје садистичке пориве. На крају, искоришћена и одбачена у страној земљи, приморана је да се опија и бави проституцијом како би преживела. Сара Бартман је умрла у двадесет шестој години, а њено тело ни у смрти не проналази мир, будући да су га подвргли аутопсији. Француски природњак, Жорж Кивије, износи низ расистичких увреда поредећи је између осталог са мајмуном. Не само да су је за живота злостављали, већ су након смрти њен скелет, сачуване гениталије и мозак оставили париском „Музеју човека“, где

⁸⁴ Песма припада збирци *Црни јахачи* објављеној 1895. године.

је била изложена очима јавности чак до 1974. године. Французи су дуго одбијали захтеве да њени остаци буду враћени кући, све до 2002. године када је коначно, на инсистирање Нелсона Манделе, сахрањена на својој земљи.⁸⁵ Лајлина судбина није била то де те мере трагична, али се и Ле Клезиоова јунакиња сусретала са сличним расистичким изјавама и поступањима. Мушкарци на које наилази се према њој понашају као према плену и сопственом поседу, трудећи се да је што сигурније утамниче – „сви ти људи који су само узимали, ловили и бацали мреже (Ле Клезио 2004: 193)“. А једино што она жели јесте слобода коју носи у генима, што је, као и потрага за изгубљеном мајком, повезује са јунакињом *Пустинје*, Лалом, припадником последњег номадског племена.

„По први пут, добила сам жељу да одем веома далеко. Да одем у потрагу за мојом мајком, за мојим племеном, у земљу Хилала, иза планина. Али, нисам била спремна. Можда све то и није постојало, можда сам све то измислила гледајући моје минђуше.“
(66)

За слободом жуди и Вонгарова јунакиња Ђумала коју белци држе у ограђеном логору попут покусне животиње. Једно време Лајла ће живети у својеврсном женском клану, међу проституткама из пансиона госпође Џамиле, бабице и господарице тог женског друштва у којем су је неговале и бринуле о њој попут мајки. У изгнанству на Западу, везаће се за Симону, Сару а касније и болничарку, Индијанку Чавез, као оличења мајчинских фигура. Једино што јој је остало као подсећање на то одакле долази јесу минђуше у облику полумесеца које је наследила од мајке и које представљају једину везу са детињством као добом невиности и спокоја:

„Она је била прва особа која ми је рекла нешто о мом пореклу. Када сам јој испричала о минђушама које ми је Зохра украла, рекла ми је да зна где се налазе људи из мог племена

⁸⁵ Њена трагична судбина инспирисала је многе уметнике. Америчка песникиња Елизабет Александар, 1987. године написала је поему „Хотентотска Венера“, а 1990. године и истоимену књигу, драмска списатељица Сузан Лори Паркс, 1996. године објављује драму „Венера“, песнику Дагласу Кернију и песникињи Кети Парк Хонг послужила је као надахнуће за њихове поеме, о Сарином понижавајућем животу у Паризу Абделатиф Кашиш је снимио филм „Црна Венера“, композитор Хендрик Хофмир компоновао је двадесетоминутну оперу премијерно изведену у Кејптаун Опери 2010. године, такође, инспирисала је и српског писца Мирослава Караулца да о њој напише причу „Хотентотска Венера“ у истоименој збирци која је издата 1990. године.

Хилал, људи са полумесецом, с друге стране планина на обали једне велике усахле реке. Потом сам сањала да одлазим тамо, у то село, да улазим у улицу и да на крају улице стоји моја мајка која ме чека. [...] Осећала сам као да у средишту моје утробе постоји врпца која ме вуче према нечему што не познајем.“ (32, 213)

Носталгични сан ће на концу постати стварност, после многих недаћа Лајла ће се носећи нови живот у себи, вратити својима, пронаћи мајку и дом и тако заокружити путовање:

„Нема потребе да идем даље. Сада знам да је коначно стигао крај мом путовању. Овде и нигде другде. Бела улица као со, непомићни зидови, гавранов крик. Ту су ме украли пре петнаест година, прошла је читава вечност од тада, украо ме је неко из клана Khriouga, непријатељ клана мојих Хилала, због воде, због бунара, због освете. Када додирнеш море, додирујеш другу обалу. Овде, додирујући руком пустињску прашину, додирујем земљу у којој сам рођена, додирујем руку моје мајке. [...] Сада сам слободна, могу да почнем испочетка. Као мој чувени предак (још један!) Билал, роб кога је Пророк ослободио и пустио у свет, коначно сам изашла из доба детињства и ушла у доба љубави. Пре него што сам кренула, додирнула сам руку старе жене, глатку и чврсту као стена на дну мора, само једном, нежно, тек толико да никада не заборавим.“ (215)

Поред сећања на мајку, и одржавања животодавне везе са њом, оно што је овим романима још заједничко јесте и сећање на време када су жене биле равноправне мушкарцима, када им је указивана посебна почаст, а оне саме и живот који дарују сматрани светим. Уређења у којима је жена у жижи друштвених односа могу се наћи код готово свих народа пре него што је завладао патријархат. Можемо рећи да Ле Клезио и Вонгар, истицањем женских ликова у први план, указују на некадашња матрифокална друштва, на свет који је тако устројен био знатно праведнији.

3.4. Антрополошки контекст романа *Валг и Пустиня*

Да би се на прави начин разумела настојања Б. Вонгара и Ле Клезиоа да у својим делима истакну у први план женске карактере и њихову креативну енергију, али и да укажу на идеју о првобитним матрифокалним заједницама, потребно је поставити их у шири антрополошко-историјски контекст. Неопходно је да се њихова схватања повежу са ауторима који су се историјом Европе и проблемима Запада бавили у оквиру других области и на различите начине, а опет дошли до сличних закључака као и два поменута писца.

Западно, патријархално друштво вековима је настојало да, користећи најразличитије механизме, причу о првобитним матрифокалним друштвима избрише из историје. Када је швајцарски правник и антрополог Јохан Јакоб Бахофен, у својој књизи *Материнско право* из 1861. године, изнео теорију о првобитном матријархату наишао је на отпор и подсмехе у академским круговима. Бахофен је уздрмао дотадашњу кривотворену историју која је потенцирала првобитност и природно стање патријархата. Међутим, временом теорија матријархата добија све већи број присталица. Енглески етнолог Џон Макленан, у књизи *Примитивни брак* из 1865. Године као и Луис Морган, у делу *Древно друштво* из 1877. године, потврдили су Бахофенову теорију. У двадесетом веку, појављује се низ аутора који у различитим дисциплинама (у оквиру феминизма, марксизма, психологије, књижевности, историје, археологије) потврђују исту тезу о првобитним матрифокалним заједницама. Посебно захваљујући новим археолошким ископавањима сазнаје се много више о том скривеном делу наше прошлости. (в. Везел 1980: 7-19) Међу многобројним поборницима ове идеје, у двадесетом веку, истичу се класични филолог Џејн Елен Харисон, антрополог Роберт Брифо, психолози Ерих Фром и Ерих Нојман, археолошкиња Марија Гимбутас, песник Роберт Грејвз, списатељице Ријан Ајслер, Адела Гети, Барбара Вокер, Тони Ливерсејд, историчарка Бетани Хјуз, и многи други.

Фром, у својим књигама *Заборављени језик и Љубав, сексуалност и матријархат*, говори о матријархалним начелима која су била супериорна у односу на победничка патријархална. Матрифокална друштва неговала су модел сарадње, једнакости, солидарности, љубави и мира, постојала је свест да су сви деца мајке, и истовремено деца земље. У тако устројеном друштву човек није познавао отуђење од природе, од других, од самога себе, нити дисоцијацију сензибилитета. У таквој

концепцији осећао је повезаност са читавим универзумом, све му је било род и за све је био одговоран. С друге стране, патријархална културна парадигма, која је дошла накнадно, прекида суштински везу са мајком, са креативним принципом, и као врховна начела доноси насиље, послушност, диктатуру и хијерархијски поредак у друштву. (Фром 2003: 167)

У новије време све већи број аутора окреће се истраживању поменуте теме смене матрифокалне друштвене парадигме патријархалном, и њеним последицама. Тако и данска књижевница, слависта и преводилац, Тони Ливерсејд у студији *Велика богиња: о женским фигурама током 25 000 година* објављеној 1990. године, пише о култу Велике Богиње у праисторији, о друштвима „у којима је жена имала централну улогу у слици света (2010: 6)“. У поменутој књизи, Ливерсејцова пружа свеобухватан преглед досадашњих истраживања аутора из различитих области о овој теми. Једна од првих књига која се бави генеалогijом и симболизмом фигура богиње у светској баштини јесте студија психолога и филозофа Ериха Нојмана *Велика Мајка: анализа архетипа (The Great Mother: An Analysis of the Archetype)* из 1955. године. Такође, америчка археолошкиња литванског порекла, Марија Гимбутас, археолошки утемељеним доказима међу првима је заступала тезу о водећој улози жена у религиозном и културном животу древне Европе. О томе пише најпре у студији *Богови и Богиње Старе Европе (The God and Goddesses of Old Europe, 1974)*, а затим и у књигама *Језик Богиње (The Language of the Goddess, 1989)* и *Цивилизација Богиње (The Civilization of the Goddess, 1991)*.

Обилазећи музеје широм Европе и Мале Азије, Тони Ливерсејд (5-82) уочава да највећи број, више од деведесет процената археолошких налаза, током двадесет пет хиљада година до почетка историјског доба, заправо представља фигуру жене. Књига, поред значајног текста обилује и сликама великог броја женских божанстава.⁸⁶ Плодност земље и женски принцип у време палеолита, али и касније у доба неолита, постављени су у центар те су и пронађене фигурине углавном представљале бремените жене, са наглашеним атрибутима у вези са мајчинством, што говори у прилог томе да је

⁸⁶ Истом тематиком бави се и историчарка Бетани Хјуз у троделном документарном филму *Божанска жена (Divine Woman)* из 2012. године. У првом делу, под називом *Када је Бог био девојка (When God Was a Girl)*, ауторка прати трагове женских праисторијских божанстава од Турске, преко Грчке и Рима па све до Индије.

реч о идолима плодности.⁸⁷ Ливерсејдова подсећа да је до данас откривено неколико стотина фигура, такозваних Венера, од којих је најпознатија Вилендорфска, за које можемо рећи да су веома сличне. Том низу припадају и статуете из Лепуње, Сиреја и Брасампуја у Француској, Долни Вестонице у Чешкој, Костјенке у Јужној Русији, итд. Највероватније је реч о симболима заједничке зачетнице или митске прамајке од које читаво племе води порекло. Ауторка даје примере фигурина и из каснијег периода раног земљорадничког друштва – на Блиском истоку, у Анадолији и Балкану. Ове статуете обично су приказане у седећем положају, попут оне из налазишта Чатал Хијик у Турској, Мунхата из Палестине, Чарга Базар из северне Сирије, или Тепе Сараба из Ирана. Све оне „јасно упућују на жељу да се женина стваралачка снага повеже са плодношћу природе (24)“.⁸⁸ То је случај и са идолима пронађеним на Балкану, посебно у Србији, где су пронађене женске статуете на престолима. Оне припадају Винчанској култури где је на истом локалитету пронађено више од хиљаду фигура. Затим, ауторка говори о мраморним статуама са Кикладских острва у Егејском мору које делују запањујуће модерно, а приказују витке, наге женске фигуре, малих груди, са прекрштеним рукама. Једна од статуа је посебно значајна стога што приказује групу од два мушкарца који носе жену на трону, попут пратилаца богиње.

У својим истраживањима Ливерсејдова се затим сели на острво Малту, у храм Тарксиен, где налазимо прву велику статуу на свету, од које је данас сачувана само половина (2, 5 m висока), која представља Велику Божињу. Декорацију комплекса чине различите спиралне мустре, за које се претпоставља да представљају очи богиње које као да чувају храм. Сам модел светилишта представља женско тело. Истицање очију у први план није обележје само овог храма, у Тел Браку, у северној Сирији пронађено је мноштво фигурица од белог и црног алабастера са посебно наглашеним хипнотичким очима. Највероватније да је реч о вотивним даровима свевидећој богињи. Мотив очију заступљен је и у Анадолији, Кипру, а онда се сели преко мора до Шпаније и Португалије. „Оката богиња“ (59) јавља се широм Европе, проналазимо је у Енглеској,

⁸⁷ О неолитској богињи и древним матрилинеарним друштвима пише и Барбара Вокер (в. 1983: 620-624, 691-692) у својој *Женској енциклопедији митова и тајни (The Woman Encyclopedia of Myths and Secrets)* из 1983. године.

⁸⁸ Исте 1990. године када се појавила књига Тони Ливерсејд *Велика богиња*, ауторка Адел Гети објавила је компаративну студију *Богиња: мајка живе природе (Goddess: Mother of Living Nature)*, у којој описује улогу и историју Божиње, персонификације Мајке Земље, међу различитим народима света. Адел Гети наглашава како се у првобитним друштвима инсистирало на хармонији међу половима, славио се свети брак између женског и мушког принципа.

Немачкој, Данској, Француској и Италији, а пре свега она је карактеристична за Винчанску културу. На више од хиљаду винчанских статуета управо су очи доминантне, археолог Драган Јанковић дао је своје тумачење: „Фигурина која представља Велику Мајку није само симбол рађања, она је мајка која даноноћно бди над својом породицом, њене велике очи су симбол даноноћне њене будности. Мајка има двоструку улогу – улогу рађања, али и улогу заштите.“(наведено у Пешић 2011:20)⁸⁹ Хипогеум је здање у близини Тарксиена, где се налази још једна женска фигура приказана како спава. Једно од тумачења каже да је реч о уснулој свештеници храма која одлази на починак како би у сновима видела будућност.

Храмови на Малти дуго су били верски центар околног подручја, попут храма у Делфима. Ауторка наводи део из књиге *Трагом Киклона* у којем Сибила фон Реден управо подвлачи поменуто паралелу и подсећа да је и познато светилиште у Грчкој првобитно било седиште женског божанства, прамајке Делфине, чије име означава материцу (грч. delphus), а да је тек касније Аполон постао господар храма. Следећа велика богиња којој Ливерсејцова посвећује пажњу јесте Змијска богиња из палате у Кнососу на Криту где су жене имале централну улогу у верском животу, оне су обављале обред приношења жртве и својим плесом призивале минојску богињу. Симболика змије је вишеструка и везује се за многе религије, виђена је као биће које посредује између светова, подземног и овоземаљског, знамење је мудрости као и способности предвиђања, а због пресвлачења кошуљице указује и на поновно рођење и могућност регенерације. У ранијим вековима веза између змије и женског божанства играла је значајну улогу симболишући снагу, креативност, и обнову што је очигледно представљено и фигурама са Крита. О мотиву змијске богиње у Винчанској цивилизацији најопшорније је писала Марија Гимбутас. (в. Гимбутас 2011: 145-219) Поред змије као пратиље, на пронађеним минојским печатима, богиња је често приказивана како седи на трону, а у главној сали палате у Кнососу престо чувају два грифона, животиње које су на осталим предметима увек пратиле богињу. Очигледно да је реч о „владарки животиња“, фигури познатој од раније, још из поменутог налазишта Чатал Хијик, касније ће и Кибела бити тако представљена – између два лава, као и

⁸⁹ На то колико смо се удаљили од креативних принципа неговања и заштите живота указује и чињеница да је савремена западна цивилизација брижне очи мајке заменила свевидећим очима Великог брата који својим константним надзором и контролом креира друштво засновано на мржњи и страху, а не на љубави и саосећању.

Артемида из Ефеса. Највероватније да је минојска краљица била истовремено и главна свештеница, представница богиње на земљи, која је заузимала своје место на престолу у току верских обреда. Друштво на Криту било је као што смо видели окренуто женама, оно што га чини посебним јесте то да нигде не можемо пронаћи култ хероја, нити помена о рату и војничком животу. У односу на каснија уређења реч је о прилично идиличном начину живота, на шта указују уметност која обилује приказима верских обреда, светковина, спортских вежби, флоре и фауне.

Ливерсејдова (в. 99-114) наглашава да како се приближавамо историјском добу антагонизам између старих и нових религиозних струја се појачава, а мушки принцип бива све доминантнији на шта очигледно указују неки од најпознатијих митова. Поменута прича о Делфима управо говори о овој смени, о Аполону који убија питона, заштитника храма, и постаје господар. Змија је овде окарактерисана као чудовиште које треба усмртити. У старозаветном миту о рају, веза између богиње и змије је такође прекинута и протумачена као деструктивна и негативна. Нове религије често одбацују и демонизују претходна божанства, такав је случај и са Медузом, чије се име преводи као моја владарка, првобитно је била женско божанство, а касније бива третирана као опасно чудовиште са змијоликом косом. Барбара Вокер, америчка списатељица и феминисткиња, подсећа да је Медуза раније поштована као богиња женске мудрости, која визионарски уједињује прошлост, садашњост и будућност. Њена змијска коса представљала је атрибут божанске женске мудрости. (Вокер 1983: 629) Жене на прелазу из матријархата у патријархат бивају маргинализоване и окривљене за све невоље овога света, тако је бар у старозаветној причи о изгону из раја, али и у миту о Пандори. Роберт Грејвз подсећа да је, као и у случају Медузе, Пандора (грч. „сви дарови“) првобитно представљала један од назива богиње Стваратељице. (Грејвз 1969: 11) У Есхиловој трилогији *Орестија*, у *Еуменидама*, победа патријархата је истакнута у први план. Ериније представљају богиње из првобитних времена које Ореста прогоне због страшног греха матероубиства. Бежећи пред њима скрива се у Делфима, тада већ Аполоновом храму. Затим му се суди, а последњу реч има нико други до богиња Атена, и сама отелотворење мушког принципа будући да је рођена из Зевсове главе.⁹⁰ Она ће

⁹⁰ Цејн Харисон сматра како је Атенино рођење из Зевсове главе „очајнички исхитрен теолошки покушај да се Атена лиши својих матријархалних предиспозиција, такође, реч је о догматском инсистирању на мудрости као искључиво мушком прерогативу; до сада је Богиња сама била мудра (наведено у Ђанкола 1998)“. У својој најпознатијој књизи *Увод у проучавање грчке религије (Prolegomena to the Study of Greek*

пресудити у Орестову корист и тако изрећи сумануту пресуду да убиство мајке није злочин будући да је отац онај који даје живот. Ерих Фром, анализирајући мит о Едипу, представљен у Софокловој трилогији, уочава како су Едип, Хемон и Антигона представници старих начела матријархата, као принципа једнакости, солидарности, правде и свеобухватне мајчинске љубави, насупрот Лају и Креонту који представљају патријархалну власт и послушност. (в. Фром 2003: 160-184)

О принципу правде као инхерентном првобитним матрифокалним друштвима пише и Дона Мари Ђанкола, професорка филозофије са Сафолк Универзитета у Бостону у чланку „Правда и лице Велике Мајке (Исток и Запад)“. Истражујући митску традицију античке грчке, ауторка долази до закључка како је Богиња правде, у раној матријархалној фази грчке културе, у чврстој спрези са Великом Мајком као божанском креаторком, која затим, у патријархалној матрици, од животодавне, стваралачке силе бива трансформисана у филозофски концепт и коначно у пуку друштвену функцију у полису. У пресократовској традицији правда је космолошка и онтолошка неопходност, суштински принцип на којем се заснивају међуљудски односи али и темељно начело универзума. (Ђанкола 1998)

О томе какве су све неправде жене трпеле у доба грчке такозване демократије јасно говори и податак да су у Дионизијском позоришту, 458. године п. н. е. седели само мушкарци, а и глумци су могли бити само мушкарци са маскама за женске улоге. Уве Везел, у књизи *Мит о матријархату*, наводи:

„Грчка демократија била је демократија мушкараца, беспримерно потлачивање жена у ондашњој антици, нарочито у Атини. У Хомерово време, женама је било боље. Везани солидарношћу гентилног друштва жене и мушкарци су живели под старим кровом некадашње једнакости која је и женама још остављала извесну слободу. Са развитком демократије то се изменило. [...] За разлику од дечака, девојчице се нису школовале. Оне су расле у тескоби женске одаје (*Gynaikonitis*), коју готово целог свог живота нису напуштале. Били су им дозвољени кратки изласци уз непрестан надзор. Дуже или слободније кретање било је немогуће, живот им је био пуст и једноличан. И као удате жене, оне у принципу нису смеле на улицу. Јавни излазак жена био је подложен општим

Religion, 1903), али и у каснијим студијама *Темис* (*Themis*, 1912) и *Епилегомена у проучавање грчке религије* (*Epilegomena to the Study of Greek Religions*, 1921), Џејн Елен Харисон у први план истиче теорију првобитног матријархата кроз проучавање Велике Богиње праисторијског доба.

и законским ограничењима, о чијем је придржавању, почев од IV века пре нове ере, водило рачуна нарочито надлештво, *Гунаikonomen*. Чак и у сопственој кући морале су се повући у женску одају када би мушкарци славили неки празник са странцима – и хетерама. Њихов правни положај био је гротескан. Целог живота налазиле су се под старатељством својих мушких рођака или свога мужа. Изражено језиком правника: оне се нису сматрале способним да воде послове, нису могле да склапају уговоре, биле су као робови и малолетна деца. Аристотел је у својој *Политици* дао научни благослов овом стављању жена под старатељство тиме што је то систематизовао.“ (Везел 1980: 70)

Мит о рађању Диониса из Зевсовог бедра припада истом патријархалном реду кривотворених митова који за циљ имају потискивање и маргинализовање женског принципа и брисање сећања на Велику Божињу. У истом низу налази се и прича о Зевсовој отмици и силовању Еуропе, сасвим подобна за оне који почетке европске културе везују за појаву атинске демократије, будући да у тој верзији историја западне цивилизације почиње као историја једног насиља – принцип доминације усвојен је као темељно начело.

У претходном поглављу указали смо на патријархалну рационализацију митова о којој је писао Роберт Грејвз у својим студијама о грчким и хебрејским митовима. Као један од највернијих поклоника култа Божиње у двадесетом веку, Грејвз, у књизи *Бела богиња*, између осталог, говори о магијском песничком језику повезаном с обредима у част Велике Божиње:

„Моја је теза да је језик песничког мита, употребљаван у старо доба на Средоземљу и на северу Европе, био магијски језик, повезан с народним религијским обредима у част богиње Месеца, или Музе, обредима од којих неки потичу још из старијег каменог доба, и да тај језик остаје језик праве поезије – „праве“ у сада модерном, носталгичном смислу ‘непоновљивог оригинала, уместо синтетичке замене’. Тај се језик уобичајио у касно минојско доба, када су освајачи из централне Азије почели да замењују матријархатне установе патријархатним, и да мењају или кривотворе митове како би оправдали друштвене промене. Затим су стигли и рани грчки филозофи, који су се снажно успротивили магијском песништву које је угрожавало њихову нову религију – логику, и под утицајем тих филозофа, стари песнички језик (сада се зове ‘класичан’) прерађен је у част њиховог господара Аполона и представљен у свету као последња реч духовног просветљења: овај поглед на свет још увек важи у школама и на универзитетима по

Европи, где се митови проучавају искључиво као необични остаци детињства човечанства.“ (Грејвз 2004:6)

Ерих Фром, слично Грејвзу, у књизи *Заборављени језик*, заступа идеју о првобитним заједницама које су баштиниле и развијале симболички језик, као својеврсни матерњи језик свих нас, у коме је очувано сећање на првотно јединство, осећај заштићености, сигурности и хармоније који носимо у себи још из мајчине утробе, где појединац осећа чврсту повезаност са светом и свим његовим бићима. (Фром 2003: 25-41) Попут Фрома и Грејвза, српски песник Момчило Настасијевић говори о првобитној „матерњој мелодији (Настасијевић 1991: 40)“, „коренитој и колективној (Ibid.)“, заједничкој свим народима, „која, долазећи из најдубљих слојева духа везује појмове у тајанствену целину живог израза (Ibid.)“.

Америчка списатељица, Урсула Легвин, у једном од својих обраћања студентима, говори о томе да је читав процес образовања, па тако и онај који се спроводи на Универзитетима, заснован на патријархалним принципима који настоје да избришу првобитни, матерински језик, који је увек комуникација и размена, укључивање, а не искључивање као у патријархалном друштвеном моделу који уместо дијалога намеће монолог ауторитета, агресију, насиље, обраћање са висине, такмичење и демонстрацију моћи. (Легвин 1983)

Немачка књижевница Криста Волф о преласку у патријархат пише у роману *Касандра*. Иако је тема тројански рат, у фокусу нису познати епски хероји и подвизи у борби, већ прича о судбини жене, кћерке тројанског краља, у друшву које велича културу ратовања, доминације и потчињавања. Ауторка поставља питање нису ли се већ тада зачеле деструктивне тенденције нашег времена:

„Када то почиње, питамо се. Је ли овакав развој неумитан? Да ли је постојала преломна тачка када је човечанство у Европи и Северној Америци, које су носиоци техничког прогреса и проналазаштва могло да донесе другачије одлуке чије последице не би биле аутодеструктивне? Да ли је, питамо се, са проналаском првог оружја за лов и његовом употребом против супарничких група у борби за храну – односно с преласком из матријархално структурираних заједница, које су биле мање продуктивне, у патријархалне, економски продуктивније – већ постављен услов даљег развоја? Хоће ли у

њему бити прекорачене границе које би људско искуство још могло да досегне? Да ли у јурњави за продуктивношћу, за што већим бројем производа, лежи сам корен деструкције?“ (наведено у Ливерсејџ 2010: 138)

Патријархални принцип друштвеног уређења који почива на принципу сурове демонстрације моћи и потчињавања другог, парадоксално у крајњој линији открива сопствену немоћ и страх пред непознатим и другачијим. Ријан Ајслер, у књизи *Путир и сечиво*, наводи како поменуто друштво засновано на принципу насиља јачег није и једини начин социјалне организације. (Ајслер 1998: 17) Она подсећа на некадашње, радикално другачије моделе заједница. Савременој култури доминације, ауторка супротставља културу сарадње која је подразумевала једнакост међу људима, јединство са природом и обожавање култа Велике Богине, као принципа рађања и обнове. Ово готово идилично уређење свој врхунац је достигло на Криту где је владао дух хармоније између мушкараца и жена. Ауторка, такође, наглашава да овакво уређење није представљало пандан патријархату, као његову копију у женској верзији, већ се заснивало на потпуно другачијим поставкама, жене нису владале мушкарцима, већ је пре реч о равноправности полова. (в. 27-31) У интервјуу, доступном на сајту организације Пројекат глобалног заједништва (*Global Oneness Project*), Ријан Ајслер говори о ставовима и начинима који нас могу удаљити од патријархалне друштвене матрице која подразумева доминацију и приближити моделу сарадње у којем она види једини спас.⁹¹

О некадашњој, за нас данас аркадијској култури, највише је писала, већ помињана Марија Гимбутас, која је својим открићима уздрмала схватања о праисторијском и неолитском човеку стереотипно представљаном у лику насилног полудивљака. Такође, својом идејом о *Старој Европи* подрила је причу о наводним почецима европске цивилизације у грчко-римском свету. Корене европског идентитета она проналази на југоистоку Европе, подручју аутохтоне цивилизације која је трајала од 7.000-3.500. п.н.е

„чији су становници створили знатно сложенију друштвену организацију од својих западних и северних суседа, образујући насеобине у рангу мањих градова, уз неизбежно присуство занатских вештина и постојање религиозних и институција управе. Независно

⁹¹ Доступно на: <http://www.globalonenessproject.org/library/interviews/caring-economics>, приступљено 26. 03. 2014.

од других, открили су могућност коришћења бакра и злата за украсе и оруђа, а чак су развили и рудиментарно писмо. Ако цивилизацију дефинишемо као способност људи да се прилагоде окружењу и да развију одговарајућу уметност, технологију, писмо и друштвене односе, онда је очигледно да је Стара Европа постигла значајан ниво успеха.“ (1974: 17)

Винчанска цивилизација простирала се између Карпата на северу, Босне на западу, Бугарске на истоку Скопске котлине на југу, а њено средиште било је на месту данашњег села Винча, на десној обали Дунава надомак Београда. Прва ископавања извео је зачетник српске археологије Милоје Васић у периоду између 1932-1935. године, а своја истраживања објавио је у монографији *Праисторијска Винча*. Већ тада је пронашао три хиљаде предмета, антропоморфних статуа и зооморфних ваза, које немају практичну намену. Реч је о уметничким и религијским предметима који јасно указују на важност коју су Винчанци придавали духовној сфери. (Пешић 2011: 9-17) Управо је ова култура позната по неговању култа Богиње зачетог на Балкану који је досезао све до Крита. Према теорији Марије Гимбутас већина пронађених фигурина на простору Старе Европе приказује Богињу Мајку у њеним различитим манифестацијама.

„‘Богиња плодности’ или ‘Богиња мајка’ је доста комплекснија слика него што многи људи мисле. Она није била само Богиња Мајка која заповеда плодношћу, или Господарица Звери која управља плодношћу животиња и све дивље природе, или застрашујућа Мајка Ужаса, већ комбинована слика са основицама прикупљеним из праземљорадничке и земљорадничке ере. Током потоње, она је у бити постала Богиња Регенерације, тј. Месечева Богиња, производ седеће, матријархалне заједнице, обухватајући архетипско јединство и вишеструкост женске природе. Она је даровалац живота и свега што унапређује плодност, и у исто време била је држалац деструктивних сила природе. Женска природа, налик месецу, је светла као и тамна.“ (Гимбутас 2011: 189)



Антропоморфна фигурина, Дивостин, Винчанска култура,
Народни музеј у Крагујевцу⁹²

Редитељка и активисткиња, Дона Рид снимила је докуменарац *Знакови изван времена* (*Signs out of Time*, 2004), о животу и раду Гимбутасове са којом разговор води раније поменута ауторка Ријан Ајслер. У филму, Марија Гимбутас говори о цивилизацији Старе Европе као далеко трајнијој од многих које су дошле након ње, о матрифокалној, изразито мирољубивој, егалитарној заједници у којој нема ни помена о рату и организованим сукобима, чему у прилог говори изостанак оружја међу пронађеним предметима. (Рид 2004) Гимбутсова је својим истраживањима желела да покаже да је праведнији свет могућ, и не само да је могућ као некаква утопијска замисао већ да је једном давно и дуго постојао. У својој књизи *Богови и богиње Старе Европе*, записала је:

⁹² Фотографија је доступна на: <http://www.muzej.org.rs/galerije/arheologija/prastfinis/pages/9.htm>, приступљено 06. 08. 2013.

„У Старој Европи митски свет није био подељен на жене и мушкарце, као што је то био случај код Индоевропљана и многих других номадских и степских народа. Оба принципа била су међузависна. Мужевност у облику младог мушкарца или мужјака животиње је афирмисала и јачала силе креативне и активне женке. Они нису једно другом замена; допуњавајући се, њихова моћ се удвостручава. Главна тема у поновном стварању митова очигледно је било славље рођења детета. Беба као симбол новог живота и наде за опстанак пригрљена је од стране маскираних богиња, Змије, Птице и Медведа. Изгледа да су маскиране неговатељице које носе цак (‘грбаве’ фигурине) имале улогу заштитника детета које ће касније израсти у младог бога. Мушки бог, прастари Дионис прожет је значењем блиским са значењем Велике Богиње, у њеном аспекту Богиње Девичанске Природе и Богиње Вегетације. Сви су богови природног животног тока, у спреси са проблемом смрти и регенерације, и сви су поштовани као симболи лагодног живота. Пантеон одражава друштво у коме доминира мајка. Улога жене није била супротстављена улози мушкарца, и много тога што је створено између почетка неолита и цветања минојске цивилизације било је резултат те структуре, где су сви аспекти људске природе, женски и мушки, упарени као стварајућа сила.“ (Гимбутас 2011: 247)

Међутим, светло доба хармоничног друштва које је опстајало хиљадама година завршено је крајем другог миленијума пре нове ере, када је култ Богиње замењен култом индоевропског соларног, мушког принципа. Милитаризам као изразито мушки домен избија у први план, као последица жеље за ширењем територија, освајањем нових ресурса и обрадиве земље. Жене губе централну улогу коју су имале до тада и бивају гурнуте у страну.

У једном од својих ранијих филмова, *Доба ломаче (The Burning Times, 1990)* Ридова приповеда шта се десило са култом Богиње мајке и њеним поштоваоцима у каснијим временима. Наиме, ритуали су опстајали све до средњег века, када долази до правог „холокауста жена“. Инквизиција решава да се разрачуна са женским принципом једном за свагда, те прогања, осуђује и спаљује жене у такозваном походу „лова на вештице“ у којем је неколико милиона жена страдало у само два века. (Рид: 1990) У документарцу *Упамћена богиња (Goddess Remembered, 1989)* поменута редитељка окупља групу жена различитих занимања и порекла које говоре о промени доживљеној након што су изашле из зачараног круга незадовољства у култури која их окружује и пошто су откриле потпуно другачији свет који је у свом центру имао Богињу, без

ратова и насиља, без одбрамбених бедема. (Рид: 1989) Насупрот томе обездуховљени човек данашњице гради све јаче зидине око себе и у себи, „мислећи на кључ, свако у своме затвору (Елиот 1998: 69)“, заборављајући на женско начело као начело љубави, рађања, неговања и обнављања. Хаос, деструкција и несрећа западног човека почела је оног тренутка када је отргнут од женског креативног врела, на исти начин на који је Херкул, као представник патријархалног уређења, отргао Антеја од Мајке Земље, Гее, као извора његове снаге.⁹³

Закључак који износи Марија Гимбутас, у књизи *Богови и богиње Старе Европе*, ипак оставља наду да је промена и обнова света у којем живимо могућа све док се још увек сећамо и не дозволимо да прича о хармоничном друштву буде избрисана или узурпирана:

„Најранија европска цивилизација дивљачки је уништена патријархалним елементима и никад се није опоравила, али њено завештање задржало се у основи која је неговала каснији развој европске културе. Староевропски елементи нису изгубљени; измењени, у великој мери обогатили су европску психу.“ (Гимбутас 2011: 247)

⁹³ Према вијетнамским митовима, као и у поменутом миту о Антеју, Вијетнамци своју снагу црпу од Мајке Земље. Јужноафрички писац, Џон М. Куци, о томе пише у књизи *Земље сумрака*. Рат у Вијетнаму аутор представља као сукоб две опозитне културе и две митске традиције. Протагониста романа, Јудин Дон, ради на пројекту америчке војске за брзо окончање рата. Наметнути рат, и политичку ситуацију са којом су суочени, Вијетнамци преводe на митски језик који им је одувек близак – мит о савезу синова са Мајком (вијетнамском земљом) и побуни против Оца (САД као империјална сила). Вијетнамци не помишљају на предају, јер је она за њих гора од смрти, будући да мит приповеда да пасти у руке освајача, Оца, значи бити жив поједен, несахрањен у земљи, а самим тим лишен могућности поновног рођења. Јудин Дон, као једини начин да се оствари победа над непријатељем, види раскидање њихове животодавне везе са мајком, коју ће постићи неуморном медијском пропагандом, одашиљањем очевог законодавног гласа са радија, као гласа Великог брата, који ће их индоктринирати у западну цивилизаторску и колонијалну парадигму и заувек отуђити од властитих корена и Мајке Земље. (в. Петровић 2000 : 171-173) Своју стратегију Дон објашњава просветитељским митом који је у западној култури однео превагу и којим се руководе колонијални освајачи:

„Али зар није узор-мит наше историје давно потиснуо фикцију о симбиози земље и неба? Ми више не живимо обделавајући, већ прождирући земљу и њене производе. Одбацили смо је и потписали то одбацивање летовима ка новим небеским љубавима. Ми имамо способност да рађамо из сопствене главе. Када се земља уроти инцестуозно са својим синовима, зар не треба да прибегнемо оружју богиње *techne*, чије је порекло у нашем уму? Зар није време да мајку-земљу замени њена верна кћи, која је дошла на свет без удела жене? Ово је освит новог доба – доба Атене. На индокинеској сцени ми играмо у драми о крају телурске ере и венчању небеског бога и његове партеногене ћерке-краљице. Ако је представа до сада била лоша, то је стога што смо се спотицали на сцени у полусну, несвесни значења својих поступака. Ја разоткривам њихов смисао у овом заслепљујућем тренутку успона метаисторијске свести када почињемо да обликујемо своје сопствене митове.“ (Куци 2005: 35)

Снага тих староевропских елемената, на које подсећа Марија Гимбутас, продрла је и до аутора попут Ле Клезиоа и Вонгара, који у својим романима, али и сопственим животним причама, подсећају на потиснуто женство и поново му удахњују живот. Обојица су пореклом Европљани и будући отвореног духа, архетипске снаге унутар њих нагнале су их да се сете и отелотворе у својим делима женско начело које је неговала цивилизација Старе Европе. Такође, оба аутора припадају реду уметника поклоника Вечног Женског за које Грејвз (в. 2004: 413-434), у књизи *Бела Богиња*, каже да су надахнути моћним женским божанством које истрајава кроз векове под различитим именима и облицима. Један он њених волшебних начина објаве јесте да се уселјава у жене, песничке Музе које потом надахњују песнике и уопште уметнике. Вонгарова муза је Аборицинка Ђумала, док је Ле Клезио инспирацију пронашао у својој животној сапутници Берберки, Жемији. Грејвз, поменути објашњењем, на крајње оригиналан начин разоткрива епифаније и волшебни опстанак Богиње и у нашим *оскудним временима*. Једну од својих песама, *Хуану у зимском солстицију*, Грејвз започиње мелодично-ритмичном мантром која подсећа, али и предсказује, да упркос многобројности и разноликости уметничких тема, у позадини сваке од њих стоји „једна и само једна прича (Грејвз 1973: 2081)“ о искорењивању из првобитног хармоничног поретка, одвајању од некадашњег света женске креативности као инстинског Едена и снажној и вечној носталгији да се том изгубљеном рају вратимо.

Енглески песник и антрополог Тед Хјуз је, независно од Грејвса⁹⁴, написао *Песму* о чежњи за „богињом целовитог бића“, која ће касније доминирати у наслову његове студије о Шекспиру – *Шекспир и богиња целовитог бића (Shakespeare and the Goddess of Complete Being, 1992)*. У својим проучавањима целокупног Шекспировог стваралаштва, Хјуз је дошао на идеју „о једној и само једној причи“ у основи разноврсног опуса енглеског драматурга и песника. Љиљана Богоева-Седлар, у тексту *Шекспир и савремене верзије његових комада*, наглашава како је Хјуз препознао Шекспирова интуитивна настојања да, већ у песмама *Венера и Адонис* и *Силовање Лукреције*, укаже на злочиначке и деструктивне пориве патријархалне западне цивилизације која се одрекла и одбацила традицију која јој је претходила, а која је неговала концепт хармоније између полова и култ целовитог бића. Не само да је Шекспир уочио деструкцију и деградацију женских принципа у времену којем је припадао, већ је исту

⁹⁴ О томе да је *Песму* написао пре него што је прочитао студију Роберта Грејвза *Бела богиња*, Хјуз сведочи у писму Нику Гамицу. (в. Хјуз 2007: 679)

схему потискивања препознао у читавој историји Запада. Како ауторка наглашава, Хјуз је открио да и у каснијим Шекспировим остварењима наилазимо на архаични мит о великој љубави, Богињи Мајци и њеном вољеном сину / љубавнику који се од ње отуђује и уништава је. У познатом миту који тематизује овај преокрет, а који је инспирисао и Шекспира, Адонис напушта Венеру и одбацује потпуну, безусловну љубав зарад убијања. Од брижног љубавника претвара се у крволочног ловца. Будући да је раскинуо креативни спој апсолутне посвећености два бића и одрекао се идиличног живота у врту љубави, прешао је у тарквинијевски град и започео еру демонске цивилизације непрекидних сукоба и нетрпељивости. Некада основни принципи бивања на земљи, љубав, тежња ка целовитости и креативности, архетипски представљени сликом рајског врта, *locus amoenus*-а, замењени су својим злослутним супротностима. (в. Богоева-Седлар 2003: 156-158)

О неопходности да се вратимо и обновимо врт женске креативности пише и америчка списатељица и песникиња Алис Вокер. Ова идеја наглашена је у њеној збирци текстова *У потрази за баштама наших мајки: проза женства 1966-1982 (In Search of Our Mothers' Gardens: Womanist Prose, 1984)* али и у песми *Демократско женство* у којој ауторка одлучно захтева „потпуно другачије устројство (Вокер 2012: 241)“ које на земљи није виђено хиљадама година – „Демократско Социјалистичко Женство (243)“ – које ће се посветити неговању планете и обнављању живота, а не продужавању безумља ратовања, убијања људи и пустошења природе. Песникиња се залаже за креативан, а не деструктиван, приступ животу у заједници са мушкарцима „довољно храбрим да стану уз жене (244)“.

Из свега до сада реченог јасно је да су многи уметници, Шекспир, Грејвз, Хјуз, Ле Клезио, Вонгар и многи други, подстицај и инспирацију за своју уметност пронашли у аркадијском периоду наше прошлости, у којем су доброта, саосећање и љубав, заједно са „женском мудрошћу (242)“ о којој пева Алис Вокер, представљали темељна начела. Идеја о таквом идиличном устројству, коју су многи уметници интуитивно, увек изнова, откривали испод фабриковане званичне историје патријархалног друштва, временом, као што смо и показали, добија научну утемељеност и потврду у великом броју истраживачких области: антропологији, археологији, психологији, историји, филозофији.

3.5. Поетика искорењивања и прогонства у романима *Валг* и *Пустииња*

*Шта су хтели ти странци?
Они су желели сву земљу,
неће имати мира док је не прогутају целу,
то је било сигурно.*

Ле Клезио, *Пустииња*

*У поробљеној и опљачканој племенској земљи,
жена је прогоњена животиња,
бегунац од ужаса и смрти.*

Симон де Бовоар

*Отели су нам земљу, сад хоће и наше душе.
Б. Вонгар, *Валг**

Вонгар и Ле Клезио, кроз приче о недаћама које су доживеле њихове јунакиње, истовремено пишу и о прогону народа којима оне припадају. Освајачи, у оба романа, настоје да укину номадски дух и специфичну повезаност народа са тлом, карактеристичну како за берберска⁹⁵ племена из северне Африке, тако и за Аборицине Аустралије.⁹⁶ И једни и други чувају невидљиве мапе у свом колективном сећању. Потомству, као једно од највреднијих завештања, желе да пренесу познавање таквих скривених стаза. Будући да су се Европљани одрекли сопствене изворне баштине, постали су неспособни да разумеју народе који припадају културама снажније укореним од њихове. Уместо неговања међусобног дијалога и сарадње, окрећу се принципу сурове доминације, прогону и у крајњој линији истребљењу.

Роман *Пустииња* започиње сликом изгнаника са сопствене земље, последњих номада које хришћанска колонијална војска гони на север. Налик су пустињи која им је

⁹⁵ Бербери (Имазигени – слободни људи) – етничка група која од праисторије живи на просторима северне Африке, од Египта на истоку до Мауританије на западу, и од Средоземног мора до под-сахарске Африке. Чини их читава група племена међу којима се истичу Туарези, Рифи, Кабили, Шлехи и други. Ови староседеоци Африке говоре берберским језиком, који службено не признаје ниједна земља коју настањују.

⁹⁶ Енглески путописац Брус Четвин, у својој књизи *Песма водивља* (*The Song Lines*, 1986) насталој након путовања у Аустралију и истраживања номадског живота Аборицина, фасцинирано пише о њиховој усменој књижевности која се преносила с колена на колена и представљала начин очувања идентитета, али и оријентације у простору и времену. У књизи је посебно истакнута чврста веза Аборицина за земљу и природу која их окружује.

вековни дом, а читав живот, како племена, тако и сваког појединца за њих је непрестано путовање.

„Родила их је пустиња, ниједан други пут није их могао водити. Нису ништа говорили. Нису ништа хтели. Ветар је прелазео преко њих, кроз њих, као да на динама није било никога. Корачали су од ране зоре, не заустављајући се, умор и жеђ су их обавијали као омотач. Од сувоће су им отврднели усне и језик. Глад их је изједала. Не би могли да говоре. Они су постали, већ тако дуго, неми као пустиња, пуни светлости када сунце блиста у средишту празног неба, и слеђени од ноћи са смрзнутим звездама. [...] Они беху мушкарци и жене песка, ветра, светлости, ноћи. Појавили су се, као у неком сну, на врху једне дине, као да су били рођени од неба без облака и као да су у својим удовима имали чврстину простора. [...] А људи су и сами били слични фатаморганама, које су глад, жеђ и умор родили на пустој земљи.“ (Ле Клезио 2012: 8, 9, 21)

Пре доласка хришћана, Бербери су поседовали свој мир и живели у складу са природом, вековима на истоветан начин. Иако неприступачан, тај предео је био њихов једини дом са којим су се у потпуности сродили. Живели су као слободни људи, заљубљени у пространство пред собом и у себи, увек на путу. Међутим када су колонијалне трупе крочиле на њихову земљу све се пореметило. Продрли су у оазе Југа и донеле рат номадима. Освајачи су запосели земљу, направили утврђења налик малим градовима и блокирали им путеве ка бунарима све до мора. Нападали су караване, убијали, а децу одводили у хришћанске интернате и логоре. Свуда где би се појавили сејали су страх, пустош и смрт.

Прича о прогонству „слободних људи пустиње (433)“ представљена је кроз приповедање о дечаку Нуру и његовој породици која се налази у избегличком каравану на путу ка северу. У тешкој судбини која их је задесила све очи упрте су у племенског вођу Ма ел Ајнина⁹⁷, чудотворца и исцелитеља, који их окупља у молитви и снажи за даље путовање. Несрећа их је здружила у једно тело и један ум. Водио их је у свети рат у којем ће победити странце који су им отели земљу.

„Он је био средиште дусања, онај који је показао људима пут пустиње, онај који их је научио сваком ритму. [...] Дусао је, и он, према даху молитве, као да су он и други људи

⁹⁷ Ма ел Ајнин (1830-1910) – религиозни и политички вођа који је пружио отпор шпанској и француској колонизацији северне Африке.

имали само једно грло, једне груди. И њихов дах је отворио пут, већ, према северу, према новим земљама.“ (60, 61)

Иако су испрва били надахнути причом о обећаној земљи која их чека на крају пута, налик рајском месту, постепено ће морени жеђу, глађу, умором као и причама о злочинима непријатељских војника, посустати у својој вери и постати налик духовима лишеним живота, попут сени које лелујају пустињом. Путовање почиње да личи на изгнанство без краја. Умиру најпре старци, деца и рањени ратници које једва да стижу прописно да сахране. Градови су им затворили своја врата, нигде нису могли наћи уточиште: „Напредовало се а да се није тражио живот, а да се није видео неки знак наде (379)“.

Шеик Ма ел Ајнин је историјска личност коју је Ле Клезлио оживео на страницама свог романа. Аутор је у приповедању обухватио период од 1909.-1912. године, време лутања и пропасти отпора који је Ма ел Ајнин као народни вођа пружао француским колонизаторима. На последњим страницама романа, Ле Клезлио приповеда трагичну судбину шеика и његових плавих ратника пустиње, у свега неколико реченица разоткрио је суштину колонизације као злочина из обести и похлепе:

„Док јаше са официрима, цивилни посматрач мисли на све оне који чекају пад старог шеика. Европљани северне Африке, ‘хришћани’, како их називају људи пустиње – али зар њихова права религија није религија новца? Шпанци из Тангера, из Ифне, Енглези из Тангера, Рабата, Немци, Холанђани, Белгијанци, и сви банкари, сви пословни људи који вребају пад арапског царства, који већ праве планове за окупацију, који деле обрадива земљишта, шуме плутњака, руднике, места засађена палмама. Представници Банке Париза и Низоземске, који подижу износ царинских права у свим лукама. Шпекуланти посланика Етјена који су основали ‘Друштво смарагда Сахаре’, ‘Друштво нитрата из Гурара Тауата’ за које гола земља мора допустити пролаз замишљеним железницама, трансхарским, трансмауританским путевима, а то војска отвара пролаз пушчаним мецима.

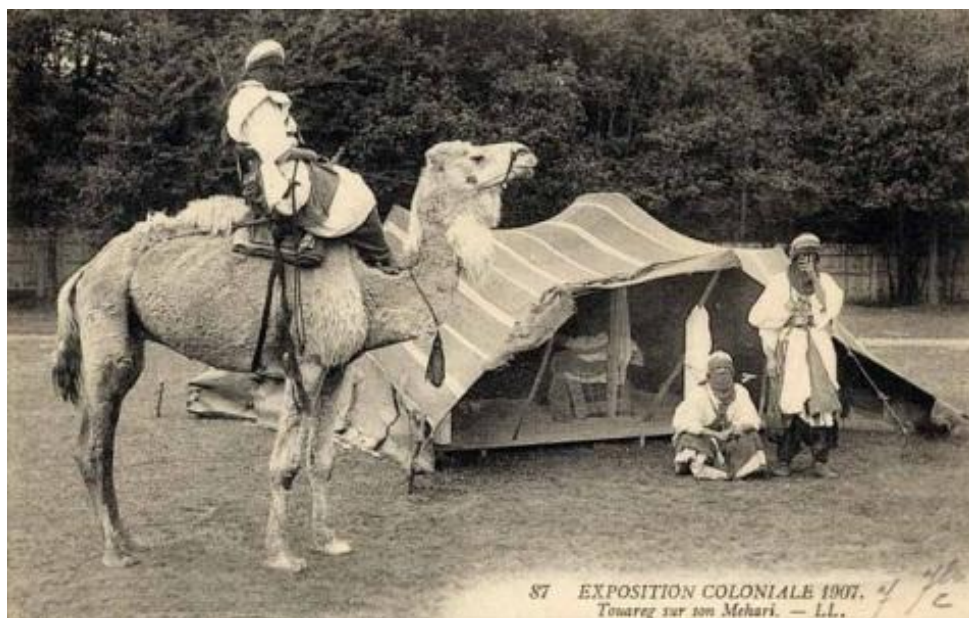
Шта још може стари човек из Смаре, сам против тог таласа новца и метака? Шта може његов диваљ поглед прогоњене звери против оних који шпекулишу, који прижељкују земље, градове, против оних што желе богатство које обећава беда овог народа.“ (390)

Знаменитог вођу издала је већина доскорашњих савезника, примили су новац и потписали пакт са Француском, напустили су га они у чије се име борио. Властодршци су били толико дрски и кратковиди да су будзашто продавали земљу странцима, као да су само они полагали право на њу. Сматрали су да је рат против колонизатора од почетка осуђен на пропаст. Они најистрајнији прате шеика до самог краја по цену живота. Радије би сви изгинули него да падну у руке непријатељу, стога што су слободу сматрали вреднијом од ропског битисања.

„Стари шеик је остао сам, заточеник своје тврђаве Смаре, не схватајући да га није победило оружје већ новац; новац банкара који су платили војнике султана Мулаја Хафида и његове лепе униформе; новац који су војници хришћана дошли да траже у лукама, узимајући унапред свој део на царинска права; новац отетих земаља, присвојених области засађених палмама, шума датих онима који су умели да их узму. Како би он то разумео. Да ли је знао шта је то Банка Париза и Низоземске, да ли је знао да је то зајам за изградњу железница, да ли је знао шта је то Друштво за искоришћавање нитрата Гурара Тауата? Да ли је само знао да су, док се он молио и давао благослов људима пустиње, владе Француске и Велике Британије потписивале споразум који је давао једној – земљу звану Мароко, другој – земљу звану Египат? Док је он давао своју реч и свој дах последњим слободним људима, Изаргенима, Арусинима, Тидраринима, Валад Бу Себаима, Таобалтима, Региб Сахелима, Валад Делимима, људима племена Имраген, док је он давао своју моћ властитом племену, Берик Ал Лахима, да ли је знао да је банкарски конзорцијум, чији је главни члан била Банка Париза и Низоземске, давао краљу Мулају Хафиду позајмицу од 62.500.000 златних франака, чији је интерес од 5 % био осигуран износом свих царинских права приобалних лука, и да су страни војници ушли у земљу да надгледају да барем 60% дневних прихода царина буде исплаћено Банци? Да ли је знао да је, у тренутку Алхесирашког акта којим се завршава свети рат на Северу, задужење краља Мулаја Хафида било 260.000.000 златних франака, и да је тада било очигледно да он неће никада моћи да врати дуг својим повериоцима? Али стари шеик није то знао, зато што се његови ратници нису борили за злато, већ само за благослов, и што земља коју су бранили није припадала њима, нити било коме, зато што је била само слободан простор њиховог погледа, божји дар.“ (392, 393)⁹⁸

⁹⁸ У већ помињаном филму Филипеа Дијаза *Крај сиромаштва?*, Сузан Џорџ, америчка активисткиња и политиколог, разматра неколинајалну ситуацију у Африци у двадесет првом веку, тврдећи да Субсахарска Африка, која је данас најсиромашнија област на свету, исплаћује 25 000 долара, свакога

Ма ел Ајнин, са својим преосталим војницима и народом који га је пратио, упао је у клопку коју су колонијални војници, на челу са француским генералом Моанијеом, припремили за њих. Слична замка чекала је и шеиковог сина Мулај Себу и његове војнике у Агадиру, две године касније. Француски војници на челу са пуковником Манженом починили су покољ над маварским коњаницима. Ле Клезио, увиђајући сву страхоту и апсурд ратовања, поставља луцидно питање: „Да ли време постоји, када је неколико минута довољно да се убије хиљаду људи, хиљаду коња? (Ле Клезио 2012: 442)“



Туарези на разгледници из 1907. године⁹⁹

Лала, јунакиња паралелне приче Ле Клезиоовог романа, потомкиња је последњих плавих људи. Прича о изгнаницима са сопствене земље из XIX века, наставља се причом о егзилантима, младим Африканцима по француским метрополама у двадесетом веку. Ле Клезио осликава трагедију људи који су напустили сопствени

минута својим северним кредиторима. Колико је само школа, болница, и нових радних места могло бити отворено са тим истим новцем који неповратно одлази на Север. Људи не схватају да Југ заправо финансира Север. Ако погледате проток новца од Севера ка Југу и обрнуто, видећете да Југ снабдева Север износом од 200 билиона долара годишње. (Дијаз 2008) Доступно на: <https://www.youtube.com/watch?v=rFL3GY0RU88>, приступљено 13. 05. 2014.

⁹⁹ Фотографија је доступна на: http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Touareg_1907.jpg, приступљено 02. 05. 2014.

дом да би се као имигранти у западном потрошачком друштву, без личних докумената и дозволе боравка, трудили да опстану као невидљиви грађани. У новом свету, они живе као робови савремених градова, бесплатна радна снага, већином долазе из разорених земаља, бивших колонија које Запад вековима смишљено искоришћава и уназађује. Напуштају крцате бродове, пероне железничких станица, прашњаве путеве, изнурени и тужни, изгубљених погледа, неспремни за понижавајући живот који их чека.

„Они иду ка црним градовима, ка ниским небесима, ка димовима, ка хладноћи, болести која раздире груди. Одлазе ка својим градовима у блатним областима, ниже од аутопутева, ка собама ископаним у земљи, сличним гробовима, окруженим високим зидовима и решеткама. Можда се неће вратити, ти мушкарци, те жене, што пролазе као утваре, вукући своје пртљаге и своју сувише тешку децу која ће можда ускоро умрети у тим земљама које не познају, далеко од својих села, далеко од својих породица? Они иду у те стране земље које ће им узети живот, које ће их смрвити и прогутати.“ (Ле Клезио 2012: 281)

У Ле Клезиоовим визијама град је представљен као циновско чудовиште које прождире своје жртве, изгубљене душе које као авети тумарају улицама. Механичка неман нарочито је непријатељски настројена према придошлицама. Скрива их у својим подземним, мемљивим, собама са решеткама на прозорима, међу наслагама ђубрета, хордама пацова и стеница. За изгнанике, живот на Западу је налик ноћној мори, умртвљени постепено се претварају у испражњене љуштуре у које се усељава зло. Аутор дочарава поетику рушевина и ђубришта на ободима града – „све што живи у рупама без светлости, без ваздуха, без неба (314)“ у приградским сутеренима, хаусторима, на прљавим плочницима и злокобним пролазима. Све подсећа на огроман затвор, кажњеничку колонију у коју су смештени непожељни уљези, склоњени изван видокруга да их не подсећају на неправду коју им вековима наносе. Људи су заточеници који чекају смртну пресуду док дрхте од страха, хладноће, беде и глади.

„Они живе, једу, пију, говоре, а за то време клопка се затвара над њима. Све су изгубили, прогнани су, излупани, понижени, они раде у леденом ветру путева, под кишом, копају рупе у шљунковитој земљи, ломе своје руке и разбијају своју главу, полудели од пнеуматских чекића. Гладни су, плаше се, смрзнути су од самоће и

празнине. А када се зауставе, смрт се пење око њих, тамо испод њихових стопала, у радњи, у приземљу хотела ‘Света Бланша’. Тамо, погребни службеници злих очију поништавају их, гасе, раде на томе да ишчезну њихова тела, замењују им лице маском од воска, шаке рукавицама које излазе из њихових празних одела.“ (341)

Оваквим описима града као чудовишне машине Ле Клезио се уписује у ред уметника који су на исти начин доживљавали оно што са друге стране слови за цивилизацију. На идентичан начин представљен је колонијални град у Вонгаровој причи *Дамбавал. Човек-гром*, као „ружна шума од бетона и гвожђа, која је настала из гомиле отпада и смећа (2004: 29)“. Такве демонске градове је још Вилијам Блејк назвао „тамним сатанским фабрикама (Блејк 1994: 319)“. У песми *Лондон*, из 1794. године, Блејк је представио непријатељску атмосферу града и његових математички прецизно издељених улица. Протагониста песме хода прљавим улицама Лондона и среће људе-авети, опхрване болом и патњом. Читава песма је заправо слика деструктивног друштва које искоришћава и гута сиромашне и потлачене. Блејков Лондон је Лондон неслободних индивидуа, апатичних и пасивних, окованих умова. Касније ће, у оквирима симболизма, слично изгледати град у визијама Бодлера и Рембоа¹⁰⁰, као кошмарно царство прогреса, „које човека претвара у крволочну звер (Болдер 1968: 125)“, где влада осећање тескобе, напуштености и отуђености. У Бодлеровом граду-мравињаку и Рембоовој „асфалтној пустињи (Рембо 2004: 229)“ обитавају „модерни варвари милиони људи, који немају потребе да се познају, толико налице једни другима (215)“. У Бодлеровим песмама из збирке *Цвеће зла – Праскозорје и Сумрак*, наглашена је поетика демонског градског простора у којем израњају ликови са маргине – крадљивци, љубавнице, проститутке, просјаци, злочинци, коцкари. Они које је друштво одбацило запоседају улице градова у рубним часовима сумрака и праскозорја. Овакве поетске слике града утицале су касније на Т. С. Елиота и снажно обележиле његову рану поезију и збирку из 1917. године *Пруфрок и друга запажања*. Сличне слике велеградског простора као тамнице видљиве су и у поезији руских песника Александра Блока¹⁰¹ и Владимира Мајаковског¹⁰². Бирокуратска тиранија велеграда, која је тек у

¹⁰⁰ Види Рембоове песме у прози из циклуса *Илуминације (Градови, Метрополска, Мостови, Град, Колотечине, Радници...)*

¹⁰¹ Види циклус песама *Град*, Александра Блока, посебно песме *Град у црвени предео, Фабрика и Сити*.

¹⁰² Види песме Мајаковског *Паклурина града, Јутро, Љубав, Опет Петроград, У ауту, Из улице у улицу,*

...

повоју у времену из ког Блејк пева, где неколицина богатих плива у злату, а остали живе као понижени просјаци, упечатљиво је приказана и у прозним делима Дикенса, Золе, Достојевског и Толстоја, док су технократско друштво мегалополиса будућности, у својим делима, предвиђали Кафка, Замјатин, Хаксли, Орвел и многи други.

Представе демонских градова у књижевности анализира и канадски литерарни критичар и теоретичар Нортроп Фрај у свом делу *Анатомија критике*. (в. Фрај 2007: 174-178) За Фраја читава књижевност, па и сама људска цивилизација, рађа се из жеље за осмишљеним и креативним животом. У току свог развоја, људске заједнице из својих животних искустава креирају снове будућности, такве пројекције идеалног живота Фрај назива апокалиптичним. Оне су могуће уколико се у њихово остваривање уложе позитивни и креативни животни ставови. Ополит апокалиптичном сну о идеалном друштву, јесте пакао као демонска, извитоперена слика раја. Уметност се бави оваквим апокалиптичним сновима заједница, у оквиру којих настаје, на тај начин што бележи однос између онога што запажа у свету искуства и онога што се налази у званично проглашеним визијама и сновима. Фрај запажа како је уметност Запада тренутно заробљена у ироничној фази будући да прати ужасно неслагање између првобитно прокламованих снова и онога што је остварено у животној пракси. (в. Богоева-Седлар 2003: 259) Фрај говори да је у оквиру ироничне фазе по среди издаја идеала првобитне људске заједнице који је дат кроз апокалиптичке слике забележене у ранијим књижевним остварењима, посебно *Библију*. (в. Фрај 2007: 266-286) Тако је савршени врт, *locus amoenus*¹⁰³, из *Песме над песмама* или Сапфине свадбене поезије, постао још у Монтењево и Шекспирово доба „ноплевљен врт (Шекспир 1959: 16)“. У ироничној фази, како смо показали на примеру Блејка, Бодлера, Рембоа, Ле Клезиоа, Вонгара и многих других аутора, првобитна рајска башта преобраћена је у „пусту земљу“, а првобитни град у ироничном обрту постаје демонски мегалополис чудовишног бетонског растиња, налик концентрационом логору.

О демонским мегалополисима Ле Клезио пише и у роману *Златна рибица*¹⁰⁴, где се имигранти, обојени, непожељни становници Париза окупљају у градским

¹⁰³ Топос описа природе – *locus amoenus* – припада књижевној традицији идеалног пејзажа познатог још из античког песništва као „жељно место вечног пролећа као позорница за блажени живот [...] љупки исечак из природе који сједињује дрво, извор, ливаду; шуму са различитим врстама дрвећа; тепих од цвећа (Курцијус 1996: 310)“

¹⁰⁴ На злокобни, демонски град као метафору савремене цивилизације указује и наслов једног од поглавља у већ помињаном Ле Клезиоовом роману *Terra Amata – У области која је личила на пакао*.

подземљима, заборављеним гетима, опијају се како би отупели и заборавили на бол. Певају, слушају раи, реге и рок, покушавајући да забораве ужасе које свакодневно проживљавају – кроз музику се враћају својим коренима. Само им је тада, у тренуцима заноса и екстазе, дозвољено да се накратко покажу у правом светлу, да се у тим мрачним становима налик гробовима сусретну се својим дивним, али потиснутим, истинским лицима на којима се оцртавају линије предака, да скину огавне маске које им белци које срећу свакодневно навлаче. На једном од таквих окупљања Лајла ће надахнуто рецитовати стихове Еме Сезера из збирке *Запис о повратку у завичај*, исте оне које је цитирао и Фанон на страницама њене омиљене књиге *Презрени на свету*:

*Ја играм, играм
игре лоших Црња*

*Ја играм
игру киданга окова
игру бекства из затвора
играм, како-је-лепо-добро-и-праведно-бити-Црња* (Ле Клезиво 2004: 124)

Лајлу је музика одржавала и звала у потрагу за пореклом:

„Ноћу се све мењало. Постајала сам бубашваба. Одлазила сам да се придружим осталим бубашвабама на станици Толбиак, Остерлиц и Реомир-Себастопол. Задрхтала бих пролазећи дуж ходника кроз који су одзвањали бубњеви. То је било чаробно. Нисам могла да одолим. Била бих у стању да пређем преко мора и пустиња понесена том музиком. [...] У ходнику, на раскршћу тунела, музичари су седели и ударали у бубњеве. Неке од њих, са Антила и из Африке сам познавала, а неке нисам никада видела. [...] Музика јумбѐ са ђун-ђун бубњева је пригушено добовала, врло полако, врло тихо. Бубњало је и под земљом, на другом крају света, да би се пробудила музика с оне

Главног јунака Шанслада, град, као и раније Бодлера, подсећа на „кратер, срце мравињака (Ле Клезиво 2010: 117)“. Шанслада је ужасавала гомила људи који из даљине изгледају као безоблична маса, у којој сви личе једни на друге. Аутомобил у којем се вози постаје метални затвор, а град бетонска, бела клопка. Тиранију рационалног, плански смишљеног и уређеног велеграда, као и проклетство човека у њему сведеног на број и лишеног особености, дочарава у поглављу *Да се каже истина*:

„Сви ти непомични градови под небом који чекају не зна се шта, можда ништа, зује као кошнице. [...] Због тога се можда чинило да су становни слични хелијама у затвору, а улице лавиринтима. Људи су имали имена, занимања, визиткарте, али је увек негде постојала грешка, ортографска грешка, мрља, необичан знак, ђаволски, знак који је поништавао све остало. У згради која је имала дванаест спратова неко је избрисао једну цифру. Једнога дана неко други је то приметио и све се обрушило у облаку прашине. Авиони на млазним погон летели су високо у ваздуху и урликали буком која раздире.“ (145)

стране мора. Као нека врста песме или језика. Имала сам потребу за том музиком, пријала ми је, као глас хоце који се разноси преко кровова и улази у двориште Лале Асме, као глас мојих предака из земље Хилала.“ (122, 133)

Овај Ле Клезивоов роман у себи носи и причу о снази музике, о њеном терапевтском дејству која ће његовој јунакињи улисти нову снагу, ојекрепити њен дух. Када постане позната у свету музике, свираће за све понижене и обесправљене, за избеглице које је слушала по станицама метроа, за Симону која ју је научила музицирању, а и сама је певала о свом повратку у Африку. Певала је песме Нине Симон, Били Холидеј и Џими Хендрикса, али и властите композиције, које су одисале животом – гласом је опонашала вику радника на пољима, песму робова са плантажа који дозивају своје претке, кликтаје птица, звук мора, олује, хучање ветра, људске уздисаје.

Једно од места које окупља прогнане и непожељне јесте и ђубриште. Код Ле Клезиоа на њему се повремено окупљају Цигани, Арапи и црнци – невидљиви становници градова. У Вонгаровом роману, сметлиште је ново станиште за Аборицине које су отерали са њихове земље и сакупили у Центру. Они копају по остацима отпада који су оставили белци.¹⁰⁵ Када се обезнана од алкохола, спавају у аутомобилима олупинама. Неке од њих, још као децу, одвели су у интернате на преваспитавање. Тако запуштени, отргнути од сопствене традиције нису имали ни најмање изгледе да опстану.¹⁰⁶ Млада аборицинска ауторка, Тара Џун Винч, такође, пише о таквим изгубљеним нараштајима. У роману *Прогутај ваздух*, Аборицине животаре по гетима и свратиштима у које су их белци сатерали да тамо полако умиру од алкохола и дроге. „Како смо одрастали, тако је у нама расло осећање да не припадамо (Винч 2010: 30)“, тако о себи и својима мисли Меј, јунакиња Тариног романа, истоветно осећа и Лала када каже: „Затим сам помислила да, за мене, на овом свету, нема места, и да ће се увек наћи неко ко ће ми рећи да нисам код куће и да треба да одем (Ле Клезио 2004: 180)“.

¹⁰⁵ Идеју о чудовишним градовима који таложу тоне отпада сваке врсте, где су и људи искоришћени и одбачени попут смећа, архитекта и сликар, Леонид Шејка, у књизи *Град, ђубриште, замак*, луцидно је изразио ставом: „Не зна се где престаје Град, а где почиње Ђубриште (Шејка 2014)“

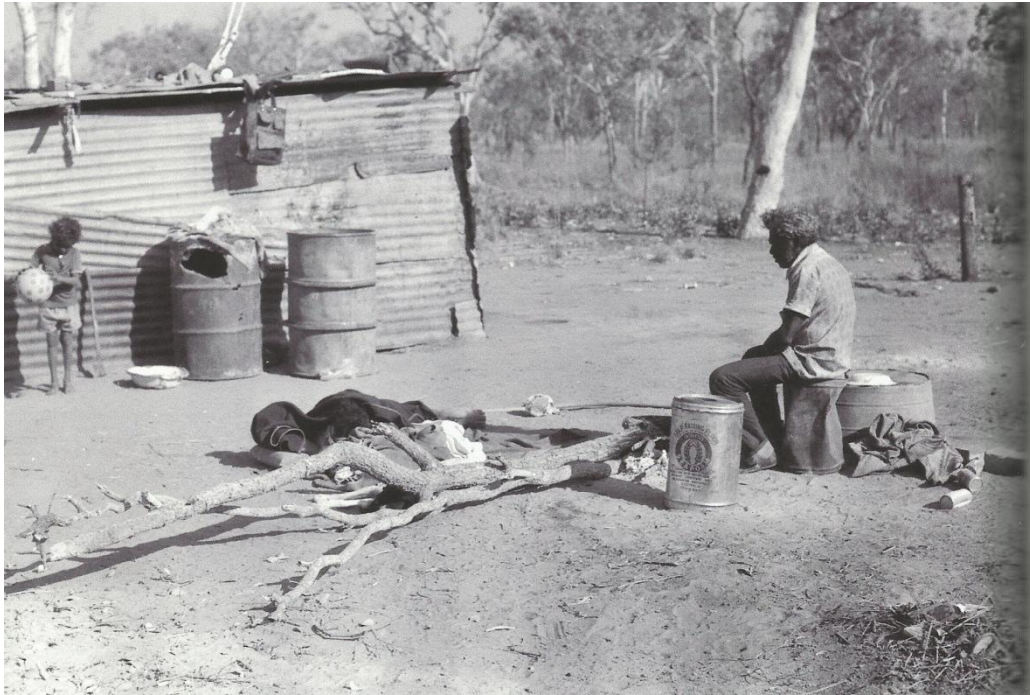
¹⁰⁶ Овакав однос Запада који заговара идеју да је црнцима и осталим непожељнима место једино на ђубришту јер се тамо најбоље сналазе пропагира и Би-Би-Сијев филм *Добродошли у Лагос (Welcome to Lagos, 2010)* сниман у сиротињским четвртима и на депонији у Лагосу. Филм је као пример „изузетно тенденциозног и једностраног приказа“ оштро критиковао нигеријски писац и активиста, Воле Сојинка, сматрајући га наставком добро познате колонијалне идеологије и пропаганде. (Дауел 2010)

Једино су опијати могли да „одагнају бол из очију (Винч 2010: 50)“ и да ублаже понижавајуће обитавање у блоку:

„Терасе су се сударале. Иза оградe је био шут. Ђубре је запушило сливнике. Мајке вриште на очеве, браћу или рођаке. Мушки пију, мисле како да преживе. Цео свој јад уливају у празну зделу коју одмах преврну као да им се прелива. Мајке шверцују дрогу. Мала деца плачу за остале. Напади гнева орасположе губитнике. Нацерени победници гледају на доле с двеју кула. Металне шипке шибају пијане могуле. А они само пљуну и обамру. Нека места не спавају, само потону.“ (Винч 2010: 72)

У књизи *Скривена земља (A Secret Country, 1989)*, Џон Пилцер пише о свом првом сусрету са Аборицинима.¹⁰⁷ Још као дечак одлазио је у насеље скривено од погледа и посматрао ове људе који за белу Аустралију не постоје. Скривиште за непожељне личило је на депонију на којој људи живе у кућама налик лименим конзервама. Деца су била прикривена ројем мува, оболелих очију и препуштени лако излечивим инфекцијама. Мушкарци, обучени у рите белог човека, ретко су се одвајали од боца алкохола. Често се дешавало да их залутали посетиоци вређају и злостављају. (Пилцер 1992: 23-24) Судаћи по истраживањима, Аборицини који насељавају Северну Територију трећи су по конзумацији алкохола на свету, такође, Централна Аустралија позната је по највећој стопи смртности одојчади на планети. У држави Квинсленд, која званично важи за рајско туристичко место, а незванично за подручје са највећим бројем аборицинских хумки, налази се и гробље острва Палм на којем је 1918. године основан кажњенички логор за староседеоце. (в. 37-45) Лица о којима пише Пилцер, као да су иста она која нас гледају са фотографија из Вонгарове књиге *Тотем и руда* – измучена, понижена, заборављена.

¹⁰⁷ Пилцер је раније, 1985. године, снимео истоимени филм – *Скривена земља: староседеоци Аустралије узвраћају ударац (The Secret Country: The First Australians Fight Back)*



Стамбени блок I¹⁰⁸



Луксуз је негде другде¹⁰⁹

¹⁰⁸ Фотографија је преузета из Вонгарове књиге *Totem and Ore* (Вонгар 2006: 35)

¹⁰⁹ Фотографија је преузета из Вонгарове књиге *Totem and Ore* (Вонгар 2006: 48)



Слаткиши у замену за његову земљу¹¹⁰

О безнадежности аборицинске младежи, лишене идентитета у савременој Аустралији, Пилџер сведочи и у чланку који најављује његов следећи филм о Аустралији – *Утопија*. Истовремено док се у регији Кимберли туристима широм света промовише и нуди екотуризам, прећуткује се да је само у току 2012. године четрдесеторо младих Аборицина себи одузело живот управо у тој области новог „рајског“ места за туристе. Када је први пут писао о староседеоцима, генерацију раније, самоубиство је код њих било крајње ретко. Данас их је очај у тој мери сколио да се самоубиство јавља као други по реду узрок смрти у њиховим заједницама. (Пилџер 2013в)¹¹¹

Из очаја је себи одузела живот и мајка главне јунакиње романа *Прогутај ваздух*, у којем један од ликова говори о том чину као често једином излазу из неподношљиве ситуације у којој се пре свега млади налазе, али и о осталим несрећама које су

¹¹⁰ Фотографија је преузета из Вонгарове књиге *Totem and Ore* (Вонгар 2006: 50)

¹¹¹ <http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/apr/28/australia-boom-aboriginal-story-despair>

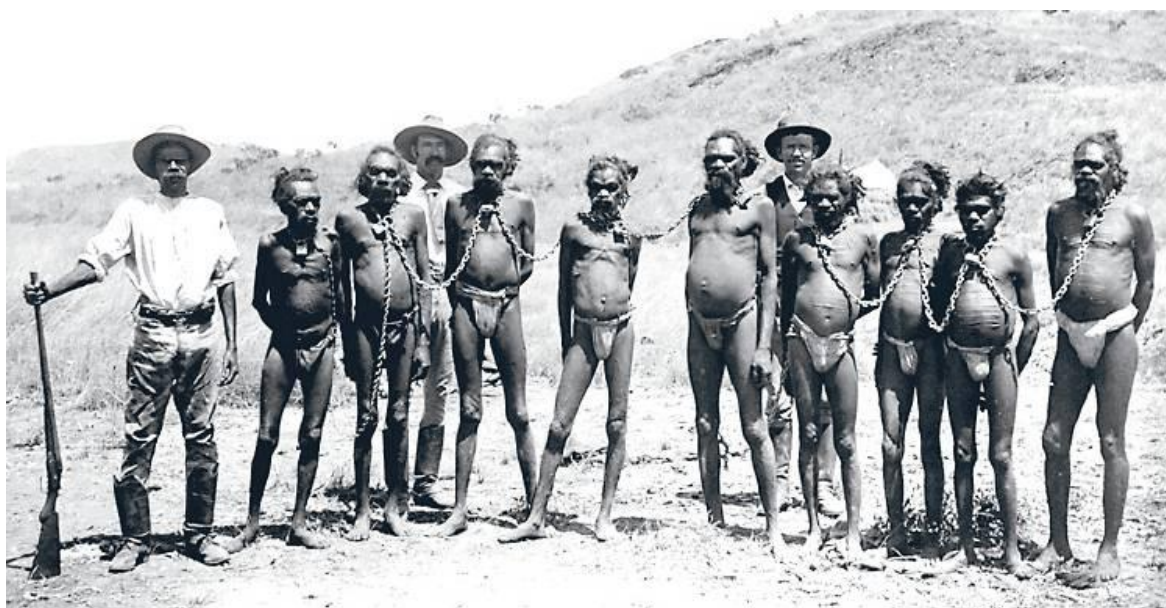
Готово тридесет година након документарног филма *Скривена земља*, Пилџер у филму *Утопија* из 2013. године, указује на и даље тежак положај Аборицина и нехумане праксе које бела Аустралија над њима спроводи. Наслов филма указује на својеврсну иронију, будући да је област звана Утопија једна од најсиромашнијих на читавом континенту, а да се уз саму обалу западне Аустралије налази и острво Ротнес, некадашњи концентрациони логор за Аборицине, сада претворен у луксузни спа центар. Све то указује да бела Аустралија није спремна да се суочи са прошлосту, већ на најразличитије начине настоји да сопствене гнусне злочине заташка и избрише из историје. (Пилџер 2013г)

староседеоцима нанели колонизатори – одвојивши их од њихове традиције живот су им претворили у пустош:

„Превише пића и само се туку, знаш. Лоше. Цело ово место је пропало. Нема више духа. Само зли духови долазе да их буде. [...] Сироти старци дошли су овамо из цистерни, где је много наших помрло од болести, то је тај народ Вирадјури и мој народ Најгампа. Још четр’ес’ седме власти су подигле ово место и преселиле велики број црнаца из торова, тако нас зову: црнци из тора. Проклети католици воде све, проклето све сравнише са земљом. Знаш, неке наше одведу у цркву и онда се попови иживљавају на деци. Ко ће да их брани, те малене? Други не разумеју, кад се тај зао дух нађе у породици, кад се родимо, родимо се са свим болом наших предака. То не нестаје, као што они мисле. [...] Отуд толики пију, пију, пију. И толико гнева, знаш. Сигурно си приметила у Сиднеју, знаш о чему причам. А ти људи никад не говоре; све у њима остаје, и хоће напоље, а кад провали онда их уништи па их стрпају у затвор са свим тим болом који тамо ослушкују, сами у затвору, сва та сећања гуше их у сну. Никог да о томе попричаш, нико неће о томе да разговара. И онда умиру, убијају се, а власти само додају број, још један крстић на списак. Затварају и младе. А зашто постоје затвори? Да не би морали да размишљају, да не мисле о туђим проблемима, ми ништа с тим немамо. И даље се труде да нас поубијају, то им је одувек било у плану, сада то раде потихо, полако их ломе. Видиш у чему је ствар: и даље нас сматрају другоразредним бићима, као да ништа не представљамо. Јебени миленијум, дошао и прошао, а они ни сада не могу на прави начин с нашим народом. А ми смо видели четрдесет миленијума, наш народ, и да л’ нас власти поштују због тога? Само кад им одговара, кад треба да нас покажу туристима. Ова земља, ове власти и те гадне цркве, сви су они исто зло, знаш, сви они раде заједно.“ (Винч 2010: 118)

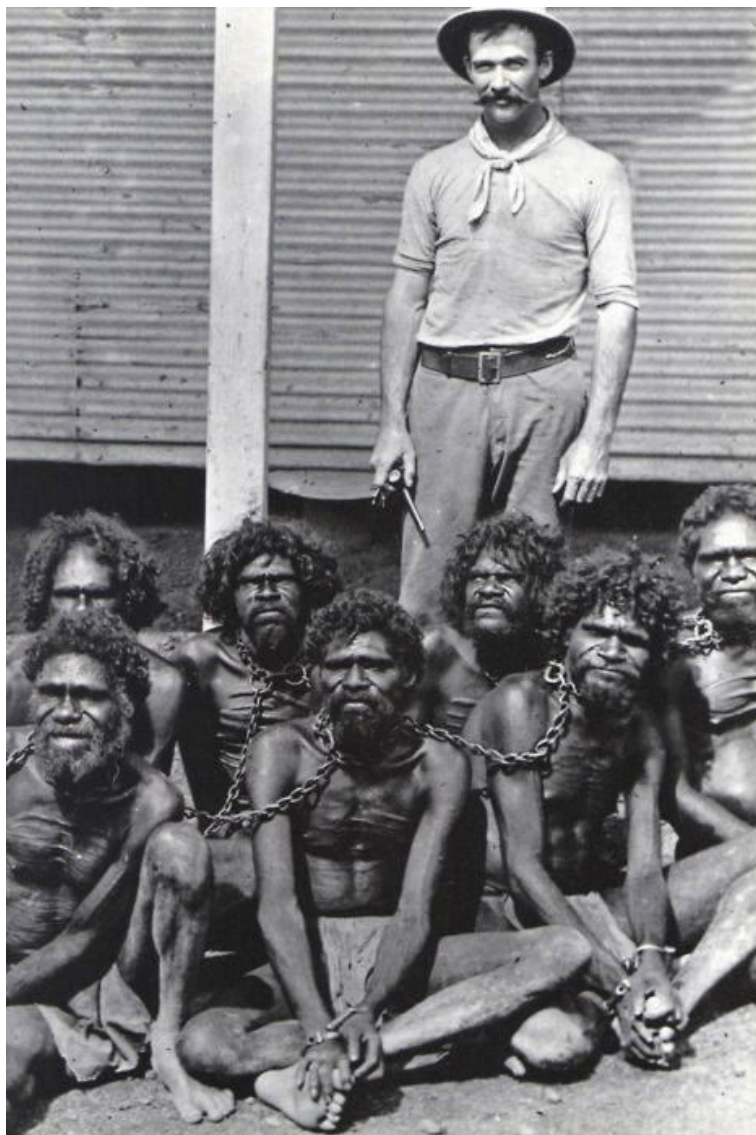
У роману *Валг*, Вонгар кроз четири генерације прати злочине које су колонизатори нанели староседеоцима и њиховој земљи. Ђумалину баку, колонизатори су са групом девојака отели са светог тла уочи церемоније иницијације, да би их злостављали а потом поубијали. Иако је била једна од ретких преживелих, остала је осакаћена за читав живот. Мајку су одвели белци још пре него што је проходила, а Ђумала, жртва силовања, касније ће послужити и као експериментално тело у програму генетског инжењеринга. Њена прабака сећала се времена када су освајачи долазили бродовима близу обале, а затим палили ватре на палуби и пуштали дим како би

привукли домороце који би им прилазили мислећи да им је потребна помоћ и тако упадали у замку. Затим би их хватали, везивали ланцима и заробљене у потпалубљу возили незнано где. Упаде белаца, Аборицини су овековечили кроз своју уметност сликања, први посетиоци остали су забележени на цртежима на кори дрвета. Једанпут годишње излагали су их тако да сви могу да их виде.



Аборицини оковани ланцима, 1896.¹¹²

¹¹² Фотографија је доступна на:
http://enewspaper2.thewest.com.au/Repository/getFiles.asp?Style=OliveXLib:LowLevelEntityToPrint_WAN&Type=text/html&Locale=english-skin-custom&Path=WAN/2013/01/23&From=Archive&ID=Ar02404,
приступљено 03. 05. 2014.



Бели надзорник и аборицински затвореници, 1900.¹¹³

Франц Кафка је својевремено, у причи *Кажњеничка колонија*, описао острво на којем човека убијају након што прође процес страховитог мучења, између осталог тако што му речи пресуде, специјалном машином, урезају на кожу леђа тако да осуђеник остаје ускраћен да икада сазна у чему је његова кривица и зашто страда. Писац ове приповетке вероватно није ни сањао да постоји читав један континент на којем је на хиљаде људи управо тако страдало, на најсуровије начине, не знајући зашто. Кафка је један од писаца који је доста утицао на Вонгара. Одбојност према бирократском систему и механичком ритму цивилизације који он производи, блиска је обојици

¹¹³ Фотографија је доступна на: <http://reverseracism.tumblr.com/post/79971119600/black-australia-m-e-s-t-i-z-a>, приступљено 07. 04. 2014.

аутора. Вонгарова проза подрива систем који људе посматра као објекте водећи се паролом из *Кажњеничке колоније* – „Кривица је увек несумњива (Кафка 2013: 203)“. У интервјуу „Пишчев пут је маратонски пут“, аутор открива како је пре него што је прочитао иједан Кафкин редак, заправо већ дубоко проживљавао његову фикцију:

„Са Кафком сам се ‘упознао’ у мом селу Трешњевици 1942. године, пре него што сам прочитао иједну његову књигу. Било ми је десет година. У кућу мог стрица Војислава упали су једне ноћи наоружани људи, одвели га из кревета у оближњи мајдан и убили – слично убиству јунака из Кафкиног *Процеса*. Нама деци су бранили да гледамо док су стрица износили из мајдана, али ја сам се попео на једну крушку и видео његово крваво тело. [...] Никада нисмо сазнали сазнали ко је убио нашег стрица, али када сам 1954. године читао Кафку и прочитао како је у напуштеном мајдану убијен јунак његовог романа све ми је постало јасно.“ (Арсенијевић 2010а: 212)

Б. Вонгар настоји да покаже да су сви нараштаји од доласка Европљана на тло Аустралије претрпели неки облик мучења, прогона и патње, а како Џон Пилцер, у својим многобројним текстовима сведочи, недела се настављају и у двадесет првом веку.¹¹⁴ Нису само људи деградирани и уништени, читава земља је разорена за многе будуће генерације. То је оно што дубоко погађа староседеоце, будући да за њих престанак живота на земљи не значи и потпуни крај егзистенције, према њиховим веровањима душе се селе у предачку земљу, Бралгу, и тако настављају своје кружно путовање. Оно што је потресно јесте што земља постепено одумири и мења облик услед деструктивних пракси досељеника. У потрази за уранијумом они руше све пред собом, дижу стене у ваздух, убијају људе и животиње, спаљују буш, затиру биљке, бацају отрове у изворе воде. Све се претвара у прах и пепео, а земљу обавијају облаци радиоактивне прашине. Једино, називи, растиње прихватљиво за белце у таквом новоствореном окамењеном пејзажу, јесу нуклеарне печурке.

¹¹⁴ Томе у прилог говори и свакодневица такозване модерне „мултикултурне“ Аустралије у којој су две девојке, у аутобусу на Голд Косту, претукле полуслепог аборициноског старца, узвикујући при том расистичке паролe – „Брате, ми смо у земљи Абоса“. Инцидент је снимила тринаестогодишња ученица и објавила га на интернету. Доступно на: <http://www.naslovi.net/2014-03-03/vesti-online/devojke-pretukle-poluslepog-aboridzina/9140902>, приступљено 03. 03. 2014. Доступно на <http://www.brisbanetimes.com.au/queensland/women-filmed-attacking-elderly-man-on-gold-coast-bus-20140228-33nue.html>, приступљено 03. 03. 2014.

Ћумала ће се у току свог путовања натраг у Галван водити митским стазама које прате ланац извора. Међутим, у свом походу увиђа да воде нема ни за лека, на путу предака више ништа није исто, предео је потпуно измењен, свуда околу су само голе стене и пустиња. Природа, каква је сачувана у њеном сећању, у којој све пулсира од живота, сада је уништена.

„Преко превлаке Гурунгуа протутњао је пожар. Када сам прошли пут била овде, обале река биле су обрасле грмљем и пузавицама, а изнад њих је расло високо дрвеће са зеленим крошњама које су дотицале плави небески ћилим. Сада је од свега тога остала шака угљенисаних остатака; ветар је развео пепео и оставио за собом само камење поцрнело од чађи. Не видим ни једну једину птицу. И река се од страха повукла, а испрепадани гмизавци завукли су се у песак и чекају бољи тренутак да безбедно изађу одатле.“ (Вонгар 2012: 184)

Марнгит не може да гледа како мрцваре земљу, ископано камење и разровани предео производе исти утисак као да гледа отворену утробу сопствене мајке. Ћумалу, исти приказ белих копача у потрази за уранијумом, нагони на луцидну помисао да они копају сопствени гроб у који журе да што пре кроче као да ће крај свет. Уништитељски порив је толико снажан да се као бумеранг враћа њима самима. О томе како су Аборицине преминуле услед радиоактивног зрачења бацали у масовне гробнице, Вонгар пише у књизи *Тотем и руда*. У време британских нуклеарних проба, око петнаест хиљада Аустралијанаца примљено је у војну службу како бу учествовали у пројекту нуклеарних проба. Након једне од експлозија, конспиративног имена – *Тотем*, услед које је преминуо велики број Аборицина, војне јединице за инжењеринг одбиле су да сахране тела због опасности од нуклеарног зрачења. Надлежни су затим унајмили извесног Џозефа Мејна, возача булдожера, који је током 1955. године прешао неколико хиљада километара од источне обале до Централне Аустралије, на том путу је копао масовне гробнице и у њих закопавао Аборицине из области Кванданг Три у близини Маралинге. Мејн се чак јавно хвалисао како је ископавањем гробница „закопавао доказе“. Касније је овај језиви гробар Аборицина добио доживотни бесплатни смештај у једној од војних касарни, а 1995. године сахрањен је уз највишу државну и војну почаст. (в. Вонгар и Билчић 2010: 142-143)

Разлике између западне и аборицинске културе почивају на другачијим поимањима света и човека у њему – западна култура у свепржимајућем грчу непрестаног ишчекивања апокалипсе безумно руши све пред собом, деградира људе и природу, а човека види као центар око којег се окреће универзум, док с друге стране Аборицини доживљавају свет као вечно обнављајући у којем је човек само део циклуса, никако најважније биће, већ само делић складног мозаика. Напротив, људи Запада често остају неспособни да појме целину и искусе океанско осећање свеопштег јединства и повезаности.¹¹⁵ На аборицинско осећање јединства и заједништва са читавом природом подсећа и старац Дурамунмун Макс Харисон, из племена Јуин у северној Аустралији, чији је интервју могуће гледати на сајту организације Пројекат глобалног заједништва (*Global Oneness Project*).¹¹⁶

Када јунакиња коначно стигне у племенску земљу, до Мурувул, материце земље, валга из којег су сви потекли, сведочиће ужасавајућем прозору – животодавни билабонг је пресушио, од њега је остало само стеновито дно. Земља је празна, нема црних људи који ће певати облацима да дођу, нити младих девојака да се одржи церемонија иницијације. Ни прародитељице, митске сестре Вавалаг, које су са врха планине генерацијама посматрале и бдиле над племеном, нису остале поштеђене. За околна племена, ова узвишења представљају Врх Космичке Планине, Средиште Света, који није само највиша тачка на Земљи, већ и пупак Земље, из којег је стварање започето (в. Елијаде 1999: 47)

„Вавалаге још увек стоје на врху планине; међутим, сестре сада изгледају другачије и тешко је разликовати једну од друге. Млађа од њих, мислим да је то Гарангал, одсечена је до појаса. Сада личи на пањ. Другу сестру, Балари, оставили су да стоји у својој пуној висини, али су се поиграли њеном ширином: тамо где су били бокови сада стоје истесани, равни зидови свеже поломљеног камена. Нестале су и дојке које су биле окренуте према хоризонту, viseћи као у наших мајки; уместо њих, остао је само беличаст траг на месту где је експлозија разнела стене.“ (Вонгар 2012: 190)

¹¹⁵ Студија Душана Пајина *Океанско осећање* (1990) бави се управо тим мистичним, „огромним океаном бивствовања (Пајин 1990: 5)“ који аутор проналази у оквиру различитих филозофских концепција на многим светским меридијанима.

¹¹⁶Доступно на: <http://www.globalonenessproject.org/library/interviews/max-harrison-complete-interview>, приступљено 16. 05. 2014.

Досељеници у свему виде туристичку атракцију и прилику да зараде, тако желе да на светом месту изграде хотел, водећи се сулудим планом да широку стазу од обале до узвишења попочају ритуалним камењем плодности. Каже се да су сакупили читаву хрпу из различитих крајева земље. Оно што је за Аборицине светиња и симбол плодности, (према легенди свака Аборицинка у себи чува овакав свети камен, *дугаруру*, како би могла да изнедри нови живот), за њих је мртав камен, који се може употребити да зараде још новца који ће потпомогнути „убрзани развој“ којем помахнитало теже. Уместо кружног, обнављајућег путовања, овим камењем, у којем су неспособни да виде клице живота, попочавају пут у пропаст људи и земље коју су заробили. Такође, у плану им је да митске сестре, Вавалаге, „преобликују“ према сопственим жељама – уместо симбола плодности, љубави, материнства, неговања живота, представљаће злокобно слово „У“ – у част уранијума којег овде има у изобиљу, у славу новог култа уништења.

У роману *Валг и Пустинја* западни свет је приказан као суштински насилан и деструктиван. Искључивост рационализма и прагматизма води у опасно застрањивање и развијање културе доминације, засноване на физичком, интелектуалном и духовном потчињавању других култура. Ипак, у *Валгу* и *Пустинји*, колонизатори немају последњу реч. Романи се завршавају тако што јунакиње доносе на свет девојчице, а са њима и веру да свету и племену предстоји спасење и обнављање, а не уништење. Њих, као и њихове мајке, чека тешко и одговорно путовање. Јунакиње се не препуштају очају, већ се надају да ће нови живот процветати из околне пустиње. У њиховом сећању и сновима земља је жива, а живот у сећању и сновима, у културама којима припадају, није ништа мање стваран и вредан од оног на јави.

4. ЕВРОПА И АУСТРАЛИЈА У ДЕЛИМА Б. ВОНГАРА

In years to come everyone will be able to read or write a word like „rope“.

B. Wongar, *Raki*

Иза радости мисионара и апостола назире се прогон. Залагање око преобраћања нема уопште за циљ ослобађање већ окивање.

Емил Сиоран, *Пад у време*

Наша огромна грешка је у томе да ми хоћемо да учимо друге, а истовремено сами не желимо да учимо.

Андреј Тарковски

Б. Вонгар се у аустралијској књижевности појављује изненада, попут аборицинског Ђумбавала, човека-грома, да уздрма, да пронесе вест да је мислити другачије не само могуће већ и нужно. Један је од оних писаца код којих је тешко раздвојити оно како живе, од онога како и шта пишу. Свако његово дело је дубоко прожето околностима друштва, места, тренутка, у којем је настало и у којем нам се открива. Он припада оном реду писаца који показују нескривену вољу да делују не само у оквиру затвореног света књижевног дела, већ и да то деловање прошире на читаво широко поље политичког, културног и друштвеног живота, које дати текст окружује.

Пр(а)во име Б. Вонгара је Сретен Божић. Рођен је 1932. године у селу Горња Трешњевица, код Аранђеловца. Једно време је радио као новинар локалних листова у Ужицу и Јагодини, да би средином педесетих почео да објављује поезију. Његова песничка каријера у Београду није дуго потрајала, 1958. године бива приморан да напусти земљу и оде у Француску. Иако кратак, боравак у Паризу је снажно утицао на њега. Осим што је необавезно похађао предавања из антропологије, упознао је и остварио контакте са Симон де Бовоар, Жан-Пол Сартром, Семјуелом Бекетом, и са антропологом Жаном Пујоном. Занимљиво је да се већ тада, у „Музеју човека“, упознао са културом аустралијских Аборицина. Две године касније, 1960. године одлази у Аустралију. Пошто није познавао језик, у прво време радио је најтеже физичке послове како би преживео. Једном приликом, у жељи да стигне на градилиште великог

постројења за наводњавање у Кимберлију, пут га је навео на пустињу Танами. Неколико дана је лутао црвеном пустињом на камили, док се животиња није срушила и одбила да устане. Даље је кренуо пешке док се и сам није онесвестио од исцрљености. У тренутку када се освестио, угледао је црно лице непознатог човека како се надвија над њим. Помисливши да је већ на ономе свету зачудио се како то да је Свети Петар црн. У ствари, то је био аборицински ловац, Џубуру, који му је спасао живот, упознао га са аборицинским веровањима и научио великом броју њихових речи. Управо тада, иако тога можда није био ни свестан, почиње истинско путовање Сретена Божића. Из тог пустињског сна пробудио се у једном сасвим другачијем свету, у којем је све живо и међусобно повезано у хармоничну целину. Привучен аборицинском културом провешће неко време у племенском бушу. Касније, када је своја искуства преточио у романе и приче, Вонгар је причу *Баланђа, Какадуи* из збирке приповедака *Бабару*, посветио Џубуруу. Сретен Божић се толико сродио са аборицинском културом да је усвојио име које су му дали – Вонгар, што значи *гласник из света духова*. Читав свој живот посветио је писању и истраживању аборицинске традиције и културе, а самим тим неизбежно и откривању злодела које су колонијални освајачи чинили над Аборицинима. О томе како је доживео аборицинску културу са којом га је упознао најпре Џубуру који га је спасао од сигурне смрти у пустињи, а касније и његова аборицинска сапутница Ђумала, и како је заправо почео да живи свој други живот као Аборицин, пише у предговору романа *Раки*:

„После путовања које је трајало неколико месеци изашао сам из пустиње са знањем предачких племенских обичаја и речником домородачких назива за биљке, животиње и алатке које су користили племенски народи. Од тада па надаље остао сам у аустралијској дивљини, живећи што је могуће ближе племенским Аборицинима.“
(Вонгар 2011: 13)



Вонгар са својом дингицом Муру¹¹⁷

Иако је данас познатији као прозни писац, Божић је своје књижевно стваралаштво у Југославији започео писањем поезије. У аутобиографији *Дингово легло* пише о нераскидивој вези и љубави према целокупној природи коју је осећао од малена, а која је учинила да касније, на сасвим другој страни света, у Аустралији препозна и осуди колонијалне злочине учињене природи и њеним створењима: „Још као дете, док сам живео у Трешњевици, презирао сам људе који секу дрвеће и убијају дивље животиње. Тамо сам написао прву песму о осећањима шуме. Након више деценија почео сам да пишем нову песму о племенима која су изгубила своју земљу.“ (Вонгар 2010: 21) У Аустралији је годинама касније написао збирку поезије *Билма* издату 1984. године. *Билма* је аборицинска реч која означава посебан инструмент, врсту ударалки, штапова за лупање у ритму обредних игара. Већ у наслову већине песама – *Еманципација, Затвор, Опљачкана земља, Освајање, Нови светски поредак* – јасно је предочена тематика читаве збирке али и Вонгаровог стваралаштва у целини. Према речима Алана Патона написаним на корицама збирке *Пут за Бралгу*:

¹¹⁷ Фотографија је доступна на:
http://www.graduzice.org/documents/Vesti_3201_kolor_573.pdf, приступљено 09. 02. 2014.

Вонгаровим причама заједничка је тема, најтужнија тема у целој историји. У мојој младости називали су је експанзија Европе. Радило се, заправо, о чудном процвату људског интелекта који се десио у Европи и омогућио морнарима, војницима а касније и трговцима, мисионарима, научницима и профитерима да одлазе где год по свету желе, и раде могло би се рећи шта год желе, углавном зато што су имали моћније оруђе. Та супериорност омогућила је Шпанцима да опљачкају Мексико и Перу, америчким колонистима да победе и у резервате сатерају Индијанце, Британцима да завладају Индијом, европским силама да распарчају континент Африке, а белцима из Јужне Африке да владају над покореним црначким племенима и уведу апартхејд. Најстрашнија последица те надмоћи била је трговина робљем. Аустралија није била поштеђена и ове приче говоре о уништавању аборицинске земље и народа... Вонгарове приче су опоре, горке, чаробне... То су приче о разарању једног света другим, а победници практично ништа нису схватили од онога што разарају. Гледали су на тај свет као туђ, примитиван, дивљи, варварски, коме недостаје дух Запада. И због тога је био немилосрдно уништен. Други обичаји, племенски симболи, обредна места, сви су они смрвљени оружјем, законима и булдожерима нових богова. (Патон 2011: 150)“

Вонгарова поезија оживљава и у себе утискује древне усмене аборицинске напеве, који код Вонгара добијају меланхоличну ноту жаљења за светом који је сурово посечен и невероватном брзином затрован у корену. Носталгија за ишчезлом лепотом недовољно (у)познатог света прожима сваку од ових песама. Вонгар стоји као сведок овог изгубљеног прво(би)тног јединства. Песме сведоче о уништавању аборицинске културе, коју су освајачи означили као варварску и примитивну, а у чије би „дивљаштво“ требало утиснути цивилизаторски печат прогреса. Аутор врло добро препознаје тај механизам и смишљено га разоткрива у свакој од ових песама, али и у својим осталим делима. У аутобиографији *Дингово легло* Вонгар наглашава како су белци стигавши у Аустралију пронашли рај, али трагично, нису умели да га препознају. (Вонгар 2010: 136) Узрок овог својеврсног западног слепила јесте то што су Европљани вековима учени да сопствену традицију засновану на принципу љубави и заједништва потискују, а уместо ње потуран им је лажни идентитет који је подразумевао насиље и мржњу као руководећа начела. Љиљана Богоева-Седлар, у тексту „Б. Вонгар и нобеловци – текст и контекст“, сматра како „приче, песме, романи, драме и антрополошки радови Б. Вонгара имају исти циљ и функцију – сагледавање истине,

после чега цивилизацијско исцељење (или зацељена) постаје могуће (Богоева-Седлар 2011: 67)“

У роману *Раки*, Вонгар успева да доведе у везу две наизглед неупоредиве културе, српске на простору Балкана и аборицинске на простору Аустралије. У маниру магичног реализма прави синтезу митске, историјске и легендарне прошлости, чиме постиже крајње необично и неочекивано, али ефектно поређење ове две културе, како сам каже, *пола света удаљене*. О Вонгаровом магичном реализму у роману *Раки* први је писао Амири Барака, песник, драмски писац и борац за права америчких црнаца. У предговору који је написао за поменути роман каже:

„Вонгаров свет је магичан и диван, колико је страшан и суров. Има у његовом раду нешто што не личи на било шта што сам досад прочитао. Он поседује истинит и магични реализам који је немогуће категоризовати. Пут који смо прешли кроз његов рад био је веома тежак, необичан, али увек достижан, препознатљив, пролазећи кроз слике рата и неправде око нас, кроз слике нашег сопственог другог лица, лица правде и љубави.“ (наведено у Стојановић 2011: 141)

О маниру магичног реализма у Вонгаровом роману пише и професор Ратомир Ристић (в. 2004: 164), у тексту „Митско путовање кроз историју и политику Сретена Божића-Вонгара“. Реч је о поговору за књигу *Цвет у пустињи*, из 2004. године, сачињену од одломака одабраних из целокупног Вонгаровог стваралаштва и први пут преведених на српски. Професор Ристић је први у Србији уврстио Вонгара у курс аустралијске књижевности на катедри за англистику Филозофског факултета и Нишу. Такође, у својој књизи *Увод у аустралијске студије (An introduction to Australian Studies, 2003)*, у оквиру поглавља о белим писцима који се баве аборицинском културом у Аустралији, објавио је две Вонгарове приче *Ћумбавал, човек-гром (Jambaval, the thunder man)* и *Dingoess 777 (Dingoess 777)*. (в. Ристић 2003: 144-151). Инспириран Вонгаровом књигом *Цвет у пустињи*, композитор Александар Седлар Богоев је написао истоимену композицију за гитару и гудачки квартет изведену фебруара 2009. године на Коларчевом универзитету у Београду, у оквиру Гитар арт фестивала.

Љиљана Богоева-Седлар, у тексту „Б. Вонгар и нобеловци – текст и контекст“,¹¹⁸ указује на значајну везу између Амири Бараке и Вонгара, на освешћење након којег је дошло до промене првобитног имена код оба аутора:

„Нашег јунака из Трешњевице са Амири Бараком из Њу Џерзија, поред корица романа *Раки*, повезује још један детаљ вредан помена – промена имена. Првобитно име афро-америчког песника Бараке било је Everett LeRoy Jones. Када је у потпуности схватио природу робовласничке идеологије и идентификовао методе физичког и менталног поробљавања које се и даље у Америци користе, Барака је одбио да свој идентитет дефинише именом које су његови преци, робови допремљени из Африке, били приморани да прихвате. Изабрао је за себе, уместо тога, афричко име које одражава оно што осећа да заиста јесте – Принц Чуда, Амири Барака.

Промену имена није обавио олако [Вонгар], као уосталом ни LeRoy Jones који је постао Амири Барака. Ново име бележи унутрашње трансформације које је, обogaћен или боље речено освешћен аустралијским искуством, Сретен Божић доживео. Не може се говорити о две истине Сретена Божића Вонгара већ о једној истини коју је спознао на два континента, у судбини два различита народа спојена сличним историјским страдањем. Промена имена је резултат огромне емпатије, најдубљег разумевања, поштовања и саосећања са староседеоцима аустралијског континента чије је културне традиције неговане скоро 60. 000 година, европска империјална пракса пореметила и скоро у потпуности уништила за мање од 200 година. Физички и културни геноцид који се над Аборицинима у земљи без рата спроводио, прихваћен од стране осталих европских белаца и спровођен као нормалан, њега није могао оставити равнодушним.“ (Богоева-Седлар 2011: 72)

Вонгаров роман *Раки* испитује и разоткрива механизме којима се служе представници тзв. цивилизованих освајача (европски досељеници у Аустралији, Отоманска империја, нацистичка Немачка али и НАТО силе у XX веку на Балкану) како би свој културни модел наметнули не само као доминантан, већ и као једини

¹¹⁸ Текст је објављен у првом зборнику научних радова о Б. Вонгару у Србији под насловом *Антропологија истине: Други живот и opus primitiv Б. Вонгара* који је приредио проф. Александар Петровић. Зборник је уприличен 2011. године поводом проглашења Б. Вонгара за почасног доктора Универзитета у Крагујевцу, као део пројекта *Антропологија истине – два живота и велико дело Б. Вонгара* покренутог 2009. године под покровитељством Центра за научна истраживања САНУ, Универзитета у Крагујевцу и Филолошко-уметничког факултета у Крагујевцу.

могући. Други, у свету какав нам је приказан, обележен је као непожељни варварин, којег је потребно асимиловати, или у крајњем случају истребити. О сукобу различитих културних традиција, Европе и аборицинске Аустралије, професорка Љиљана Богоева-Седлар пише у тексту „Откривање себе кроз истраживање другог: роман *Раки* аустралијског писца Б. Вонгара“. Потребно је нагласити да је реч о првом научном раду о Вонгару на нашим просторима, изложеном на шестој коференцији Европског друштва за енглеске студије (ESSE) у Стразбуру 2002. године, и објављеног исте године у часопису *Facta Universitatis*. Ауторка наводи како је Вонгар

„борећи се против суровог уништавања аборицинског начина живота (културне и духовне традиције тако опречне експлоататорској колонијалној ‘етици’ англосаксонске цивилизације) схватио и повезао страдање аустралијских староседелаца са страдањима и свих осталих освајаних народа, чије се истребљење тумачило као прогрес и напредак. Роман *Раки* је дубоко доживљена епифанија о вези која постоји између страдања које је у својој историји доживљавао народ на Балкану, и страдања којима су изложени Аборицини у Аустралији. У раду је Вонгарова осуда геноцидности и варваризма такозване цивилизације стављена у контекст стваралаштва аутора као што су Џ. М. Куци, Венди Лил, Кристофер Хамптон, Џон Пилцер, Роберт Хјуз, и други, који, слично Вонгару, не опраштају геноциде који прате прогрес Запада кроз Канаду, Јужну Америку, Јужну Африку, и другде.“ (Богоева-Седлар 2003: 220)

Вонгар успева да кроз читав роман *Раки* доследно оспори устаљену опозицију цивилизовани – варвари, која стоји у основи западноевропског идентитета. Едвард Саид, у књизи *Култура и империјализам* (2002: 30), говори о увреженој европској идеји поделе, која се вековима није мењала – да постојимо „ми“ и да постоје „они“. Таква подела почиње још са грчком представом варвара. У енглеској, америчкој и француској култури, које су највише доминирале удаљеним територијама, постојало је готово потпуно једногласје да постоје потчињене расе којима је потребна моћна рука да њима управља, као и да само једна раса има „племениту“ мисију проширења изван својих граница и завређује право да влада осталима. Мисао водиља било је гесло „империја се морала чувати, и била је очувана (118, 119)“. Истом паролом водили су се и британски колонизатори када су први пут ступили на копно Аустралије 1788. године. Инвазијом британске флоте, са капетаном Артуром Филипсом на челу, почиње документарни филм Џона Пилцера *Скривена земља*, и то сценом у којој капетан сади дрво као „свежи

изданак империје у новој и огромној земљи“, а затим диже британску заставу на запоседнутој територији. (в. Пилџер 1986)

Вонгар, у својим делима, успешно разоткрива механизме и стратегије којима се служи култура доминације. Открива нам једну слику умногоне другачију од оне какву смо навикли да видимо у уџбеницима историје и романима који подржавају колонијалну парадигму. Наративну перспективу, у својим романима и причама, увек везује за тзв. примитивног човека, у чему и јесте његова посебност.¹¹⁹ Коренитим измештањем перспективе разбија аутоматизам читалачке перцепције. Не покушава да тзв. дивљака доживи из угла цивилизованог субјекта, да говори у име Другог, код њега Други добија глас како би испричао властиту верзију приче. У причи *Цамбавал. Човек-гром* приказана је упечатљиву слика освајачке инвазије, блиске оној какву смо могли да видимо у култном филму Френсиса Кополе *Апокалипса данас*:

„Бели се људи враћају – надиру са неба у авионима, хеликоптерима, чак и падобранима. Ускоро ће их опет овде бити читава гомила, овога пута похлепнија него раније. Машине ће тандркати, клопарати и грмети, и град ће поново да никне. Порашће као што расте шума, али биће то ружна шума од бетона и гвожђа, која је настала из гомиле отпада и смећа. Не, нема начина да се надмудри бели човек.“ (Вонгар 2004а: 29)

Овакав опис града, као механичког чудовишта и складишта отпада, сличан је визијама модерних демонских градова у Ле Клезиоовим романима. Страховито надирање освајача описано је и у Вонгаровој песми *Инвазија*:

„Кад испузаше из мора булдожери,
ниједан *јули*¹²⁰ није знао њихов језик.
Машине су ишле у крдима, пујдане од својих господара,
да разбуцају земљу. Бразде су одисале љутим мирисом
на запаљени катран.“ (Вонгар 2005: 34)

Овакве слике разорних деловања западне цивилизације дате су из перспективе урођеника, који изражава једну врсту крајње луцидног доживљаја белог човека. Вонгар користи добро познату технику онеобичавања да прикаже *беле уљезе*, колонизаторе, и

¹¹⁹ У таквом поступку надовезује се на манир који је међу првима користио Чинуа Ачебе.

¹²⁰ Црни човек (Прим. аут.)

њихова „достигнућа“. У причи *Цамбавал. Човек-гром* један од јунака запажа: „Могли бисте да помислите да бели људи једу камење када видите са коликом ревношћу га ископавају и носе. (Вонгар 2004а: 35) Овде није реч о обичном камењу, већ о ископавању руде уранијума. Да подсетимо, педесетих и шездесетих година двадесетог века, британски колонизатори организују серију нуклеарних проба по северним и централним деловима аустралијске пустиње, где су била највећа налазишта уранијума. Тада почиње својеврсна уранијумска грозница, чије жртве постају многобројна племена која су живела на тим просторима. Од последица зрачења страдале су читаве породице. На почетку романа *Хајка* (2008), белешка писца упућује да је дело писано за време рата у Вијетнаму. (Вонгар 2008: 5) Негде у то време, Британци су извели серију нуклеарних проба, у Аустралији, и то у областима које су насељавала аборицинска племена. У раније помињаној књизи *Тотем и руда*, Вонгар и Линда Билчић (2010: 141), наводе како је на простору Аустралије изведено дванаест таквих нуклеарних експлозија. Вонгар, преко лика вијетнамског избеглице, Дао Ба Канга, повезује страдања вијетнамског и аборицинског народа.¹²¹ Јунак романа *Хајка* напушта ратом опустошено подручје Вијетнама и налази прибежиште у Аустралији. Иако је на све могуће начине настојао да се уклопи у нову средину, да личи и понаша се као бели досељеници не би ли био прихватљив и неприметан, једнога дана открива да је његова кожа попримила тамну боју. Потиснуто осећање дискриминације на коју је на сваком кораку наилазио, израња на површину, манифестујући се променом боје коже коју Ба Канг примећује у огледалу. Препознајући како га други заправо виде, он схвата да је једино место које му припада међу Аборицинима. Како роман напредује, постепено се открива симболика и сврха ове кафкијанске метаморфозе. Дао Ба Канг увиђа да аборицинска племена страдају као жртве нуклеарног тестирања, а да Британци присвајају њихову земљу. О разлозима који су га навели на писање овог романа, у интервјуу „Пишчев пут је маратонски пут“, аутор каже следеће:

„Роман *Manhunt* сам писао на енглеском језику, крајем шездесетих година, девет година након мог доласка у Аустралију, у доба Вијетнамског рата. Био сам изненађен ратном пропагандом и демонизацијом народа у Вијетнаму. Све што је тај јадан народ желео јесте да га колонизатори оставе на миру. Изгледало је парадоксално да колонизатори

¹²¹ *Хајка* није једино Вонгарово дело које се бави Вијетнамским ратом, о страдању Вијетнамаца пише и у причама из збирке *Грешници* објављене 1972. године, али и у драми *Село Баланг Ан* из 1973. године.

који одлазе тамо да би донели ‘благостање и слободу’ нису то дали народу у сопственој држави. Роман је био мој протест против ратне пропаганде. У то време написао сам и збирку приповедака *The Sinners (Грешници)* као и драму *Balang-An Village (Село Баланг-Ан)* које имају за тему рат у Вијетнаму. Тада сам сарађивао са аустралијским писцем Аланом Маршалом који је био мој ментор – писац слободног мишљења, и добре воље да помогне досељенику.“ (Арсенијевић 2010а: 208)

У предговору књиге *Тотем и руда*, Вонгар и Линда Билчић (2010: 131-152) пишу да је део западног Арнхем Ленда, који је избегао ископавања и тестирања, касније преуређен у Национални парк Какаду, због своје богате нетакнуте природе, биљног и животињског света, као и због значаја древних аборицинских слика на стенама. Међутим, биће да је прави разлог то што је препознат као туристичка атракција која доноси профит. Какаду је затим уврштен и на Унескову листу светског наслеђа. Занимљива је информација, изнета у предговору, а коју званични медији никада нису пренели, да је након успешне употребе пројектила са уранијумом и плутонијумом 1999. године на просторима Југославије, које су користиле снаге НАТО-а и САД-а у такозваном хуманитарном рату, искоришћавање уранијума превагнуло над културним наслеђем тако да је војни врх успео да убеди амбасадоре УНЕСКА да дозволе даља истраживања. Убрзо је део Какаду парка, у званичним документима, означен као забрањена зона за Аборицине и туристе. Ако би се и десило да неко од староседелаца залута на то подручје хватала би га полиција и затварала. Ниједна хуманитарна организација није била заинтересована за овај случај.¹²²

¹²² Данас се аборицински припадници народа Мирар, власници земље на којој је рудник уранијума у Какаду парку, сусрећу са новим проблемима. Нико од надлежних компанија које су вршиле ископавања и обогатиле се на њихов рачун не жели да деконтаминира терен загађен изливањем радиокативног отпада из цистерни. На вапаје припадника народа Мирар да им се помогне нико не реагује, предстоји им нова еколошка катастрофа. Доступно на: <http://www.theguardian.com/environment/2014/apr/24/rio-tintos-stance-on-kakadu-cleanup-alarms-indigenous-owners>, приступљено 30. 05. 2014.



Припадница племена Мирар, Ивон Маргарула, власница земље коју јој је одузела рударска компанија, Какаду парк, фотографија: Доминик О'Брајан, 2014.¹²³

Када је 1974. године колекција фотографија из књиге *Тотем и руда* постављена у Скупштинској библиотеци у Мелбурну, сат времена након отварања Влада Аустралије је забранила изложбу.¹²⁴ Вонгар је добио званично обавештење од управника библиотеке да није било техничких услова за излагање фотографија. У октобру 1974. године, у часопису *The Age*, појавио се чланак о изложби у којем се наводи како Б. Вонгар даје погрешну слику о Аборицинима представљајући их као „најјадније људе на земљи“. Чланак је написао библиотекар који је обуставио изложбу, а о којем Вонгар касније сазнаје да је радио за британску обавештајну службу и да је педесетих година дошао у Аустралију како би организовао службу безбедности за програм нуклеарних проба. У знак протеста против цензуре Мелбуршке новине *The Sunday Press* објавиле су неколико фотографија изнад којих је писало: *Фотографије које чланови парламента нису смели да виде*. Након тог чланка неко је провалио у Вонгаров стан, оставио у неред у радну собу и испретурао папире највероватније

¹²³ Фотографија је доступна на: <http://www.theguardian.com/environment/2014/apr/24/rio-tintos-stance-on-kakadu-cleanup-alarms-indigenous-owners>, приступљено 30. 05. 2014.

¹²⁴ Прва изложба фотографија из поменуте колекције организована је у Центру за образовање одраслих у Мелбурну. Изложбу је отворио Гордон Брајант, министар за аборицинска питања, који се заиста залагао за остваривање њихових права. Након Мелбурна, на позив професора Дерек Фримена, шефа катедре за антропологију на Универзитету у Канбери, Вонгар приказује фотографије у оквиру прославе аборицинског Дана националности на Аустралијском националном универзитету у Канбери. Том приликом су Аборицини Рој Марика и Јами Лестер, причали о сопственом искуству са уранијумском прашином. О томе како њихови сународници нису били упознати са опасностима, затрованим изворима, ваздухом, корењем које су копали. (в. Вонгар 2010: 147-148)

тражећи фотографије, које је аутор, на срећу, чувао на сигурном. (в. Вонгар 2010:147-153) Прогон и потрага за документима и рукописима се наставља, у лето 1987. године, два полицајца упадају на Вонгарово имање оптужујући га за измишљењу крађу, након што му демолирају радну собу, одводе га у полицијску станицу. Неколико дана је био изложен суманутој иследничкој тортури, да би га коначно пустили уз кауцију. У торби која му је одузета након затварања, а по изласку враћена, више није било рукописа романа *Раки* који је понео са собом у станицу. Иако су се многи аустралијски писци, попут Томаса Шепкота, али и бројни аутори из целог света, учесници књижевног фестивала у Аделаидеу побунили и потписали захтев да се рукопис врати, аустралијске власти се нису огласиле. Аутор је био приморан да касније уз тешку муку реконструише и изнова напише роман. (в. 267-270)

Крађа рукописа је најочигледнији пример цензуре, међутим Вонгар је искусио и другачије покушаје да се његово дело, или стваралаштво других аутора о њему, омаловажи и одбаци. Тако је Аустралијска радиодифузна комисија 1996. године одбила да емитује филм Џона Манделберга, *Двоструки живот: живот и времена Б. Вонгара*. Одбацивање филма образложено је коментаром „Зашто Б. Вонгар мора да пише о Аборицинима? (253)“ Такође, Јудин Шлусер и Мак Гацн су желели да сниме филм по роману *Валг*, међутим план није остварен, будући да нису добили финансијску помоћ владе, стога што филм није био комерцијално и политички подобан. У аутобиографији, Вонгар огорчено пише о тој цензури:

„Мој рад је очигледно био проскрибован тако да ни једне новине нити часопис у Аустралији не би вољно штампале било шта са мојим именом. Издавачи антологија аустралијске књижевности су га се клонили, а мене нису сматрали подобним да учествујем на главним аустралијским књижевним такмичењима, под изговором да су моја дела већ објављена у иностранству. Мог имена није било ни на електронским медијима, укључујући и књижевне програме на радију.“ (2010: 253) ¹²⁵

¹²⁵ Слична судбина задесила је и Стива Стојана Тешића (1942-1996), писца, сценаристу и добитника Оскара, рођеног у Ужицу. Будући да је од своје четрнаесте године живео у Америци испрва је Сједињене Државе посматрао као *земљу могућности*, а затим је уследило разочарење и нова фаза у његовом стваралаштву. Све више су га заокупљале погубне последице потрошачког друштва и Новог светског поретка. Одбијао је да пише комерцијалне филмске сценарије. Снажно се борио да макар у својим делима раскринка и у потпуности оголи американизацију, коју је изједначавао са глобализацијом читавог света. Своја најзначајнија драмска остварења написао је управо у том периоду, пред крај живота. Поред драма које је тада написао пише и политички ангажоване есеје у којима отворено говори о урушавању

Анатемисање Б. Вонгара обављало се и у академским круговима. Пример за то је књига Терезе-Мари Мејер (в. 2006: 149-241) *Где се завршава фикција: четири скандала литерарне конструкције идентитета* (*Where Fiction Ends: Four Scandals of Literary Identity Construction*) и поглавље „Б. Вонгар: идентитет као текст“, где ауторка Б. Вонгару ускраћује право да се као белац бави аборицинским темама. Мејерова при том не износи релевантне аргументе који би оспорили вредности Вонгаровог стваралаштва, већ се упушта у полицијско-истражни поступак у којем настоји да детектује недоследности у навођењу места и година догађања у Вонгаровој аутобиографији и романима. Бавећи се искључиво ауторовим, како га она види „проблематичним“, идентитетом, Мејерова смишљено заобилази кључне теме којима се Вонгар бави. Циљ њеног текста је очигледан – да се на перфидне начине Божић дискредитује као човек и као писац. Професорка Милица Живковић (в. 2011: 49-64), у тексту „Уметничко дело Б. Вонгара као одговор на политику заборав“, раскринкава критичаре који су се претежно бавили питањима Вонгаровог идентитета, а у други план стављали уметничке квалитете његовог текста и теме које покреће.

Иако су притисци да се Вонгар и његово стваралаштво дискредитују били доминантни, увек је постојала и друга академска струја аутора који су препознали значај и вредности његових дела: Љиљана Богоева-Седлар, Ратомир Ристић, Милица Живковић, Александар Петровић, Роберт Рос, Дејвид Метјуз, Снеја Гунев, Џу Јонг Кјанг и многи други.¹²⁶ У Аустралији је о њему највише писао Ливио Добрез који је временом постао ауторитет у области аустралијске књижевности.¹²⁷ Вонгарове књиге је

великог мита, америчког сна. Тешић је имао јасну визију кризних времена која долазе и желео је да и другима укаже на то. Рат у Југославији га је додатно погодио и подстакло на одређени вид активизма. Био је огорчен демонизацијом Срба у западним медијима и своје ставове изражавао је у писмима и есејима из тог периода, међутим ниједан од његових текстова о Југославији у то време није објављен, добитник Оскара наједном постаје неподобан писац, *Њујорк Тајмс* га је бојкотовао. У истом духу написан је и постхумно објављени есеј *Нигеризација – Све, а не само милосрђе, потиче од куће*, који говори о „механизму нигеризације“ који Америка спроводи над остатком света. Захваљујући његовој сестри, такође списатељици, професорки Нађи Тешић, његови есеји доступни су на интернет страни: <http://www.srpska-mreza.com/tesich/steve/htm>. Министарство за дијаспору Владе Републике Србије, 2005. године установило је награду „Стојан Стив Тешић“ која се додељује писцима српског порекла који пишу на другим језицима. Поменута награда је 2006. године припала Б. Вонгару.

¹²⁶ Петер Хандке, коме је Вонгар посветио аутобиографију *Дингово легло*, попут Вонгара и Тешића, наилази на цензуру онога тренутка када почиње да разоктрива истину о неправдама нанетим Србима. Подељеност мишљења о великим ауторима није новијег датума, као што је Вонгар поделио Аустралију, тако је Хандке поделио Аустрију. Француска је забранила извођење Хандкеовог комада након његовог одласка на сахрану Слободана Милошевића, Немачка се усудила да му одузме „Хајнеову награду“, а књижаре панично повлаче његове књиге из својих излога.

¹²⁷ Добрез је написао три рада посвећена Вонгаровом стваралаштву – „What Colour is White? A European Experience of Aboriginal Australia“ John Hardy, ed. *Stories of Australian Migrations*. Sydney: University of

уврстио у курс који је држао на Универзитету у Канбери. Патрик Кондлиф, са Универзитета у Сиднеју, на одсеку за аустралијске студије ради на докторској тези о Б. Вонгару под насловом *(He)познати Вонгар: ка херменеутици литерарног идентитета* (*The (un)Known Wongar: Towards A Hermeneutics of Literary Identity*). У својим радовима о Вонгару, као и у поменутој тези, пре свега се бави темељним и, како каже, поновним ишчитавањем његових дела, а затим и проучаваоцима, који бавећи се идентитетом Божића / Вонгара настоје да умање вредност и деградирају његово стваралаштво.¹²⁸

Када је 1978. године у САД објављена књига *Пут* у Бралгу, у *New York Times Book Review* изашао је приказ књиге који је написао аустралијски писац Томас Кенели. Наиме, Кенели није доводио у питање Вонгаров идентитет, претпоставио је да се ради о аборицинском аутору, што такође говори у прилог тезе да је Божић у потпуности успео да се сроди са аборицинским погледом на свет и да га пренесе читаоцу. Када су га касније новинари опседали питањем: „Да ли је црн?“, Вонгар је такође одговарао питањем: „Зашто је то уопште битно?“. Зар није важније бавити се оним што је написано, темама које његове књиге покрећу, пре свега „двоструком нуклеарном трагедијом“, а не утврђивањем порекла аутора. О свом српском пореклу и имену отворено је говорио у *Динговом леглу*, и никада га није скривао. Под именом Сретен Божић са Аланом Маршалом објавио је једну од својих првих књига *Аборицинске митове*, 1972. године, тако да је онима који су помно пратили његов књижевни рад јасно да никада смишљено није замагљивао сопствени идентитет. Такве спекулације око идентитета донеле су му само непријатности. Прогонили су га оптужбама за подвалу и фалсификат, али и за искоришћавање Аборицина и њихове судбине како би саставио приче и стекао популарност. Оптуживали су га и за шпијунажу, малтретирали његове пријатеље писце, Симон де Бовоар, Алана Патона, Алана Маршала и многе

New South Wales Press, 1988., 125-38. , „Wongar’s Metamorphoses: The Track to Bralgu“, Alan Brissenden, ed. *Aspects of Australian Fiction*. Perth: University of Western Australia Press, 1990, 161-72., „‘Late’ and ‘Post’ Nationalisms: Reappropriation and Problematization in Recent Australian Cultural Discourse“, Adi Wimmer (ed.) *Australian Nationalism Reconsidered: Maintaining a Monocultural Tradition in a Multicultural Society*, Tübingen: Stauffenberg, 1999. 47-63.

¹²⁸ Патрик Кондлиф је до сада написао три рада о Б. Вонгару : *Mining the Silence: Why We Need To Talk About Wongar*, CSAA annual conference, University of Sydney, Sydney, 2012. , *Through A Wongar, Darkly*. ASAL Dis-located Readings: Translation and Transnationalism Conference, Monash University, Victoria, 2013., *B. Wongar, ‘Pre-Editing’, and Transnationalism – The Heteroglossic writing of Sreten Božić*. In *All Languages: Translingual Cultural production 2013* CRITIC/ ISTR Symposium, 2013. Доступно на: http://sydney.edu.au/arts/english/postgrad_research/projects.shtml, приступљено 25. 04. 2014.

друге (в. Вонгар 2010: 222-223) Све ове клевете имале су за циљ једино да заташкају оно о чему је писао, а да у први план истакну наводну превару, и манипулисање идентитетом. Истина је сасвим другачија, нити је стекао славу, нити му је она била циљ, тешко је проналазио издаваче, често је сам финансирао штампање књига, као и слања рукописа на многобројне адресе широм света. Пропутовао је готово читав континент како би својим очима видео трагедију која је задесила Аборицине, фотографисао их, а затим та сведочанства пренео у своје романе. Све је то чинио имајући на уму само: да се открије истина о страдању староседелаца Аустралије. Упркос хајци која се водила против њега, Вонгар је на својој страни имао велики број уметника, који су стали у његову одбрану: Томас Шепкот, Алан Маршал, Томас Кенели, Алан Патон, Рене Бел, Арчи Велер и многи други. Међу онима који су га подржавали било је наравно и Аборицина. У Манделберговом филму о Вонгаровом животу и стваралаштву, професорка са Монаш Универзитета, Аборицинка Ева Фесл говори како је испрва била сумњичава према Вонгару, будући да је белац. Таква врста подозривости не чуди с обзиром на то колико су зла и патње бели колонизатори нанели Аборицинима, и колико је белих аутора писало историјске и друге научне радове у којима се промовише расистички однос према староседеоцима Аустралије. Међутим, након што се уверила у његову искреност и посвећеност аборицинском питању, позвала га је да буде почасни предавач у Аборицинском истраживачком центру на Монаш Универзитету. Поред Еве Фесл, значајно је поменути и аборицинску уметницу Јумајну Буарарвану чије илустрације кресе многобројне Вонгарове књиге, сликаре Тима Леуру Тјапалтјару и Капа Тјампатјимпу, али и Џералдину Бригс, председницу удружења аборицинских и острвских жена са којом је Вонгар обилазио аборицинске резервате.

Вонгарова дела показују обележја изокренуте робинзонаде. Наиме, он нам се у њима открива као један сасвим другачији Робинзон, који није гоњен жељом да наметне достигнућа властите цивилизације, већ обрнуто, има потребу да учи од другог, на исти начин на који је то чинио и руски антрополог Миклухо-Маклеј, Божићева инспирација из младости. Вонгар пише и сведочи о разорним механизмима западне цивилизације, о култури која вековима остаје слепа за Друге, заправо и када их тражи то чини једино не би ли наишла на сопствени идеализовани одраз. У основи таквог западног трагања за другим световима лежи нарцисоидни порив који наступа под маском хуманости и узвишене племенитости изјављујући да не жели покоравање друге расе, већ једино

несебично „даривање“, а заправо насилно утискивање сопствених вредности, које се сматрају светим и неприкосновеним, на друштвена уређења, обичаје и традицију других. Идентичне колонијалне праксе Запад спроводи не само ван Европе, већ и над подређеним народима на европском континенту. Божић је у Аустралији врло брзо разоткрио колонијалне стратегије, стога што је у Европи већ био на страни жртве као припадник српског народа који је вековима трпео неправде различитих империјалних сила. Вонгар је у детињству преживео трауматично искуство Другог светског рата и нацистичког терора у Србији. У аутобиографији *Дингово легло* говори о сећању које га је годинама прогањало. Када су за време рата немачки војници упали у Божићеву кућу, један од њих му је угурао цев пиштоља у уста и претио да ће повући обарач ако не открије где му је отац. Иако је прошло толико година, он још увек може да окуси и омирише ту цев. Овај доживљај га је обележио за читав живот, али и оспособио да касније где год се кретао препозна насиље у свим његовим облицима, било да се оно врши над имигрантима у Француској¹²⁹ или над староседеоцима Аустралије, а онда и да га прикаже и осуди у својим уметничким делима.

¹²⁹ Боравећи у Паризу од 1958.-1960. године Вонгар је имао прилику да на делу види злогласну француску политику према имигрантима из северне Африке, у време алжирске борбе за независност. У својим интервјуима открива како је у прво време преко дана радио у фабрици аутомобила Рено, а ноћу спавао у подруму фабрике са осталим избеглицама, из Шпаније, источне Европе, Алжира. Све време је осећао огроман страх да га у једној од полицијских рација не помешају са Алжирцима које је Француска у то време прогањала. (в. Арсенијевић 2010а: 208, Јеремић 2010: 7) Вонгаров страх био је оправдан ако знамо да је октобра 1961. године Француска пребијала, убијала, и живе бацала у Сену Алжирце који су протествовали тражећи слободу и независност. Иако је прошло више од петнаест година од победе над Хитлером и ослобађања Француске од немачке окупације, Француска Алжиру ту исту слободу и независност ускраћује. Потребно је нагласити да је рат против фашизма трајао четири, а борба Алжираца за деколонизацију осам година. (в. Богоева-Седлар 2012) Занимљиво је да Ле Клезиво у својим романима пише о имигрантима из Магреба, а да је Б. Вонгар био део тог света и сведок политике расног прогонства о којима француски аутор приповеда.

4.1. Сусрет / судар култура у Б. Вонгаровом роману *Раки*

*Рече ми да је чула да су затвореници везивали канан
за решетке затворских прозора, и тако бежали.
Само ми није рекла како се пролази кроз решетке.*

Б. Вонгар, *Раки*

*Кудељници сиротој пред насилником
закони моји
биће уместо штита.
Ни робу праведном,
ни незнању што кроз царство ми хита,
нити иком
треба да их се боји,
само кривцу ће се сурово судити,
али не суровије
него што у закону стоји.*

Десанка Максимовић, *Проглас*

Поред паралелизма између аборицинске и српске културе, роман *Раки*, на посебан начин, указује на судар различитих култура, који се дешава на европском и аустралијском континенту. Реч је о продору „цивилованих“ освајача, на простору Аустралије – европских досељеника, а на простору Балкана – Отоманске империје, нацистичке Немачке и НАТО снага. Колонизатори у роману, својим деловањем управо потврђују тезу о култури доминације, која вођена тлачитељским поривом, тежи да другог потчини, да га укалупи у сопствени културни програм и овешталу матрицу.

Слика освајача у роману *Раки* симболично је представљена кроз лик Полицајца, надзорника кампа где су ухваћени аборицински староседеоци смештени. Како роман одмиче, сазнаћемо да је он потомак једног од досељеника који се издавао за заштитника Аборицина, а заправо је одводио преживелу аборицинску децу у интернате, како би их подвргао процесу „цивилованања“, под изговором да се склањају од „злим чини логорске ватре (Вонгар 2011: 54)“ и да се лече од „синдрома дивљине (53)“ који се развија спавањем поред отворене ватре. Надзорник је чак водио дневник о својој мисији у унутрашњости, касније објављен као *Извештај о злим чинима логорске ватре* који је имао за циљ да укаже на наводно тежак положај племенске деце. Деца су јаким конопцима везивана једно за друго, тако да образују дугачку колону која се кретала пустињом. Да иронија буде већа, савремени надзорник свог претка назива „проклето

посвећеним Самарићанином (Ibid.)“, а сурово одвајање деце од сопственог племена означено је као „мисија“:

„У време када је његов деда помагао племенима у пустињи свакога дана је нестајало по цело једно племе. ‘Тако брзо су умирали.’ Његов деда је чинио све што је могао да спасе бар неке од њих, углавном децу и старце. Стари људи нису хтели да се излажу напорима; више су волели да седну на песак и умру. А деца су ишла – цела колона повезана дугим конопцима, која је ишла за камилом – људски ланац који се протезао преко дина. [...] Тај старац би се упутио у дивљину са екипом људи и караваном товарних коња и увек би се, мада је већина коња нестајала у пустињи, а и неки од тих људи, враћао са дугим колонама деце. У просеку је уместо сваког коња којег би изгубио у дивљини доводио по десеторо урођеничке деце.“ (Ibid.)

Као прототип за лик надзорника, јунака који се волшебно појављује на оба континента, послужио му је чувени нациста Курт Валдхајм који је дуго времена успевао да прикрије сопствену есесовску прошлост и многобројна злодела на простору Југославије и Грчке. Да скандал буде већи, Валдхајм је чак два пута био на челу Уједињених нација, а обављао је и функцију председника Аустрије. О овој афери писао је новинар и писац Данко Васовић, а своја сазнања изнео је у књизи *Валдхајм – једна каријера* (1988), као и у документарном филму *Валдхајм – скривено зло* (2010). Окорели нациста, који се крио иза маске миротворца, ревносно се трудио да порекне оптужбе за учествовање у холокаусту, тврдећи чак да је за депортације Срба, Јевреја и Рома, тек накнадно чуо, као и да је његова служба у војсци била бирократска, о чему пише и Роберт Херцштајн у књизи *Валдхајм. Године које недостају* (*Waldheim. The missing years*, 1988) Поред оваквих лажи којима се бранио, из Валдхајмове биографије сазнајемо да је чак и презиме које је наследио од оца било лажно, будући да га је овај преузео уместо свог чешког Вацлавик, које у Аустрији у годинама после Првог светског рата није било нарочито пожељно, а није ни гарантовало напредовање (Херцштајн 1989: 34) Валдхајм је за ратне злочине на Козари и у логору Јасеновац од поглавника НДХ Анте Павелића, 22. јула 1942. године, одликован круном краља Звонимира. (в. 71-78) Као нацистички, у то доба поручник, учествовао је и истакао се у борбеној групи Западна Босна у удруженој немачко-усташкој офанзиви у пролеће и лето 1942. године на Козари где је почињен стравичан масакр у којем је страдало 70 000

људи, од тога, чак, 20 000 деце. Валдхајм је такође спроводио депортацију великог броја мушкараца, жена и деце. Оне које би проценио као физичке јаке слао је у логоре у Немачку и Норвешку, док је такозвани лош материјал, неподобне за рад, пребацивао у сабирни центар у Костајницу, а одатле директно у усташки логор Јасеновац. Филм *Валдхајм – скривено зло* садржи архивску грађу о догађајима на Козари и у Јасеновцу 1942. године.¹³⁰ ¹³¹ Иако у потпуности разоткривен, Валдајм никада није одговарао за почињене злочине, умро је као слободан човек, као и многи нацисти које је Америка скривала као стручњаке за борбу против непожељних.¹³²



Транспорт Српкиња и деце у концентрациони логор Јасеновац¹³³

¹³⁰ Доступно на: <http://www.vesti-online.com/Scena/Film/127707/Kurt-Valdhajm--zlocinac-iz-Jasenovca>, приступљено 25. 12. 2013.

¹³¹ Доступно на: <http://www.vesti-online.com/Vesti/Srbija/262587/Afera-Valdhajm-u-Jugoslaviji-15-Decja-krv-na-rukama>, приступљено 25. 12. 2013.

¹³² Након Другог светског рата, Сједињене Америчке Државе биле су „обећана земља“ за нацисте и њихове савезнике. Новинар „Њујорк Тајмса“, Ерих Лихтбау, тврди да администрација у Вашингтону скрива од очију јавности податке о историји сарадње Америке са нацистима. Међу многобројним фашистима које је Америка штитила био је и Ото фон Болшвинг, помоћник Адолфа Ајхмана, који је учествовао у истребљењу немачких Јевреја, а касније радио за ЦИА-у, затим Артур Рудолф, нацистички научник, стручњак за ракетни програм, који је добио признање НАСЕ као творац ракете „Сатурн“, помоћу које је Американцима омогућен лет на Месец. Америка је скривала и злогласног Јозефа Менгелеа, који је након рата наставио са својим експериментима над људима. Међу заштићенима налазио се и министар НДХ Андрија Артуковић, „балкански крвник“, одговоран за прогон и истребљење великог броја Срба, Јевреја и Рома.

Доступно на: <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/10/Svet/795834/Amerika+%C4%8Duvala+naciste!.html>, приступљено 31. 05. 2014.

¹³³ Фотографија је доступна на: <http://www.srbijadanas.net/ovako-je-izgledala-paveliceva-demokratija/>, приступљено 09. 02. 2014.



Курт Валдхајм (други с лева) у униформи немачког нацистичког официра,
22. мај, Подгорица, 1943.¹³⁴



Данко Васовић и Курт Валдхајм, Салцбург, 1986.¹³⁵

¹³⁴ Фотографија је доступна на: <http://www.vijesti.me/kolumne/kurt-starom-aerodromu-kolumna-127869>, приступљено 26. 05. 2014.



Курт Валдхајм као генерални секретар
Уједињених нација¹³⁶

Роман *Раки* чини петнаест поглавља у којима аутор доследно развија паралелу успостављену између српског и аборидинског народа. Вонгар, током читавог романа, настоји да продуби наслеђену везу између два народа, како каже, „пола света удаљена“, а изложена деловању исте идеологије, означавајући неколико чворних тачака које повезују српску и аборидинску културу. Једна од њих је архетипска фигура мајке. Почетак приказује мајку са простора Балкана, из села Милинкова, да би на крају она попримила обележја племенске мајке, из аустралијског буша. Мараму и хаљине, које репрезентују српску сеоску ношњу, заменила је ритуална племенска одежда, која

¹³⁵ Фотографија је доступна на: <http://www.krajinaforce.com/forum/index.php?/topic/7487-kurt-valdhajm-skriveno-zlo-vatikana/>, приступљено 26. 05. 2014.

¹³⁶ Фотографија је доступна на: <http://nacionesunidas.org.co/naciones-unidas/secretario-general/secretarios-generales-anteriores/>, 26. 05. 2014.

представља аустралијски буш. На тај начин се две културе и симболично укрштају кроз фигуру Мајке, која од самог почетка романа има повлашћено место.¹³⁷ Пре него што јој коначно допусти да уђе у ћелију и посети сина, управник логора јој наређује да скине одећу и уђе у корито са раствором хипермангана како би је дезинфиковао, а то симболично указује на праксу освајача да појединца, у врло кратком року, „ослободи“ свих племенских обележја, која види као назадна и штетна, супротна водећем начелу прогреса. Надзорнику је она потребна како би му открила тајну гајења конопље, као биљке од које се праве јаки конопци. Наиме, како сам каже: „Овај затвор моја породица води већ поколењима и наша је традиција да сваком домороцу дамо ручно прављени конопац. (Вонгар 2011: 29)“. Прећутао је да им конопац у ћелији служи као омча за вешање, наиме, самоубиство је за утамничене Аборигине било једино решење, једини пут ка слободи.

Кроз роман се лајтмотивски провлачи потрага за конопљом, једни је траже као спасоносну биљку коју су Срби гајили вековима, јер им је била неопходна у домаћинству за различите сврхе, међутим временом су заборавили на њу, док је окупаторима она потребна само ради једног циља – како би направили што јаче и дебље конопце којима ће везивати своје заробљенике. О тајанственој „византијској биљци“¹³⁸ са којом су српски сељаци „духовно повезани (77)“ пише и генерал Курт Валдхајм у свом дневнику, чије одломке читамо на крајевима појединих поглавља.

„Да би се похватало неколико стотина хиљада сељака, или већ колико овај поход буде изискивао, да би се они превезли у Немачку, а потом даље у Норвешку, биће потребна прилично велика количина конопаца. Према патер Драгановићу, на Балкану се још од турских времена производе велике количине доброг конопаца. Током Инквизиције било је толико конопаца да се Земља могла опасати много пута.[...] Спуштање потребног броја сељака са брда и њихово смештање у логоре захтеваће доста конопаца.“ (74, 75)

¹³⁷ Сретен Божић је овај роман посветио својој мајци.

¹³⁸ Веселин Чајкановић (в. 2009: 62-64), у књизи *Речник српских народних веровања о биљкама*, пише и о конопљи, кудељи, (*cannabis sativa*), за коју каже да је заједничка словенска реч позната и неким другим индоевропским народима, а да је пореклом са скитског истока. Напомиње како је конопља као ретко која биљка изложена утицајима злих демона, а с друге стране као ретко која биљка пуна је нарочите снаге. Баш због тога од сетве па док се не изатка стално се предузимају профилактичке мере и врачања у њену корист, с друге стране она је врло често табуирана. Сејање и сви послови око конопље су строго женски послови. О њеној демонској снази сведоче и многобројне забране. Заступљења је и у народној медицини. У вези је са култом мртвих и култом предака што је у Вонгаровом роману посебно наглашено. Нана се преко ње објављује својим потомцима.

Српски сељаци су у њему представљени као „технолошки заостали људи који немају никаква својства цивилизованог света (58)“, а конопља је такође виђена као непријатељ којег ваља припитомити и пронаћи му адекватну употребу:

„Ускоро ћемо освојити целу Европу, продрли смо у Африку, а опет, чини се, једна биљка одолева нашој сили. Капетан Плуме, мој СС колега овде у сектору 16, мисли да конопља можда и није опасна биљка, да су сељаци који је узгајају превише примитивни да би представљали претњу за Трећи рајх. Они живе по раштрканим планинским засеоцима, често у истим просторијама са својим козама, те капетан Плуме сматра да је реч ‘људски’ можда крајње непримерена овде на Балкану. Ти сељани живе а да чак никада нису ни чули за Баха или Моцарта; купају се једном годишње; још увек нису научили да иду десном страном пута, а једу дрвеним кашикама или, још чешиће, прстима. Сумњам да ће у Новој Европи уопште бити места за тако заостао народ;“
(58)

У роману је веза између српског народа и биљке конопље посебно наглашена. Тако, Валдхајм безуспешно трагајући за решењем тајне конопље открива следеће:

„Опште је мишљење, овде, у 16. Сектору, да су ти сељаци духовно повезани са том тајанственом биљком, конопљом. Један документ објављен у канцеларији бискупа Степинца говори да негде у Данак планинама постоји неки манастир у коме се још од средњег века одржава култ конопље. [...] Према мом информатору кога смо као преводиоци регрутовали међу заробљеницима, конопља је сељаке одржавала у животу вековима, током турске окупације и после ње. Он ми је рекао да се, по легенди, круна Цара Душана, украшена драгим камењем, коју су правили најбољи византијски мајстори оног времена, чува у том манастиру. (Душан је у српским епским песмама познат као Стефан Велики.) На једном камену у зиду капеле урезане су године 1804, 1914, 1941, за које се верује да су године најбољих жетви конопље. На суседној плочи су године 1389. и 1992. Последњи датум ме међутим наводи да доведем у сумњу сељачку теорију о рекордним жетвама, јер – ко може предвидети да ће кроз 50 година уопште бити сељака који ће сејати конопљу, а камоли жњети рекордни принос? “ (77)

Симболика страдања повезује народ и биљку, како то код Вонгара често бива људи, биљке и животиње постоје и делују у снажној, магијској спрези. Такво схватање

присутно је у српским народним али и аборицинским веровањима. Божића је мучеништво и страдање српског, али и аборицинског народа, управо и подстакло на писање. У Србији је забележен обичај када се појаве градоносни облаци да их жене растерују посебном басмом коју певају гледајући у њих, у њој се помињу конопљине муке: „јер нема биљке на свету која веће муке претрпи“ (будући да пролази кроз различите фазе обраде, од брања преко топљења, чукања тј. трљења, предења, ткања и осталог). (Чајкановић 2009: 64) Тако да су године урезане на камену, из претходног цитата, за које Валдхајм мисли да су године најбољих жетви конопље, заправо године највећих „жетви“ српског народа и страшног страдања које се циклично понавља кроз историју – за време Отоманске империје (1804.), Први светски рат (1914.), Други светски рат (1941.), Косовски бој (1389.) као и Рат у Босни (1992.).

У два претходна цитирана одломка, аутор се иронично поиграва предрасудом која доиста влада у западној историјској науци која почев од тумачења самог имена „Словен“ и „Србин“, читав српски народ деградира и сматра нижом расом. Наиме, порекло ових имена до данас није у потпуности разјашњено, а дуго је прихватано западно тумачење према којем се етимологија речи „Словен“ изводи према средњовековној латинској речи *slavus* у значењу „роб“.¹³⁹ Реч је о перфидној замисли западних историографа и лингвиста која је имала за циљ да омаловажи значај и порекло Словена и Срба, као и да њихово досељавање на европско тло прикаже као историјски знатно касније него што је уистину било, како би наставили да за најстарије цивилизације на овим просторима држе Грчку и Рим.¹⁴⁰ Водећи се латинском изреком *Nomen est omen*, означили су Србе и Словене као варваре и уљезе у европско друштво.¹⁴¹ Како сматра Сретен Петровић (2005: 184), хуманистичка наука Запада пати од бројних идеолошких и националистичких предрасуда једним делом и стога што је вековима настојала да афирмише расну и староседелачку супериорност најпре оних народа који

¹³⁹ Ову предрасуду помиње и Џон Берцер, енглески писац, теоретичар уметности и активиста, који, за разлику од већине европских интелектуалаца, није подлегао владајућој пропаганди. У свом роману *Ци.*, између осталог, раскринкава и поменути предрасуду о Словенима као робовима. Подсећа на организацију Млада Босна која се борила управо да Јужне Словене ослободи ропског положаја и хабзбуршке доминације. Један од ликова, припадник Младе Босне, свестан је презира који побуђује: „Како нас зову?, питао је. Зову нас *Sc'iavi!*, зар не? И смеју се грохотом својој шали!“ (Берцер 2012: 261)

¹⁴⁰ Сретен Петровић је образложио неколико различитих тумачења имена „Словен“ и „Србин“ (в. Петровић 2005: 184-186)

¹⁴¹ Руски академик, лингвиста, Олег Трубачов на основу дугогодишњег проучавања прасловенског језика износи тезу о томе да су Словени дубоко укорени у Европи, да у Подунавље нису дошли већ да су у њему одувек били тј. да је Подунавље прапостојбина Словена. Идеје о пореклу Словена сабрао је у књизи *Етногенеза и култура Старих Словена*. (Петричевић 1996)

су, наводно, аутентично баштинили дело великих цивилизација Грчке и Рима, у првом реду романско и германско крило Индоевропљана. (Ibid.)

Вонгар смишљено и доследно подрива оваква схватања и омаловажања и стога није случајно што као мото читавог романа стоји цитат из Законика Цара Душана који важи за најсавременији законик средњовековне Европе у време када ниједна европска земља није поседовала званични документ који регулише друштвене односе. Закон је написан 1349. а модификован 1354. године, садржао је преко две стотине чланова. О изразитом осећању за правду и разумевању за најугроженије у друштву говори и чињеница да је у чак три акта штитио сиромашне. За мото романа узет је члан – О сироти: „Сирота која није кадра парничити се или одговарати, да даде заступника, који ће за њу одговарати“. (73) и О сиротама – „Сирота кудељница да је слободна како и поп.“ (64) Овај акт је од велике важности за економски и друштвени поредак и уопште указује на високо место које је жена завређивала у средњовековном српском друштву, које је тада било у успону. Њиме су заштићене жене, преље, које су се бавиле посебним занатом. Иначе, српске тканине су у XIV веку биле јако тражене на Западу. Кудељница је овде окарактерисана и као жена без заштите мушкарца која је морала сама да води све послове у вези са својим радом. У акту је још речено да је преља слободна као и свештеник, што упућује на то да као и он може поседовати извесну количину земље у свом власништву (тзв. баштину), тако да нико није могао да је одвоји од њеног рада. (в. Нистазополоу-Пелекидоу 1999-2000: 351-355) Јасно је да су имале повлашћени статус, биле су заштићене пред Законом. Самим тим овим указом подстицао се и узгој конопље, будући да је кудеља назив за влакна добијена од конопље, од које се затим праве конопци, тканине, одећа и слично. Конопљина влакна су једно време била синоним за добре и јаке конопце, стога су у српском језику речи канап, конац и конопац настале од речи конопља. У првој половини двадесетог века, војвођанска кудеља је диктирала цену на берзама у Енглеској и Италији као једна од најквалитетнијих на свету.



Душанов законик,
Призренски препис из XV века
Народни музеј у Београду¹⁴²

Узимајући овај проглас за мисао водиљу свог романа, Вонгар улази и у дијалог са песникињом Десанком Максимовић, која је такође, инспирисана Душановим закоником лирски га проширујући, написала читаву збирку поезије *Тражим помиловање*. Управо *сирота кудељница* у њеној поезији има повлашћено место, тако у песми *О сиротој кудељници* песникиња позива на мир, ненасиље, слободу и правду као врховне принципе: *У областима земље царске / ни за једну ствар, / ниједног дана, / насиља да није никоме, / и сирота кудељница / да је слободна и поштована.*

На самом почетку *Ракија*, Мајка се главном јунаку јавља у сну, и то ноћ пре него што ће га одвести у затвор, долази му као опомена и заштита. Већ у првој реченици представљена је са вретеном у руци. Звук вретена које удара о под подсећа га на детињство проведено у Србији када је мати у зимским ноћима седела посвећена свом предиву. Пред крај романа племенска Мајка из аустралијског буша, такође, држи *кантил*, аборицинску варијанту копљастиг вретена, док прстима друге руке из лопте

¹⁴² Фотографија је доступна на: <http://www.dusanov-zakonik.com/prizrenskie.htm>, приступљено 02. 05. 2014.

животињског крзна извлачи длаку и упреда је у нит. Не само да се сеоска Мајка из Србије чудесно појављује у Аустралији *пола света удаљеној*, већ се и Мајка из племенског буша појављује у Србији као брижна заштитница која непрекидно бди над својим чедом. У сцени када га Мајка из Милинкова води на крштење, у манастир који је подигао њихов предак Милинко, сазнају да је за ту прилику неко већ донео храну. Монахиња Јевдокија им саопштава да је жена са кожом тамном попут земље

„донела погачу испечену у топлом пепелу и мед у малој здели, за коју мисли да би могла бити кора дивље тикве или љуска неког огромног ораха. Та жена је имала мршаве ноге и крхко танко тело, које је изгледало као да ће се преломити са првим ударом ветра. Носила је само прегачу око бедара, направљену од неке врсте сламе, помешане са крзном.“ (Вонгар 2011: 106, 107)

Вонгар се у предговору присећа сопствене мајке која га је инспирисала за стварање романескног лика:

„Мајка ми је била неписмена, али је била изванредна ткаља. Од лана који је гајила правила је платно којим је облачила своје седморо деце, а ткала је и неке од најпрефињенијих ћилимова. Иако није знала да броји, била је вешта да распореди нити основе и потке у веома сложене поретке и тако је добијала најзамршеније шаре. Док је радила увек је певушила неку стару песму чијим звуком се некако водила у свом послу.“ (Вонгар 2011: 10)

Кудељнице су одувек имале посебан положај у Срба између осталог стога што их према народном веровању повезујемо са митским прељама, суђајама (суђеница, рођеница, орисница) натприродним женским митолошким бићима код Словена. Према веровању оне одређују судбину детета најчешће треће ноћи по рођењу. (в. Чајкановић 1994: 247-256) Донекле их можемо поредити са грчким мојрама и касније римским паркама. Међутим, најстарије упориште имају у индо-аријским митовима у којима три жене, седе испод дрвета у средишту света и испредају судбине људи. Платон их описује у X књизи *Државе* где Ананка, богиња нужности, неизбежности и судбине, седи и држи космичко вретено док три Мојре (Лахеса, Клоата и Атропа), обучене у бело с венцима на глави, седе испод ње, певају и испредају нити живота.

Друга сличност између поменути два народа успостављена је преко ритуала сејања и одржавања конопље која има своју аборицинску паралелу у аустралијском бушу – *ихаранг*¹⁴³. Сеоска мајка из Милинкова говори о конопљи као неопходној биљци, о томе како су је људи за време Првог светског рата гајили како би обукли своје породице, сејали је у пролеће како би зими одевали своју децу. За сваког члана породице по једна леја, она се сећа тог правила које је наследила од своје Нане. Семе конопље се веома поштовало и то не само зарад узгоја конопље од које се после правила кудеља, већ и као заштита од куге и несрећа. *Ихаранг*, света биљка којој Аборицини приписују магичне моћи, није идентична конопљи, али је њена употреба слична, аборицинска племена су његову кору употребљавала за прављење *ракија*, канапа који се користе за израду појасева и трака којима девојке подупиру своје груди током обредних церемонија на светом тлу, *нонгару*. Ова биљка користи се као лек али и као опојно средство, жвакање лишћа доводи до стања блиског трансу, женама служи као контрацептивно средство. Поред ње помиње се и биљка *панданус*¹⁴⁴, од које праве различите предмете за свакодневну употребу, од њеног лишћа се праве асуре, корпе, једра, чак и кровови. У другом делу романа, Валдхајм даје племенској Мајци врећу са семеном конопље коју је наводно додобио чак из Сарајева са жељом да ту биљку одомаћи у Аустралији како би осигурао производњу чврстих конопаца којима ће убудуће везивати затворенике. Међутим, њој је конопља непозната, она препознаје семе *калту*¹⁴⁵ траве које није потребно сејати јер га сам ветар разбацује.¹⁴⁶ Прича о спасносним биљкама из обе културе упућује на архетип земље као прародитељице свега, митског ослонца који савремени човек постепено потпуно губи из видокруга. Тако је у једном моменту представљена племенска Мајка, као једно са црвеном земљом

¹⁴³ *Petalostigma Pubescens* – кибинов грм

¹⁴⁴ *Pandanus Tectorius* – омање дрво које подсећа на ниску, разгранату палму, расте у Источној Аустралији, Малезији и на пацифичким острвима. Од лишћа се праве корпе, асуре, једра, кровови...

¹⁴⁵ *Panicum decompositum* – дивља трава од чијег семена Аборицини праве хлеб.

¹⁴⁶ Покушај да се биљка по сваку цену одомаћи у новој средини јесте уобичајена пракса колонизатора, који често запостављају локалне сорте и са собом доносе нове које нису део постојећег екосистема, нарушавајући на тај начин природну равнотежу и ланац исхране. Тако се и буквално колонизује земљиште и наноси штета староседеоцима. О таквој пракси на тлу Индије и женама из Чипко покрета које се боре за очување животне средине пише Роберт Ц. С. Јанг (2013: 116-117) Вонгар у својој аутобиографији сведочи о потпуном уништавању земљишта:

„Од свог доласка у Аустралију белци су развили културу засновану на спаљивању самониклог растиња. Сматрали су да ће спаљивањем биљног заклона спречити домороце да неопажено прилазе фармерским зградама. Спаљивање је требало да уништи и дивље животиње, а сматрало се да ће трава за напасање стоке расти из пепела. Највећи део аустралијског континента је због паљења изгубио првобитну флору и фауну. [...] У бушу је расло мноштво биљака које су људи обично користили за лечење различитих болести.“ (Вонгар 2010: 180-181)

из које је потекла док пева басму за раст биљака и ритмично удара о свој *вану*, штап за копање:

„Док пева семе почиње да клија. Над земљом се појављују дуги изданци а ускоро потом и листови. Мајка седи у средини дворишта; кожа јој је још увек обложена црвенкастом прашином, што чини да изгледа скоро као део околног тла. Очи су јој затворене, а кад их отвори, двориште око ње је већ зелено; нежни млади изданци потерали су листове. Ветрић пирка и њише младе стабљике.“ (Вонгар 2011: 228)

Т. С. Елиот је почетком двестог века, осећајући дубоки расцеп у бићу модерног човека као и отуђеност од природних токова, земљу коју више нико не обнавља, која је остала без животодавне духовне воде назвао *пустом земљом*. О потреби да се животодавна веза са земљом и природним циклусима обнавља говори и ритуал призивања кише, који се јавља у обе културе.¹⁴⁷ Наиме, српски обичај *додолице* (*пеперуге*) укршта се с призивањем кише у аустралијском бушу, у тренутку када Мајка, на крају романа, успева да привуче облак и дозове кишу, помоћу чудотворне морске шкољке, *мабан*¹⁴⁸ и традиционалног племенског напева. Кожа јој је премазана кенгуровом машћу и црвеном земљаном бојом тако да се пресијава на сунцу. Обучена је у церемонијалну одежду *мавуљари*¹⁴⁹ са којег висе уплетена перја папагаја, галаха и других птица.

„За Мајку је срећа што држи *мабан*. Каже се да у тој шкољки борави *каран*, душа кише. Шкољка потиче из *Татиђија*, места на северној обали Аустралије, а до пустиње је стигла тако што је ношена преко многих племенских земаља. Наши стари носе *мабан* везан конопцем око врата; они треба да певају и играју да би дозвали кишу, али овог пута Мајка то мора сама да учини. Док игра, удара стопалима о прашњаву земљу.“ (Вонгар 2011: 256)

О овом обичају сведочи и прича *Човек-вихор*:

¹⁴⁷ Оваква магијска контрола кише карактеристична је и за многе друге народе и пределе у свету. (в. Фрејзер 1992: 89-101)

¹⁴⁸ О симболици шкољке пише Мирча Елијаде наглашавајући њену повезаност са изворима универзалне енергије, плодности и родности. Наводећи примере из различитих култура широм света од Америке до Океаније, указује на слични симболизам рођења и препорода где је шкољка препозната као знамење универзалне материце. (в. Елијаде 1999: 145-175)

¹⁴⁹ Традиционални женски појас или сукња

„У давна времена имали смо обичај да призовемо кишу када је суша била дуга. Окупљали смо се у пећини на планини, играли смо и певали дозивајући кишу да дође. И долазила је пре или касније. Никада нас није изневерила. Киша настаје, као и све друго, у времену снова, само што је понекад мрзи да путује. Играње и певање ту помаже да је тргне из сна. Нема црних људи који сада могу да изведу игру за кишу. Ја сам још један једини који је остао. Један по један, читава гомила њих се вратила са вихором у време снова.“ (Вонгар 2004а: 43)

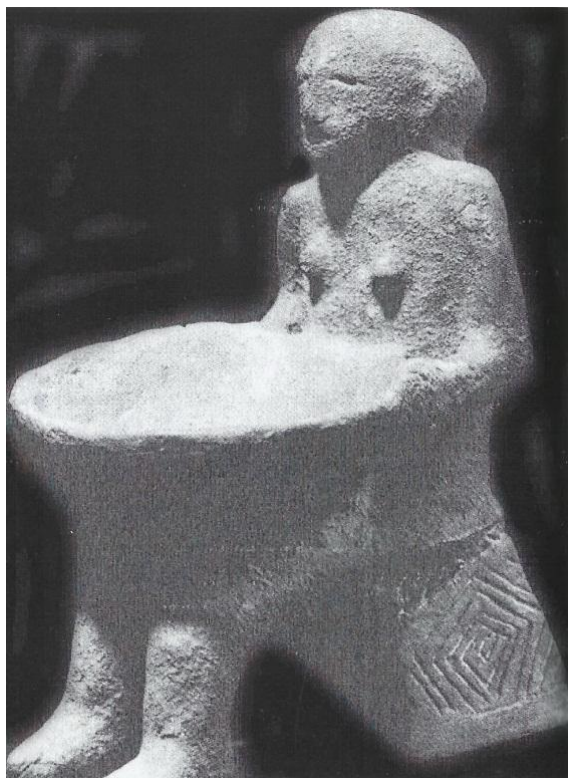
О једном таквом успешном призивању биће речи у другој глави Вонгарове аутобиографије.¹⁵⁰ Наиме, пошто је са својим абориџинским сапутником био затворен у покретном кавезу, возилу-затвору које је имало отворени задњи део са решеткама, и како их је полицајац оставио тако заточене на милост и немилост пустињском сунцу, будући да се возило покварило, једина могућност да преживе била је да дозову кишу. Џо успева, иако није одрастао међу својима, да се присети племенског напева који је, очигледно похрањен у његовом колективном несвесном, испливао када му је то било најпотребније. Касније му је испричао да је у логору у којем је боравио било забрањено певање, као и поседовање традиционалног инструмента *диђеридау*. Такође, у првој глави аутобиографије, Вонгаров водич кроз пустињу Танами, Џубуру, показаће му чаробну морску шкољку, *мабан*, помоћу које је могуће позвати кишу.

Џ. Фрејзер бележи магијско призивање кише код племена Мара у Северној Аустралији – кишодавац одлази до вира где пева своју магијску песму, затим узима мало воде у руке, пије је и прска по себи и око себе и затим мирно одлази у логор. Племе Дијери у Централној Аустралији на сав глас оплакује суву и голу земљу и своју несташицу хране, позивају духове предака да им дају моћ да привуку велику кишу. (Фрејзер 1992: 93-94)

Код Срба, такође, постоји сложени ритуал за умољавање кише – у време суше организовале су се летње процесije састављене од поворке девојака (девојчица) одевених у бело, са врбовим венцима и окићене цвећем. Једна од њих је морала бити сасвим обучена у траву, разно биље и цвеће, чак је и лице прекривала посебним велом од биљака. Таква девојка зове се *додола* (*додолашка*). Поворка је пролазила кроз село и застајала испред сваке куће где би девојке формирале круг у којем додола игра и окреће

¹⁵⁰ О истом догађају приповеда и уводно поглавље романа *Валг*.

се док оне певају додолске песме и прскају водом укућане. Затим би домаћица просипала ведро воде на додолу и делила им дарове у храни. Верује се да су девојке (у Далмацији су додоле младићи) у посебној, мистичној вези са воденим демонима. Њихов магијски обред је заправо приношење себе на жртву моћном летњем божанству Перуну ради добијања кише. (в. Петровић 2005: 355-356, 391-392) Ритуали призивања кише се од давнина везују за ове просторе. Томе у прилог говоре и истраживања Марије Гимбутас која у својима радовима о винчанским митовима и култним сликама помиње и скулптуру из Борђоша у Северној Србији која представља нагу жену како седи држећи на крилу велико корито, што указује на сцену призивања кише или прорицања воде. На столици препознајемо меандарске шаре које управо симболизују воду. (Гимбутас 2011: 164)



Фигурина из Борђоша, Култура Тиса, Северна Србија¹⁵¹

¹⁵¹ Фотографија је преузета из текста Марије Гимбутас, „Винча митови и култне слике“, у књизи *Наслеђе прве Европе* (Гимбутас 2011: 170).



Девојке призивају кишу у време суше,
Бања Ковиљача, 1957.
Снимак етнографског музеја у Београду¹⁵²

Поред поменутих сличности између српске и аборидинске културе, које Вонгар успоставља у оквиру романа *Раки*, постоји још и подударање између митске фигуре слепог Гуслара, из села Милинкова и слепог племенског врача *куруђаре*, из аустралијског буша. Реч је о архетипу старог мудраца приказаног у лику слепог песника / врача.¹⁵³ Према архетипској критици несвесно се може јавити у симболичном облику представљајући Јаство (унутрашње средиште целовите психе), у сновима жене

¹⁵² Фотографија је доступна на: <http://www.berengarten.com/site/Dodola-and-Pep.html>, приступљено 04. 05. 2014.

¹⁵³ Очигледна је сличност и упућивање на познате митске ликове и њихова онострана искуства – Тиресију, Хомера, Филипа Вишњића.

олично као надмоћни женски лик – свештеница, врачара, Мајка Земља, богиња природе или љубави. Код мушкараца представљено као надмоћни мушки лик – чувар (индијски) гуру, стари мудрац, дух природе и тако даље. Стари мудрац је симболичко отелотворење Јаства.¹⁵⁴ Уз његову помоћ *Ја* савлађује препреке и у крајњој линији избегава смрт. У легенди о краљу Артуру такав је чаробњак Мерлин. К. Г. Јунг је забележио слику из сопствених снова – крилати старац са кључевима који је, према његовим речима, представљао *виши увид*. (в. М. Л. фон Франц 1987: 196-201) На примере старог мудраца и с друге стране мудре старице најпре наилазимо у бајкама. Ликови у *Ракију* – Гуслар, племенски врач, Мајка као централна фигура романа (у којој се заправо преламају она из Милинкова и из аустралијског буша), Нана, Јевдокија и виле, заправо су искорак у митско, кружно време, насупрот линеарном концепту историје и времена. Потребно је међутим скренути пажњу да Вонгарови романи управо због тога наликују бајкама и то оним које обилују злокобном атмосфером.¹⁵⁵ Мајка говори да је сваки следећи рат крволочнији али да се све понавља, вила Иконија подсећа да „на овом свету никада неће нестати друмови којима се људи одводе у ропство (Вонгар 2011: 157)“, Гуслар меша Османлије са фашистима из Другог светског рата, стога је и аутор у могућности да Курта Валдхајма представи као исконско, лутајуће зло, које се обрело у Другом светском рату у Србији, затим на челу Уједињених нација (што делује потпуно фантастично, међутим реч је о историјској чињеници), а онда и волшебно као надзорник у аустралијској пустињи или командант у рату у Босни. Према њеним речима: „Такви као он вечито се овуда мувају (18)“ У причи *Динго кучка 777* појављује се са белим шлемом УН-а.

Лутајуће зло, које никада не спава, на које Мајка упозорава, упућује на идеју која се јавља у подтексту романа. Наиме, у првобитним матрифокалним друштвима, у свету мајки, друштво се ослањало и кретало у складу са природним циклусима који у свом понављању увек носе обнављајућу енергију читавом космосу. У патријархалној верзији цивилизације, понавља се демонизовани циклус у којем престаје да се слави обнављање природе, и почиње да се велича понављање зла и деструкције кроз историју. То говори о неспособности западне културе доминације да изађе из те негативне

¹⁵⁴ Ово је само један од могућих начина на који се Јаство може појавити у сновима или сновиђењима. Оно је често представљено неком од животиња.

¹⁵⁵ Томе у прилог говори сцена када вила шаље јунака да накупи дрва, а он јој доноси хрпу људских костију мислећи од њих да је суво корење отврдло од сунца.

парадигме у коју је упала када је нарушила хармонични однос међу људима и међу половима и претворила га у хијерархијски и експлоататорски. Демонизовани циклус, о којем је говорио Нортроп Фрај (в. 2007: 266-286), започиње у тренутку када је, према речима Ријан Ајслер (в. 1998: 17-31), „културу сарадње“ сменила „култура доминације“.¹⁵⁶ Вонгар, у роману *Раки*, чини видним и оштро критикује овакво понављање зла кроз историју указујући на неспособност западног друштва да се ослободи ове демонизоване кружне матрице зла која увек изнова рађа само нове трагедије. На исто перпетуирање зла и демонског циклуса указивао је и Орвел у роману *1984*. Као и јунак Вонгаровог романа којем мајка долази у сновима да га опомене на предстојеће опасности, тако и јунак Орвеловог романа сања мајку, а буди се у свету експлоатације, суровости и неслободе, у којем господаре сурове очи Великог брата, а не више брижне очи мајке. Вонгаров роман *Раки* и Орвелова *1984*. сведоче о трагичној промени парадигме и преласку из света мајки као пројектованог идеала људског друштва у свет демонске, изневерене верзије првобитног идеала људске заједнице.

Архетипско зло у роману има своје помагаче, представљене кроз ликове Патер Драгановића и Степинца. Крунослав Драгановић је хрватски свештеник познат по својој улози у „пацовским каналима“¹⁵⁷ којима су усташки и нацистички злочинци

¹⁵⁶ О овоме смо подробно говорили у претходном поглављу „Дела Б. Вонгара и Ж. М. Г. ле Клезиоа као примери критике обреда преласка и топоса потраге стваљених у службу колонијалне идеологије“.

¹⁵⁷ Тајна операција „RATLINE“ којом је руководио Крунослав Драгановић са католичким свештеницима под покровитељством ватиканске агенције – „Национална католичка добротворна организација“, у сарадњи са Сједињеним Државама и појединим европским земљама. Драгановић је многим нацистима помагао да сакрију идентитет, тако је и злогласном нацисти Ајхману обезбедио хрватски пасош са којим је пребегао у Аргентину. Сви одбегли фашисти су са собом носили гомиле злата отетог од својих жртава које су касније продавали швајцарским банкама. (в. Ђулибрк 2011: 63)
Драгановић никада није прекидао сарадњу са усташком емиграцијом. Потребно је истаћи да је Б. Вонгар боравећи у Француској имао прилику да сретне Крунослава Драгановића. О томе говори у интервјуу „Пишчев пут је маратонски пут“:

„Једном сам отишао у неки центар где се делила храна и половна одећа. У реду су чекали Југословени. Један господин, отменог држања, који је надзирао давање помоћи, рекао ми је љубазно: ‘Ово је само за наше.’ Објашњено ми је да је Центар само за припаднике католичке вере и да православци треба да иду на другу адресу, која је била на другом делу града. Слуштала се ноћ и није било изгледа да ћу стићи тамо. Отмени господин се смиловао и дао ми један велики дански сир. Када сам се вратио у склониште наше избеглице окупише се око мене да једемо: ‘Откуда ти оволики сир?’ Рекох где сам га добио и видех како се мом саговорнику, наједном, парче сира, заглави у грлу: ‘Забога то је сир попа Драгановића.’ Нико од наших више тај сир није јео. Тада сам први пут сазнао да је Крунослав Драгановић био ‘архитекта’ чишћења Срба из Хрватске и да је у Паризу надзирао емиграцију његових верника.“ (в. Арсенијевић 2010: 208)

стизали у Јужну Америку. Од маја 1945. све до децембра 1948. године бавио се пребацивањем усташких и нацистичких злочинаца из Европе у Аргентину, Парагвај и Боливију. О томе пишу Марк Аронс и Џон Лофтус у књизи *Unholy trinity: The Vatican, The Nazis, and the Swiss Bankers* (*Безбожно тројство: Ватикан, нацисти и швајцарски банкар*). У Југославију се вратио 1967. године. Као и у случају Валдхајм, ни он није одговарао због почињених злочина, умро је на слободи, у Сарајеву, 1983. године. (в. Ђулибрк 2011: 63) Алојзије Степинац је здушно подржавао и учествовао у стварању „католичке државе“ како је често називао НДХ. У име Ватикана, благословио је усташког вођу Анту Павелића, на Ускрс 1941. године. Такође, под његовим руководством вршена су насилна покрштавања српског становништва. Године 1944., 21. марта, одликован је „Велередом“ највишим усташким одликовањем резервисаним за невојничка лица. (Ривели 1999: 185) „Надбискуп геноцида“, како га у својој истоименој књизи назива италијански историчар Марко А. Ривели, знао је за масовне ликвидације српског становништва, као и за стравичне злочине у логору Јасеновац.¹⁵⁸ Између осталог, подстицај за писање књиге Ривели је добио након нечувеног скандала када је Папа Јован Павле II приликом посете Хрватској 1998. године прогласио Степинца *блаженим*, што је предступањ проглашењу за свеца, називајући га „слугом Божијим (253)“ и „мучеником Вјере (Ibid.)“. У говору одржаном том приликом није било ни помена о вишегодишњој усташкој диктатури и балканском холокаусту. (254) Алан Будај, сарадник Центра „Симон Визентал“, сматра да Србија и Израел морају да се побуне против одлуке Ватикана да Степинца прогласи свецем:

„Не желим слушати о великим заслугама Степинца за ‘спасавање’ Јевреја, јер је истовремено доносио у службеној католичкој штампи Павелићеве расне одредбе по којима су Јевреји одвођени у логоре. Не желим слушати како се залагао за спас појединих Срба, јер је био у Одбору тројице за покрштавање и не желим слушати да је био мученик и светац јер је оставио властите католичке свештенике да их усташе измрцваре у Јасеновцу, само зато јер су били под сумњом да су противници режима. [...] Није се уопште покајао што су његове католичке ‘крштене душе’ палиле јеврејске и

Овај судбински сусрет је оставио дубок траг на Б. Вонгара, иако тада вероватно није ни сањао да ће годинама касније написати роман у којем ће „архитекта“ коначног решења, Драгановић, бити један од ликова.

¹⁵⁸ Вонгаров брат од стрица Живан Божић имао је седамнаест година када је страдао у логору Јасеновац. (в. Јеремић 2010: 8)

српске храмове, плачкале као дивље хорде, силовале и убијале као некада крсташке војске по Светој земљи. [...] За мене, као слободног човека, он никада неће бити светац, јер ме не обавезује папина одлука, нити ме мој разум напустио па да поверујем у ту преварантску алхемију чудесног преображаја злочинца у свеца“ (Будај 2014)

У истом духу, Марко Ривели у књизи *Надбискуп геноцида*, изјављује :

„Кравави крсташки рат многих хрватских католичких духовника наставиће се све до пада Независне Државе Хрватске. [...] Оно што ће се назвати ‘фрањевачким усташтвом’ само је један аспект одговорности хрватског католичког клера у етничковјерском геноциду који је натапао Хрватску крвљу између 1941. године и 1945. године. Вишеструка је одговорност, директна и индиректна, која је потхрањивана прећутним пристанком, изостанком помоћи, оправдавањем из интереса, саучесничким или бојажљивим ћутањем.“ (184)

Такође, у закључку књиге, инсистира се на подршци коју је Ватикан пружао усташама:

„Истина – потврђена ван сваке сумње лежи у томе да будући блажени, монсињор Степинац, није ни прстом мрднуо да би зауставио етничковјерски геноцид. Монсињор Степинац није искористио и трунчић своје несумњиве моћи да призове разуму Бискупство и свештенство који су били обузети екстремним национализмом и који су служили као оруђе тиранске хегемоније. [...] Исто тако је неоспорна и документована подршка Ватикана колаборацији католичког Бискупства Хрватске с усташком диктатуром. Хитра у извршавању своје земаљске моћи, посебно у смислу духовног вођства католичанства, Света столица је са своје стране дала политичку подршку и покриће Павелићевој диктатури, ослонац који није ослабио ни крајем Другог свјетског рата. Између бојажљивости и колаборације папа Пије XII подржао је холокауст Јевреја на европском континенту, глумећи глувоћу и сљепило. [...]

Уосталом, хиљадугодишња историја Католичке цркве пуна је крви и насиља: од прогона ‘јеретика’ до ‘лова на вјештице’. Света римска црква одобравала је ропство поражених, искорјењивање афричких народа из њихове земље; под изговором привођења јеванђељу помагала је уништење предколумбовске цивилизације Латинске Америке. Сам антисемитизам је, у ствари, изум Католичке цркве која га вјековима разрађује теоријски и практично.“ (258-259)

Да се у ставовима и поступцима католичке цркве вековима ништа не мења, сведочи и случај папе Фрање, изабраног 2013. године, којег представљају као весника новог доба у Ватикану. Џорџ Монбио (2013) наводи како нови папа понавља старе грешке, будући да се није изјаснио о досадашњим многобројним злочинима католичке цркве, између осталог о познатој пракси проглашења злочинаца за свеце. Наиме, иако је доказано да је Хуниперо Сера, фрањевачки свештеник из XVIII века, индијанске староседеоце у Калифорнији изабљивао и злостављао као бесплатну радну снагу у концентрационим логорима, такво зверско поступање са стаореседоцима Америке католичка црква годинама прећуткује и правда мисијом доношења прогреса назадним племенима. Монбио тврди како се пракса заташкавања и фалсификовања историје наставља, будући да је Хуниперо беатификован 1988. године (по истом принципу се католичка црква руководила и приликом бетаификације Степинца – Прим. аут.), његова статуа краси Капитол хил, његов лик је на поштанским маркама, школе и улице називају по њему, и без икакве задршке прославља се триста годишњица његовог рођења.

Слично као и у магичном реализму Габријела Гарсије Маркеса, у Вонгаровом роману *Раки*, не постоји јасна граница између ликова с једне и с друге стране времена, сви су подједнако стварни и сви подједнако фантастични, још увек не постоји расцеп, траума раздвајања на засебне светове. Они који важе за мртве несметано опште са живима кроз читав роман, духови некадашњих јунака обитавају у шумама, на друмовима у планинама.¹⁵⁹ Исто је и у аборицинском бушу, преци дају поуке и на различите начине ступају у контакт са својим потомцима; дрвеће, камење, птице, животиње, земља – све је живо и све осећа. Неговање култа предака је оно што је такође заједничко за обе културе. Читалац ненавикнут на овакво поимање губи се у тексту и често му је потребан напор да успостави везе међу ликовима. Вонгарова поетична и магична проза не познаје и не признаје кобни пад у време, коначност и смртност јој је страна као и Аборицинима будући да су у сталном додиру са „временом снова“ („Dreamtime“) – митским, вечним домом бића.

Познато је да догађаји из митске епохе често израњају управо у сновима. У фолклору аустралијских Аборицина „време снова“ означава и земљу на почетку

¹⁵⁹ Такве су у роману појаве претка Милинка, али и Наниних синова погинулих у Првом светском рату.

времена и саме „људе из давнина“ који су је насељавали и често након живота у људском облику преображени у различите природне објекте настављали путовања. Сличне представе о митском времену и прецима постоје код Папуанаца, Бушмана, америчких Индијанаца, Палеоазијата. Догађаји из митске епохе се приказују у ритуалима, преци настављају да живе у својим потомцима или у виду духова који се мешају у живот својих рођака. Главни јунаци у архаичним митовима и јесу ти „људи из давнине“ у виду прапредака – културних јунака. Код племена из Централне Аустралије, Палеоафриканаца и Американаца тотемски преци представљају прародитеље – како одређене врсте животиња, биљака или природних објеката, тако и родовску групу људи, који дате животиње сматрају својим рођацима. (в. Мелетински 2009: 32)

Сретену Божићу, који је у детињству имао прилике да слуша народне бајке, легенде, али и српску народну поезију, није представљало тешкоћу да се касније као Б. Вонгар саживи са аборицинским веровањима и „временом снова“. Такође, у стању је да се у роману врати у пределе детињства и првобитне невиности али тек након што је спознао сву горчину искуства. Снови су, у аборицинским и у српским народним веровањима, место сусрета са прецима који обично доносе предсказања и поуке за будућност. Нана има управо такве снове у којима је сени умрлих упозоравају на надлазеће опасности, у једном од њих предсказана су јој страдања у Другом светском рату. Гуслар и Нана имају функцију ликова-помагача попут ликова из традиционалних бајки. Отац је свестан да се слепи Гуслар није случајно обрео у граду и да се „људи попут њега појављују увек када су потребни (2011: 41)“. Када га је први пут видео у вароши седео је на ћуприји крај пијаце и певао древне епске песме уз пратњу гусала. Обећао је оцу да ће га упозорити ако чује да је негде могуће наћи семе конопље за којим трага. Нана, такође, поседује натприродне моћи, у стању је да управља временом и спречи непогоде.¹⁶⁰ Она поседује тајну гајења конопље, садила ју је и након Првог светског рата, а у њеној башти се увек могло наћи по неколико стабљика које је неговала и користила за лечење.

Овакви паралелизми наговештавају да две културе, ма колико се на први поглед чиниле удаљеним, негде, у неком замишљеном, могућем свету Б. Вонгара успевају да

¹⁶⁰ У предговору српског издања аутобиографије *Дингово легло*, аутор открива одакле му инспирација за њен лик. У његовом родном селу постојала је воденичарка и врачара Цана Матијевић за коју се говорило да другује са вилама које ноћу силазе са планине на коњима и купају се код њене воденице. Била је позната као вешта жена која је познавала разна биље а имала је и магијске моћи. Лечила је животиње и могла да управља временом. (Вонгар 2010: 7-8)

се сретну и у крајњој линији препознају попут сличних предмета какви су српска *карлица* и аборицинске *вира*.¹⁶¹ Када мајка копајући земљу у дворишту затвора у Аустралији откопа дрвену посуду, она ће у њој препознати српску карлицу, плитку дрвену посуду, насталу од половине расцепљеног дебла, која се држи под мишком када се иде на њиву и из ње се просипа семе. Међутим, та посуда је заправо аборицинска *вира*, дрвена посуда у којој се носе деца или храна.

Гара¹⁶², јунак у чијем се доживљају две културе преламају, представља спону између ова два света. Рекло би се да је он средишња фигура романа, међутим у овом Вонгаровом остварењу нема главног јунака у класичном смислу, пажња је подједнако посвећена и лику Мајке, али и биљци конопљи. Причу о јунаку не пратимо линеарно, већ током ишчитавања постепено склапамо мозаик и стварамо слику о његовом сложеном пореклу. Гара је преко оца пореклом везан за Србију, а преко мајке за аустралијски буш. Отац је након Првог светског рата отишао у Аустралију у потрази за златом и послом, где је и упознао његову мајку. Међутим, будући мелез, јунак је одвојен од мајке и одведен са осталом таквом децом. У неколико реченица у роману је наговештено да га је отац пронашао и довео са собом у Србију где је као своју другу мајку доживљавао сеоску мајку из Милинкова. Гара ће прећи дуг пут потраге за властитим коренима али и двоструку иницијацију, најпре у Србији где ће преживети страхоте Другог светског рата, а затим када се обре у Аустралији, у трагању за тамошњим прецима упознаће земљу разорену ископавањем уранијума и нуклеарним пробама, нарушене животне средине коју су починили европски колонизатори. Јунак пролази својеврсна кружна путовања кроз митску прошлост једне и друге земље, уз настојање да се укорени, да спозна себе и своје мешовито порекло које се стопило у складну целину.

У Милинкову, вође на том путу биће му, с једне стране, мушке фигуре: Отац, Гуслар, предак Милинко, а с друге женске: Мајка, Нана, вила Иконија и монахиња Јевдокија. У Аустралији ту улогу имаће слепи врач *куруђара*, племенски видар, *нангари* и племенска Мајка. Они који ће га на том путу ометати, јесу помагачи зла, силе мрака отелотворене у Курту Валдхајму, Степинцу и Драгановићу. Тек када заокружи

¹⁶¹Кратки филм који показује како се прави *вира* доступан је на: <http://www.youtube.com/watch?v=t5qeXLNV8D8>, приступљено 02. 07. 2013.

¹⁶² У речнику аборицинских речи, на крају романа *Валг*, постоји исти израз којим се означава врх копља, оштрица од камена. У поменутом роману један од ликова такође носи име Гара.

сопствени пут индивидуације и укореењања може прећи у други облик, у аустралијском затвору напустиће напаћено тело и преобратиће се у дингицу, тотемску животињу свог племена. Када је реч о потрази за идентитетом, пишући роман *Раки*, Сретен Божић је покушао да реконструише изгубљене слике сопственог детињства. Роман је прожет носталгијом за првобитним јединством. Делови који се одигравају на простору Балкана упућују на такво тумачење, они га враћају у просторе изгубљеног времена, стављајући нагласак на лик Мајке, као и убацивањем ликова вила и Гуслара, познатих из епске народне традиције, на којој је одгајан:

„Када сам много година касније, почетком деведесетих, сео да напишем *Раки* дозвоао сам то поглавље у сећање, да ми помогне да осликам портрете виле, гуслара, Нане и других ликова и да створим атмосферу места на граници времена. Тиме сам оживео моје детињство проведено на Кратком брегу, давши у овом роману том месту име Милинково.“ (Вонгар 2010: 129)

У интервјуу „Пишчев пут је маратонски пут“, Вонгар открива одакле му инспирација за назив Милинково:

„При писању тог романа необично ми је помогло сећање на оно што се догодило у Шумарицама за време рата. У Мелбурну сам познавао Милинка Филиповића, родом из Сабанте. Имао је четрнаест година када је са оцем, за време рата, отишао из села на пијацу у Крагујевац. Били су заробљени и одведени у Шумарице. Моменат пре стрељања Милинко је изведен у страну, да би касније могао да закопава оне који су побијени. Док је закопавао лешеве препознао је свога оца. Извукао је његово тело из масовне гробнице и ископао му посебну рупу да га сахрани. Стражар га је посматрао. Пре него што је Милинко почео да затрпава рупу, стражар му је дао марамицу да покрије очево лице. Касније је депортован у Немачку, одакле је по завршетку рата доспео у Аустралију. Милинко је имао јако изборано лице, изгледало је као да је на њему разапета паукова мрежа која му заклања очи. Изгледао је доста старији за своје године. Намеравао сам да његов случај унесем у причу романа *Раки*, али кад год сам покушао да пишем о томе осећао сам се мучно. На крају сам тај приказ изоставио, а месту у којем се роман догађа дао име Милинково. Милинко је такође и име мојег најстаријег брата.“ (Арсенијевић 2010а: 215)

Вонгар се романом *Раки* вратио култури из које је потекао, о томе сведочи у предговору српском издању аутобиографије *Дингово легло* када каже да се на

имагинарно путовање у завичај одлучио 1994. године, током писања поменутог романа. Страхујући да свет у коме је одрастао не оде у неки „безимени заборав (Вонгар 2010: 8)“, Божић се латио пера и решио да своја искуства са оба континента уобличи у једну књигу. Вонгар је успео, што смо у претходном тексту и показали, да маестрално повеже две наизглед удаљене културе и да као истински песник, који међу привидно разнородним стварима најпре уочава сличности и везе, а не разлике, суматраистички успостави мост између Србије и Аустралије. Оригиналан приступ теми је захтевао и иновативни књижевни облик, који подсећа на магични реализам маркесовског типа, међутим, како су то многи књижевни критичари и ствараоци попут Роберта Роса и Амири Бараке увидели, Вонгаров роман *Раки* не само да доноси крајње јединствену и самосвојну форму, већ се истиче и комплексним приказом судара односно сусрета култура.

4.2. Како се колонизује будућност: украдене генерације у Вонгаровом роману *Раки* и Ле Клезивоовој *Пустињи*

‘Чуј сине мој’, рече свештеник ударајући својим штапом, ‘та стаза је била ту пре него што си се ти родио и пре него што се твој отац родио. Читав живот овог села зависи од ње. Наши покојни рођаци одлазе њом и наши преци нас посећују њом. Али, што је најважније, то је стаза деце која долазе да би била рођена...’

Г. Оби је слушао са задовољним осмехом на лицу.

‘Читава сврха наше школе’, рече најзад, ‘јесте да искоренимо управо таква веровања. Мртвацима није потребна стаза. Читава идеја је управо фантастична. Наша дужност је да учимо вашу децу да се смеју таквим идејама.’

Чинуа Ачебе, Путања покојника

Поред стратегија које налажу фабриковање сопствене и историја освојених народа, западни патријархално-колонијални друштвени модел паралелно развија и методе за контролисање и колонизовање будућности. О ревизијама историје и строгом планирању будућности у тоталитарном свету, у којем се као на траци производе идентичне подобне јединке, писао је и Орвел у роману *1984*. Орвел, Вонгар и Ле Клезио, у својим приповестима долазе до истог закључка и увиђања трагедије друштва

у којем се мајка потискује из свесног живота, а опстаје само у сновима, док је рационални свет будних у потпуности свет строго контролисаних јединки у патријархалном, насилном свету Великог брата. Као што Винстон Смит на почетку 1984. сања мајку, тако и Вонгаров роман *Раки* почиње сном јунака, заробљеног у затвору за Аборицине, у којем му се мајка јавља да га упозори на предстојећу опасност. Такође, јунак Ле Клезиоовог романа *Записник*, Адам Поло, затворен у психијатријској болници сања о повратку у мајчину утробу у којој поново проналази истинску хармонију и непомућено спокојство за којим је мучно трагао на јави.

Настојећи да управља будућношћу покорених народа, култура доминације развија праксе које су пре свега управљење према деци и младима које жели да обликује према властитом васпитном моделу и идеолошкој матрици, или тако што их физички отима од мајки и одводи у посебне институције и интернате, о чему пишу Вонгар и Ле Клезио у својим делима, или стварањем и пласирањем моћне колонијално-империјалне идеологије запоседања ума, поред које физичко одвајање више није неопходно. Реч је о дисциплиновању младих генерација, развијањем и употребом педагогија које за циљ имају стварање потчињених, искорењених индивидуа, са којима се, након што прођу сурови процес одвајања од сопствене традиције, може манипулисати на различите начине. Тако се млади нараштаји претварају у носиоце будућности коју креирају освајачи и њихова колонијална идеологија.

Веза између српског и аборицинског народа, коју Вонгар истражује у оквиру романа *Раки*, јесте и такозвани пројекат коначног решења, над Србима су га у Другом светском рату спроводили немачки окупатори уз свесрдну помоћ хрватских усташа, док су над Аборицинима, пола света удаљеним, „коначно решење“ изводили бели колонизатори. Основну линију подударања између оба народа заправо ће својим деструктивним деловањем исцртати освајачи својом свирепом праксом отимања деце и њиховом индоктринацијом у властити идеолошки систем која као крајњи циљ има контролисање будућности. Аустралијске „украдене генерације“ Вонгара су подсетиле на „данак у крви“ на простору Србије за време Отоманске империје. Шездесете године двадесетог века у Аустралији обележио је процес асимилације познат као „украдене генерације“ („Stolen Generations“). Наиме, аборицинска деца, отимана су од родитеља, одвођена у специјално за то изграђене интернате, где су била изложена посебним поступцима, које су колонизатори примењивали како би их лишили наслеђеног

идентитета и прилагодили жељеној слици. Потребно је напоменути да је пракса отимања деце у Аустралији започета још у првим годинама двадесетог века, а наставља се и данас у двадесет првом веку. Многа од њих, пошто би прошла својеврсну „корисну“ тортуру, била су додељивана белим породицама, или послата у иностранство на усвајање. Често су завршавала као слуге, радна снага у домаћинствима белаца, примала накарадно образовање, отуђена од своје културе, породице и предака. Вонгар се нарочито бави посебном „трећом расом“ како је колонизатори називају, ликовима на потпуној маргини, који се с почетка не проналазе ни у једној заједници, јер су негде између белих и црних. Обично су им мајке Аборицинке, а очеви бели досељеници, тако да они лутају, не сасвим бели, а опет ни сасвим црни, између та два јасно одељена света.

Основна стратегија коју су колонизатори примењивали на отетој деци јесте и усађивање идеје о интелектуалној и физичкој инфериорности, која има за циљ да појединац временом и сам усвоји такво поимање, како би одбацио вредности сопствене културе и добровољно пристао на асимилацију. Вонгар примећује да су дугом применом поменутих поступака и сами Аборицини одустали од одбране својих права. Углавном је реч о младим људима који су већ прошли процес асимилације, прошли кроз западну матрицу мишљења, одвојени од властите културе ни сами нису више имали разумевања за њу, често су је и сами ниподаштавали пристајући уз оно уврежено схватање о томе да су преостала племена из буша заостала и примитивна, тако да су се чак и они слабо интересовали за оно што се дешавало у Арnhemској Земљи. (в. Вонгар 2010: 93) Оваква пракса колонизације ума је далеко ефикаснија од грубог, физичког запоседања, које углавном буди радикалан отпор. Перфидно запоседање ума причом о нижим и вишим врстама далеко је успешније и савршеније средство за контролисање потенцијално неподобних и неприлагођених. Вонгар о томе пише у роману *Каран*, где главни јунак Анавари, Аборицин одгајан у западном духу у школи за белце, наизглед потпуно уклопљен у културну матрицу досељеника, једнога дана чудном метаморфозом бива приморан да, као и већина Вонгарових јунака, крене кроз пустињу, у потрагу за својим коренима.¹⁶³

¹⁶³ За већину својих ликова Вонгар је имао прототипове у свом окружењу, на стварање лика Анаварија подстакла га је потресна прича Аборицина Јамија Лестера: „Његов говор је био први јавни извештај о нуклеарним пробама, испричан онако како их је видела једна од жртава, а и током следећих година биће

Како наглашава Љиљана Богоева-Седлар (2011: 78) не сме се заборавити да романи Вонгаровог *Нуклеарног циклуса* сведоче не само о геноциду изазваном експлатацијом уранијума и атомским пробама, већ и о борби Аборицина да сачувају корене и традицију. *Анагноризис*, у романима *Валг*, *Каран*, *Габо Бара*, *Раки*, јесте тренутак када се јунаци ослобађају заблуда о супериорности и добронамерности белог човека и окрећу сопственој традицији коју су, као ‘инфериорну’ учени да одбаце, иако им је хиљадама година омогућавала да без агресије и неправде живе у складу са природом и другим људима. Посебно је у роману *Каран* тај тренутак незаборавно приказан.

Колонизатори, у свом настојању на својеврсном забору и чишћењу свих наслеђених садржаја, нису, међутим, рачунали на могућност носталгије која се јавља код неких Вонгарових јунака и нагони их на потрагу за изгубљеним идентитетом. Пример такве исцелитељске моћи носталгије предочен је у Вонгаровој аутобиографији. У шестом поглављу говори о девојци по имену Керол, коју игром фантастичног случаја среће док у књижари трага за књигом о аборицинској уметности. Она му је понудила помоћ не слутећи у којој ће мери тај случајни сусрет бити значајан за њу. Након што је са њом прозборио неколико реченица, Вонгар наслућује да девојка у себи носи нешто аборицинско. Боја коже, гестови, све га то наводи да је у једном моменту упита о пореклу. Иако испрва одбија да отворено одговори, он наставља да је суптилно провоцира отварајући књигу са многобројним илустрацијама аборицинске уметности, не би ли изазвао какву реакцију. Најзад, решава да покуша са оним што најбоље уме, причањем приче. Приповеда о необичном случају следе мајке, коју је упознао у аустралијском бушу. Реч је о мајци чија су деца отета и највероватније одведена у неку врсту интерната, далеко од свог племена, своје заједнице, како би била асимилвана. Вонгар слуте да је и Керол највероватније прошла кроз такав један процес, и прича не би ли у њој пробудио какво потиснуто сећање. Мајка, чија су деца отета, иако слепа, при сусрету с Вонгаром осећа присуство странца, белог човека и у том моменту почиње непрестано, кроз плач, да понавља имена своје деце – Галвир и Бого. Вонгар каже да га је касније ова потресна слика опседала недељама и да се на крају преобразила у

један од веома малог броја сличних. Док сам га слушао обећао сам себи да ћу, када се вратим у Дингово Легло, написати књигу о младићу који израста у човека док му његова племенска земља заувек нестаје из вида.“ (Вонгар 2010: 148)

драмски текст, који у поднаслову открива имена ово двоје деце – *Јабланови (Галвир и Бого)*. Већ сам наслов указује на јабланове као симболе усправности, на младе људе који имају у себи могућност да се развију у морално здраве, одговорне људе, укорене, али и слободне. Међутим, будући да су их на силу одвојили од својих најближих, и од властите културе, а опкољени друштвом контроле коме су потребне покорне јединке, увиђамо како се идеја слободе постепено урушава. У једној од верзија драме, Вонгар је за мото узео стихове прве песме о линчовању црнаца у Америци, земљи такозване слободе и демократије, коју је испевала Били Холидеј 1939. године.¹⁶⁴ Реч је о песми *Чудно воће* у којој са јабланова, попут „необичног воћа“, висе тела убијених црнаца.¹⁶⁵

Ликови у драми *Јабланови* су младић и девојка а њима наспрам, као ликови у огледалу – Госпођа и господин Хантер, слике онога што би двоје младих могли постати уколико се не ослободе њиховог погубног утицаја – духовно умртвљене јединке технократског друштва постхуманог доба. Госпођа и господин Хантер имају функцију первертованих учитеља (налик су Јонесковој саркастичној карикатури учитеља из драме *Лекција*) који бесомучно дисциплинују своје ученике изводећи праксу колонизације ума. Сцена је експрестионистички сведена. Природа је сувишна или представља само декор, ликови какви су нам представљени не знају ни како јабланови изгледају, а сасвим сигурно да их никада нису ни видели. Сценографија подсећа на метални кавез, својеврстан урбани затвор. Ипак, драма се не завршава трагедијом. Двоје младих успевају да се одупру, прођу кроз зид који их у драми

¹⁶⁴ Извођење Били Холидеј доступно је на: <http://www.youtube.com/watch?v=h4ZyuULy9zs&feature=kp>, приступљено 31. 05. 2014.

¹⁶⁵ Песму је написао левичарски настројен професор енглеског језика из Бронкса, Ејбел Миропол, пореклом Јеврејин. Музичар Дејан Цукић превео је песму на српски језик у својој књизи *45 обртаја: Приче о песмама*, где је сврстава у 45 песама које су измениле историју популарне музике:

„Јужњачко дрвеће носи чудно воће,
крв на лишћу,
крв на корену.
Црна тела њишу се на јужном поветарцу.
Чудно воће виси с дрвећа јабланова.
Идилична сцена отменог Југа:
избечене очи и искривљена уста,
мирис магнолије, сладак и свеж.
Онда, неочекиван мирис меса које гори.
Ево воћа да га вране кљуцају,
да кишу скупи, да га ветар суши,
да на сунцу труне,
да га дрво испусти.
Ево чудног и горког плода., (Цукић 2007: 21)

раздваја и крену путем слободе. Наслов носи у себи симболику венчања, наговештено је њихово међусобно проналажење и уједињене, будући да у српским народним веровањима о биљкама јаблан има посебну улогу у љубавној симболици; на дан првог маја момак га поклања својој девојци, док се у народној поезији испод јаблана скрива постеља за младенце.¹⁶⁶ Вонгар је на овај начин у свом драмском остварењу поново укрстио две културе, аборицинску и српску.

Керол се заинтересовала за драму и пожелела да види текст. С обзиром на то да је реч о првом делу које је Вонгар написао на енглеском, понудила се да му помогне око исправљања грешака у писању. Овај чудесни сусрет је на тај начин уродио плодом. С једне стране, њено познавање језика помогло је потпуном уобличењу драме, а с друге, Вонгарова прича о слепој мајци и отетој деци нагнала је девојку да крене у потрагу за властитим идентитетом. О чему је реч? Испоставило се да је Вонгар био у праву. Керол је дете из интерната, мада се трудила да то потисне, аутор нам открива да је међу њеним папирима, тога дана када су радили на драми, испао лист са списком свих центара на простору Аустралије, где су отета деца била припремана за асимилацију, принудну иницијацију у свет белог човека. Последње о чему нас аутор извештава јесте то да Керол мења смер свог путовања, наиме, уместо да оде на пут по Европи, на аеродрому узима карту за Перт не би ли пронашла своју аборицинску мајку. Занимљиво је да Вонгар наглашава да Керол и даље није била спремна да отворено призна своје аборицинско порекло, претварала се да је бела, делом стога што су шездесетих година, у Аустралији, Аборицини били ускраћени држављанства и свих осталих грађанских права. Све ово говори о снажној репресивној моћи којом се служи култура доминације и њеном деловању које пасивизира и дубоко се настањује у појединцу који јој је изложен. Такав механизам приказан је и у следећем одломку из драме *Јабланови*:

„Девојка: Зашто не могу да изађем из своје собе?

Госпођа: Зато што град не жели да те види. Кад се појавиш на улици читав град се стиди. Настаје хаос. Умиру читаве породице. Долазе нове генерације, али без традиције. Као пилићи из инкубатора. Граду се то не свиђа. Мораш да одеш одавде. Мораш да се промениш. Да промениш своју кожу, своју крв.... [...] А твоја деца? Шта

¹⁶⁶ О симболици јабланова пише Веселин Чајкановић у књизи *Речник српских народних веровања о биљкама* (в. Чајкановић 2009: 48).

ће она бити? Биће црне лутке... црне, црне! Биће црне мрље на белој души овог града. Страшно!“ (Вонгар 2010: 175, 177)

Будући одвојен од својих, младић о себи мисли као о странцу:

„Икс: [...] То значи да сам копиле. Значи и више од тога. То је семе из којег растем као странац. Кад сам се родио, звали су ме странцем. Кад сам био у колевци – исто, почео сам да ходам – као странац, никада нећу успети да побегнем од тога. [...] То је оно што сам ја као странац. Роба за продају. Можемо да претпоставимо да сам кинеска ваза или нешто друго – слика, то је боље. Ја сам слика непознатог порекла. Ммммм, управо то – ретка, недавно откривена ствар. На аукцију долазе они који желе да купе, који желе да продају, који желе да посредују. Али не само они, има и оних који треба да реше ову енигму, да ме процене, да утврде моћ. На аукцију долазе и они који потцењују, који обарају вредност. И још многи. Стручњаци долазе да виде да ли је ствар фалсификована, да виде да ли је погодна за грађане, да ли испуњава етичке норме, да ли је здрава, психолошки... и наравно, они доводе свог саветника. И то није све: има много оних који шпијунирају, који се улизују они који преносе вести, гангстери... И на врху читаве ове гомиле је полицајац – симбол ауторитета и мира...“ (171, 172-173)



Интернат за мелезе, Дарвин, 1928¹⁶⁷

¹⁶⁷ Фотографија је доступна на: <http://segurquetomba.wordpress.com/2009/08/09/peticion-publica-de-perdon-del-primer-ministro-australiano-kevin-rudd-por-el-robo-de-ninos-aborigenes-stolen-generations-de-13-de-febrero-de-2008/>, приступљено 09. 11. 2013.

Мотив украдених генерација Вонгар опсесивно варира у својим делима, срећемо га тако и у поезији. Песма *Опосум* посвећена је девојчици која живи у легенди као једина преживела након упада казнене експедиције у логор Аборицина. Девојчица се претворила у опосума, „храни се нектаром верући се по дрвећу и ретко кад се да видети доле на земљи (Вонгар 2005: 19)“. Ово није редак случај да се јунак избавља кроз метаморфозу. Симболично избављење, бекство у слободу, карактеристично је и за крај романа *Раки*, који се завршава тако што јунак узима на себе облик пустињског пса, и то женке дингице, и на тај начин осваја један нови простор слободе. Овакво Вонгарово разрешење не чуди, с обзиром на то да Аборицини верују у реинкарнацију, душа се после смрти враћа на земљу у облику животиње или биљке. Аборицинско осећање света подразумева да је човек у блиском сродству и некој врсти истоветности, повезаности са животињама и биљкама, са природом у целини.



Аборицинске девојчице у интернату¹⁶⁸

¹⁶⁸ Фотографија је доступна на: <https://goodnewslutheran.wikispaces.com/5Rstolen2>, 06. 03. 2014.

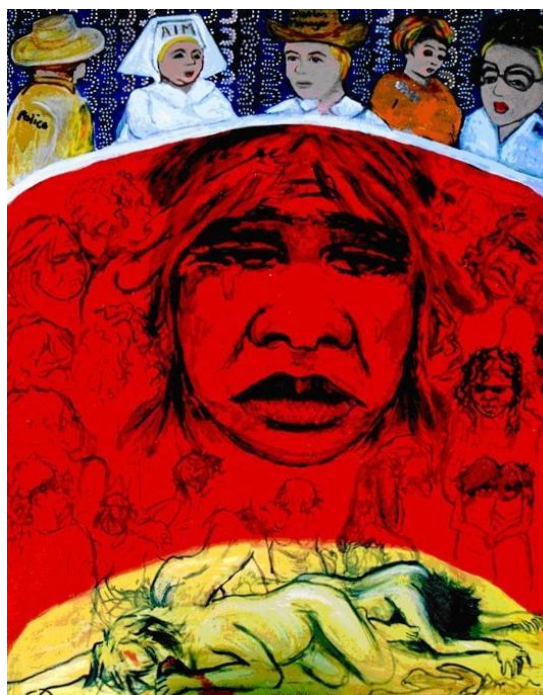


Украдене генерације под надзором свештеника и учитеља, Логор Калин, 1921.¹⁶⁹

Вонгар, у својој аутобиографији, говори о снажном подстицају који га је гонио да напише драму *Јабланови*. Једноставно није могао да се отме утиску који је на њега оставило сазнање о пракси „цивилизатора“, који су одвајали децу од родитеља и одводили их у посебно за то припремљене кампове налик логорима. Нарочито је потресна слика мајки које су ишле за караванима, остајале данима у кругу логора, иза жице, јер приступ унутра није био дозвољен, а њихово беспомоћно оплакивање данима се простирало кроз пустињу, што је и романескно уобличио у *Ракију*:

„Кад год се његов деда враћао из пустиње, за њим је ишао чопор који је завијао; стари је мислио да то можда и нису пси већ уцвелене мајке које, тврдио је, нису могле да схвате какво им добро чини што спасава децу из земље погођене сушом. Завијање би се настављало још дуго након што су деца доведена у Центар; најгласније је било ноћу када су мајке прилазиле готово до самог зида којим је Центар био опасан. [...] Стаза је пролазила поред неколико појила где путник треба да се заустави и логорује. На њој је било и трагова ногу племенских жена које пре више дана, јадикујући, бејаху пошле за белим отимачима који су напустили село одводећи из њега децу.“ (Вонгар 2011: 54, 83)

¹⁶⁹ Фотографија је доступна на: <http://www.territorystories.nt.gov.au/handle/10070/15844>, приступљено 09. 12. 2013.



Женска јадиковка, Куњи Меклнерни, 1999.¹⁷⁰

Вонгар извештава да је пракса асимилације почела негде око 1869. године и трајала читав један век, све до 1970. године, и то под маском хуманитарне мисије која је наводно имала за циљ спасавање аборицинске деце. Занимљиво је то да Вонгар у оваквом обичају, препознаје и повезује нешто што се дешавало много векова раније, на Балкану, у Србији, током отоманске инвазије. Реч је о пракси „данка у крви“, која се састојала у отимању дечака из освојених хришћанских земаља у Отоманском царству, како би од њих направили војску јањичара и војних администратора. „Освајачи, било на мом старом Балкану или у Аустралији, мало се међусобно разликују по својој окрутности, иако је она у Аустралији често била прикривена неком парламентарном уредбом.“ (Вонгар 2010: 99) Поређење украдених генерација са обичајем „данка у крви“ неминовно се морало наметнути Сретену Божићу, као неком ко је одгајан на усменој епској традицији и коме је један од омиљених роман српског нобеловца Иве Андрића *На Дрини ћуприја*, где је како аутор сматра „жетва’ српске деце најбоље

¹⁷⁰ У горњем делу слике приказани су полицајац, медицинска сестра, управитељ Мисије, мисионарка и социјална радница – сви су они одговорни за депортацију деце и њихове будуће несреће. Фотографија је доступна на: <https://www.humanrights.gov.au/publications/mother-us-taken-away-kids-commemorating-10th-anniversary-bringing-them-home-report>, 06. 05. 2014.

описана (Вонгар 2010: 101)“: У Андрићевој визији представљен је дан када је одведен касније чувени Мехмед Паша Соколовић:

„Јањичарски ага, са оружаном пратњом, враћао се за Цариград, пошто је по селима источне Босне покупио одређен број хришћанске деце за аџами-оглан.

Већ је шеста година прошла од последњег купљења овог данка у крви, зато је овог пута избор био лак и богат; без тешкоћа је нађен потребан број здраве, бистре и наочите мушке деце између десете и петнаесте године. [...] Изабрани дечаци отпремани су на малим босанским коњима, у дугој поворци даље. На коњу су била два плетена сепета, као за воће, са сваке стране по један, и у сваки сепет стављан је по један дечак и са њим мали завежљај и колут пите, последње што носи из очинске куће. Из тих сепета, који су се једномерно клатили и шкрипали, вирила су свежа и преплашена лица уграбљених дечака. Неки су мирно гледали преко коњских сапи, што је могуће даље у родни крај, неки су јели и плакали у исто време, а неки су спавали, са главом прислоњеном уз самар.“ (Андрић 2003: 33)

Вонгара је ова тема често опседала у сновима, и није чудо што је присутна у већини његових дела. Када је годинама касније писао *Раки* посебно се угледао на Андрићев упечатљив опис мајки које оплакују отету децу:

„На извесном одстојању од последњих коња у овом необичном каравану, ишли су, раштркани и задихани, многи родитељи или рођаци ове деце, која се одводе заувек да у туђем свету буду обрезана, потурчена и да, заборавивши своју веру, свој крај и своје порекло, проведу живот у јањичарским *одама* или у некој другој, вишој служби Царства. То су биле већином жене, понајвише мајке, бабе и сестре отетих дечака. Кад би се сувише приближиле, агине сухарије би их растеривали ударцима својих бичева, нагонећи на њих коње уз гласно алакање. Оне би се тада разбежале и посакривале у шуму поред пута. Али би се мало после опет сакупљале иза поворке и напрезале да сузним очима још једном угледају изнад сепетке главу детета које им одводе. Нарочито су упорне и незадрживе биле мајке. Оне су јуриле, газећи жустро и не гледајући где стају, раздрљених груди, рашчупане, заборављајући све око себе, запевале су и нарицале као за покојником, друге су распамећене јаукале, урлале као да им се у порођајним боловим цепа материца, обневиделе од плача налетале право на сухаријске бичеве и на сваки ударац бича одговарале безумним питањем: ‘Куд га водите? Куд ми га водите?’ Неке су покушавале да разговетно дозову свога дечака и да му дају још

нешто од себе, колико може да стане у две речи, неку последњу препоруку или опомену на пут.[...]

Али пут је дуг, земља тврда, тело слабо, а Османлије моћне и немилосрдне. Мало-помало те жене су заостајале и, заморене пешачењем, гоњене ударцима, једна пре друга после, напуштале безизгледан напор. Овде, на вишеградској скели, морале су да застану и најупорније, јер их на скелу нису примали а преко воде се није могло. Ту су могле мирно да седе на обали и плачу, јер их нико више није гонио. Ту су чекале као окамењене и неосетљиве за глад, жеђ и студен, све док не би на другој обали реке још једном угледале отегнуту поворку коња и коњаника како замиче ка Добруну, и у њој још једном наслутиле рођено дете које им гине из очију.“ (33, 34)

Око ликова уцвељених мајки Вонгар је сплео читаву легенду и повезао их са вилама – „митским представницама српског народа (Чајкановић 1994: 247)“. Гуслар¹⁷¹ приповеда о пореклу вила, о томе како су виле у ствари мајке умрле пре много векова од туге за сопственом отетом децом. Често је у својим песмама жалио за несретницама чија су тела лежала дуж караванских путева и чије срце беше препукло од туге за изгубљеном децом. Њихова тела падала су од умора, међутим душе су се уздизале високо, остајале у планинама и околним шумама. Такође, оне које би преживеле, а нису имале снаге да се врате кући, стајале би на обали где су последњи пут виделе децу све док се не претворе у у камен и тако заувек остану на том месту.

„У кланцу који се спушта од високих гребена тужбалице ојађених мајки су лебделе над врховима јела. Жене су се повремено појављивале на зачељу колоне, пружајући руке ка деци; [...] Мислио је да су се жене које су умирале дуж Јаничарског друма претварале у виле; оне су летеле над јеловом шумом, уздижући се све више, до највиших планинских врхова. Те виле обитавају далеко ван људског домашаја“ (Вонгар 2011: 150)¹⁷²

¹⁷¹ Док је радио у Ужицу Божић упознаје пустињака, некадашњег сплавара на Дрини, који је након изградње хидроцентрале остао без посла. Повукао се у самотну колибу у близини Бајине Баште. Знао је да гусла и то је раније често чинио док је сплаварио Дрином. Фасцинација овом личношћу била је тако јака да је, као и Цана Матијевић (Нана) стара воденичарка из Сретеновог детињства, нашла своје место у роману *Раки*. (в. Вонгар 2010: 127) Реч је о ликовима које краси аура архетипског, и који представљају наговештај митског времена. На основу укореењености у митском времену могуће је сагледати странпутице историјског времена, будући да митско време садржи архетип идеалног света.

¹⁷² У Аустралији је по среди слична метаморфоза, деца која не преживе дуг пут кроз пустињу ка логору у који их воде, претварају се у дингое, своје тотемске претке и тако беже у слободу.

Нана¹⁷³, такође, другује са вилама, из Гуслареве приче сазнајемо да су је виле нахраниле и спасиле док је као мала бегала са Косова пред Турцима. Она ће испричати причу о вили Иконији коју је јањичарски вођа везао конопцима а потом силовао. Управо ће Иконија током читавог романа осујећивати сваки покушај да се засеје конопља, посебно у ратно време, како се непријатељ не би докопао нових конопаца којима ће везивати своје жртве. Виле су долазиле у Милинково са врхова Лелек планине.¹⁷⁴ Често су се у време летњих ноћи окупљале око Нанине воденице и купале се док је пас Вучко чувао стражу.¹⁷⁵

Вонгар ће у роману повући још једну паралелу између мајки са Балкана и оних из Аустралије којима су отета деца. Српске мајке су својој деци често у одећу зашивале голубове направљене од печене глине да их уколико их Турци одведу подсећају одакле су и да им једнога дана помогну да се врате кући. Гуслар је и о том обичају имао песму. У турско време, како каже легенда, жене су за Ђурђевдан пекле хлебчиће у облику

¹⁷³ Нанина два сина погинула су у Првом светском рату, Периша и Милан, њихову смрт видела је у сну. Док се у то није уверила имала је обичај да као и ове мајке по читаву ноћ лута путем, завијена у мараму, не би ли угледала своју децу како се враћају из рата. Звук Миланове фруле се годинама након његове смрти могао чути сваке године о Ђурђевдану. Ту магичну песму могли су да чују само видовити као што су Нана и Гуслар, али и необични пас Вучко, који је тога дана увек завијао.

¹⁷⁴ Јунакова сестра Ангелина пронашла је камен за који Нана тврди да је комад стреле која припада вилама, што је знак да су је одабрале као своју будућу сапутницу. Јасно је да се веза са митским бићима не прекида, виле настављају да се јављају одабраним појединцима. На почетку романа наговештено је да је Ангелина највероватније страдала у нацистичком бомбардовању болнице.

¹⁷⁵ Према Чајкановићу (1994: в. 228-247) народне представе о вилама су јако сложене јер су виле преузеле на себе функцију различитих женских демона, шумских, пољских, водених... Именом виле обухватају се различите и врло широке надлежности, што је случај и са нимфама код старих Грка. Једно од веровања јесте да су виле настале из душа умрлих девојака, по правилу су изразито лепе, одевене у бело и дуге косе. Веселовски сматра да оне представљају душе умрлих предака. (в. Ајдачић 2001: 207-224) Могу бити и добре и зле, све зависи према коме и када. Обично не чине зло, осим ако их неко не увреди или им омета коло. Правимо разлику међу њима на основу порекла, природе и функције. Често се говори о две поделе на виле које су манистичког порекла и виле демоне природе. Хтонична природа вила огледа се у веровању да бораве у близини кућа, улазе у њих кроз оцак, задржавају се крај огњишта, бораве на местима на којима се верује да бораве душе: раскрснице, буњишта, воденице, јављају се ноћу у глуво доба. У скопској котлини виле се називају „мајкама“. (Чајкановић 1994: в. 228-247) Можда је Вонгар управо овај податак имао на уму када је обликовао лик виле Иконије и осталих у роману. Виле демони природе разликују се према месту боравка. Њихова главна станишта јесу шуме, воде и планине. Крећу се по ливадама, а испод дрвећа им је трпеза. Постоји и посебна веровања да виле живе у облацима и у дрвећу. По правилу се јављају у множини и анонимно, међутим у народној епској поезији оне су индивидуализиране и имају своја имена – Равијојла, Андесила, Јерисавља... (као Иконија у *Ракију*). Лук и стреле су њихови магични предмети, а од женских послова необично воле ткање. Такође, имају способност метаморфозе, тако се Иконија претметнула у старицу са котарицом јагода које даје Гари да утоли жеђ од дугог и опасног путовања. Оно по чему су још познате јесте и магичка способност, Вонгар је ову њихову особину посебно истакао у свом роману, као и веровање да су виле добре видарице, које се нарочито брину о деци. Свака вила има по једног човека кога је још на рођењу усвојила, чија је заштитница и кога је својом душом задахнула и нахранила својим млеком. (в. Петровић 2005: 289-291) Виле представљају продужетак женске енергије која се одвија у митском простору, што је та енергија више оспоравана у друштву, то се њена моћ снажније манифестује у митској димензији, у колективном сећању, као својеврсни бунт обесправљеног народа.

голубова, за свако одведено дете по један. Затим би их остављале да преноћи у рачви дрвета и ако би сутрадан у близини била виђена грлица то би био знак да ће се дете једном ослободити и вратити кући из ропства. Аборицинке су након што би неко дете било отето из породице правиле фигурице у облику дингоа, њиховог тотемског претка. (Вонгар 2011: 62)

Аутор, у *Ракију*, не пише само о тортури над децом коју су вршиле Османлије, већ приповеда и о усташким злочинима у Другом светском рату које је подржавала и подстицала католичка црква. Ликови Степинца и Драгановића, који се преламају у фигури Свештеника, приказани су како злостављају децу, под будним оком надзорника, команданта Валдхајма. Последње поглавље првог дела романа *Раки* сведочи о тортурама усташких свештеника над Србима. Представљена је језива сцена у којој главни јунак са обале гледа како реком плове надувени лешеве и сплавови препуни људи и деце везаних конопцима. Свештеник, са црним шеширом и крстом око врата, људима вади очи и баца их у кофу.¹⁷⁶ Вила Иконија која са Гусларом и јунаком сведочи призору, не може да разазна да ли свештеник према небу диже нож или крст. Гуслар јој луцидно одговара да „хришћани свих уверења воле да говоре о љубави, чак и када се зверски боре једни против других (175)“. У једном тренутку, на дереглији која плови

¹⁷⁶ Није реч о измишљеној сцени, већ о алузији на део из аутобиографског романа *Канум* (1944) Курција Малепартеа, у којем италијански писац сведочи о истинитом догађају када је приликом посете усташком вођи Павелићу на његовом столу видео корпу са двадесет килограма људских очију, поклон његових оданих усташа. (в. Малепарте 2005: 278) О усташким злочинима у Другом светском рату, на основу великог броја изнетих чињеница, из многобројних студија аутора који су о томе раније писали, сведочи и текст америчке списатељице Џулије Горин „Масовна гробница историје: криза идентитета Ватикана у Другом светском рату“, у којем ауторка наводи:

„Њемачка је направила необичан потез и Хрватској повјерила управљање својим концентрационим логорима без надзора. Срамотно је то што је свештенство халапљиво похрило у крвопролиће и служило као стражари, командири и целати у 40 логора, од којих је најозлоглашенији Јасеновац, трећи по величини логор Холокауста, али о којем се најмање говори. Тамо су убијали Србе, Јевреје, Роме и Хрвате антифашисте. 29. августа 1942. године, фратар из манастира у Широком Бријегу, Петар Брзица, освојио је прво мјесто у најбржем убијању Срба, хвалећи се са 1350 закланих у једној ноћи.

Историчар Карл Савић цитира извјештај Асошијетид преса у којем се говори да је ‘свештеник са Петрићевца предводио хрватске фашисте наоружане сјекирама и ножевима у оближње село. У нападу 1942. године поклали су 2300 Срба.’ Свједочење једног преживјелог тог масакра 7. фебруара у селу Дракулић каже: ‘Прије него што су поклали одрасле, нерођена дјеца су дивљачки извађена из утроба мајки и заклана. Преосталој дјечи у селу, сви су били млађи од 12 година, усташе су брутално одсјекли руке, ноге, носеве, уши и гениталије. Младе дјевојке су силоване и убијене, док су њихове породице биле присиљене да гледају злостављање и покољ. Најгротескнија тортура била је кад су одсијецали главе дјечи и бацали их у крила њихових мајки, које су и саме онда побијене.’

Архивске фотографије садизма од којих би и режисери хорор филмова зацрвѐтели преживјеле су и до данас: Усташе показују главу православног свештеника; сељанка без очију; гурање Срба и Јевреја са литице; Србин са тестером на врату; и насмјешени усташа који држи срце које још куца познатог индустријалца Милоша Теслића, који је прије тога кастриран, распорен, а уши и усне му одсјечене. (Горин 2012)

реком, јунак препознаје своју браћу и сестру Ангелину коју свештеник напаствује говорећи јој како ће је одвести у град у сиротиште где девојке попут ње преобраћају у „добре католичке душе (176)“.

Немачки писац Винфрид Георг Зебалд један је од ретких Европљана који подсећа и сведочи о стравичним усташким злочинима у Јасеновцу, као и у логорима у Приједору, Старој Градишци и Бања Луци. Хрватски полицајци су потпомогнути Вермахтом и католичком црквом вршили нечувена мучења и мало је рећи свирепа убиства. У роману-путопису *Сатурнови прстенови*, између осталог пише о украденим генерацијама из тог периода:

„Од преостале деце, њих двадесет и три хиљаде, хрватски полицајци су сместа поубијали половину, а остале су, до отпремања за Хрватску, отерали у разне сабирне логоре, док међу њима, опет, није било мало оних који су још у сточним вагонима помрли од тифуса, исцрпљености и страха и пре него што ће стићи у главни град Хрватске. Међу онима који су још остали у животу, многи су од глади ижвакали картонске таблице са личним подацима, које су носили око врата, и у највећем очајању на тај начин затрли своје име. Касније су у хрватским породицама били католички одгојени, послати на исповест и прво свето причешће. Као и сви остали и они су у школи учили комунистичку таблицу множења, затим би се латили неког занимања, постајали радници на железници, продавачице, бравари, књиговође. Но, нико не зна какве све сенке помаљају из њихових сећања, попут духова, све до дана данашњег.“
(Зебалд 2006: 91, 92)

Деца која су избегла мучења и убијање у логорима, одвођена су у Немачку. Једна од преживелих логорашица некадашња партизанка са Козаре, Јованка Алексић–Бобић, видевши на телевизији Наду Шакић, чуварку логора Стара Градишка, сетила се нечувених ужаса о чему говори у интервјуу „Крвник са осмехом на лицу“:

„У ‘Старој Градишки’ било је пуно мајки са малом децом. Деца су отимана а Нада Лубурић Шакић их је облачила у усташке униформе и приморавала их да у строју певају: ‘Ми смо деца малена, све усташе праве, за Хрватску даћемо наше младе главе.’ Била су то српска деца која су слата за Немачку. И данас се сећам те сцене када мајке вриште, ударају се у груди и трче за возом који полако одмиче. [Подвукла аут.] Најупорније мајке, добро се сећам, Нада Шакић је заустављала камом и бајонетом.

Спремна сам да о свему томе сведочим, али за то, очигледно, више нико не мари“
(Арсип 2009)



Група од 3336 српских дечака обучени у усташке униформе и подвргнути „предгајању“ у католицизам, логор Јастребарско¹⁷⁷



Деца са усташама у логору Јастребарско¹⁷⁸

¹⁷⁷ Фотографија је преузета из књиге М. А. Ривелија *Надбискуп Геноцида* (1999: 206)



Милица Тепић, српска мајка, са кћерком Драгицом и сином Бранком у бекству пред усташама, 1944., Козачка Дубица, фотографија: Жорж Скригин, Музеј холокауста у Аушвицу¹⁷⁹

Нацистичка Немачка је позната по пракси отимања деце из окупираних територија. О томе говори документарни филм *Последњи нацисти: деца супериорне расе* (*The Last Nazis: Children of the master race*, 2009) који се бави тајним расистичким пројектом „Лебенсборн“ који су спроводили нацистички научници по замисли Алфреда Розенберга и Хајнриха Химлера. Идеја је била да се у вештачким условима узгаја супериорна раса чистих аријеваца, светле косе и плавих очију, која ће водити Трећи рајх. Из окупиране Пољске 1939. године одвели су на хиљаде деце да би их у специјалним за то осмишљеним болницама подвргли „германизацији“. Када би их прилагодили жељеној слици усвајале би их породице есесоваца. Филм прати судбину и

¹⁷⁸ Фотографија је доступна на: <http://www.srbijadanas.net/jastrebarsko-jedini-koncentracioni-logor-u-ndh-koji-je-formiran-iskljucivo-za-decu/>, приступљено 15. 04. 2014.

¹⁷⁹ Животна прича о „вечитом избеглици“, Бранку Тепићу, дечаку са фотографије, доступна је на: <http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/Vechiti-izbeglica-sa-chuvene-fotografije.lt.html>, приступљено 02. 05. 2014.

Мајор Милан Тепић, којем је Вонгар, посветио причу *Динго кучка 777*, из истог је села Комленац као и Милица Тепић са фотографије.

Фотографија је доступна на: <http://www.pinterest.com/pin/177962622750009602/>, приступљено 02. 05. 2014.

приче неколицине отетих, шездесет пет година након Другог светског рата. (Коен и Фридман 2009)¹⁸⁰

У Ракију су једнако потресне слике аборицинских мајки како обилазе логор оплакујући своју децу, као и с друге стране колона српских мајки које су пратиле турске караване. Вонгар сматра да се освајачи, било да се ради о Отоманској империји, или о европским досељеницима у Аустралији, врло мало разликују по својој тиранији. Разлика је само у томе што се у Аустралији овакво поступање, често, крило иза маске о добротворству, које има за циљ да помогне тој деци да се „цивилизују“. (Вонгар 2010: 99) У том духу стоји и изјава Едварда Саида који каже да у колонијалном окружењу „реторика моћи врло лако производи илузију добротворства (Саид 2002: 19)“.

Док су 1953. године политичари учестало понављали речи као што су слобода и демократија аустралијска влада доноси познату социјалну уредбу, која је давала неограничене моћи и одређивала заштитника задуженог за аборицинску популацију (Chief Protector of Aborigines), а та заштита је заправо подразумевала, да иронија буде већа, одвођење деце, изолацију по камповима, константни надзор и контролу, и коначно истребљење, а не бригу за аборицинске староседеоце. Потребно је напоменути да су црквени мисионари такође имали удела у обликовању новог културног идентитета код ове деце.

¹⁸⁰ Немци нису отимали само Пољаке, стотине хиљада Словена – светлооких и светлокосих Руса, Чеха и Срба – нацисти су одводили у логоре за „производњу Аријеваца“. Овим стравичним експериментом руководио је есесовац Химлер, који је основао својеврсну фабрику „више расе“, „Лебенсборн“ домове, обично смештене у планинским одмаралиштима где су се одабрани нацисти дословно парили са плавокосим девојкама у циљу стварања „квалитетног“ потомства. Мајке би затим рађале децу коју су им одмах одузимали како би их одгајали под строгим надзором. Након губитака на фронту, број официра подобних за креирање аријевске расе је нагло опао, стога је уследила нова фаза у Химлеровом пакленом плану – отимање словенске деце са окупираних територија. Стотине хиљада деце упућиване су у концентрационе центре, попут оног у Лођу у Пољској, где су тимови нацистичких лекара утврђивали расну подобност према боји косе, очију, облику лобање, телесној грађи и здрављу. Децу која нису прошла ригорозне тестове убијали су у гасним коморама, док су подобне слали на превапитавање испирањем мозга и тешким батинама, а затим су их усвајале есесовске породице. На суђењу нацистима у Нирнбергу, руководиоца програма „Лебенсборн“, Макс Золман, пројекат је представио као „добротворну организацију“ која је децу „спасавала од ужаса рата“. Доступно на:

<http://www.novosti.rs/vesti/naslovna/reportaze/aktuelno.293.html:453029-Stotine-hiljada-Nemaca-su-ustvari-Sloveni>, приступљено 02. 06. 2014.

О Лебенсборн домовима говори и филм *Еуропа Еуропа* (*Europa Europa*, 1990) режисерке Агњешке Холанд.



Сиротиште Свети Џозеф, Нова Норсија, Западна Аустралија¹⁸¹



Усташки надзорници и часне сестре које надгледају преваспитавање деце, логор за децу Јастребарско¹⁸²

¹⁸¹ Фотографија је доступна на: <http://nationalunitygovernment.org/media-gallery/detail/513/1028>, приступљено 08. 02. 2014.

¹⁸² Фотографија је доступна на: <http://www.srbijadanas.net/jastrebarsko-jedini-koncentracioni-logor-u-ndh-koji-je-formiran-iskljucivo-za-decu/>, приступљено 15. 04. 2014.

Тематиком украдених генерација бави се и аустралијски филм Филипа Нојса, *Ограда за зечеве*¹⁸³ (*Rabbit-Proof Fence*, 2002), који је снимљен према књизи Дорис Пилкингтон Гаримаре, засноване на истинитој причи, сведочанству ауторкине мајке, Моли Крејг. Радња филма започиње 1930. године у западном делу Аустралије, у аборицинском насељу Цигалонг. Тадашњи надзорник, задужен за Аборицине у западној Аустралији, А. О. Невил насилно одваја и одводи три девојчице, за које претпоставља да у себи имају беле крви, тј. да су полуаборицинке, у камп за „ресочијализацију“. Моли и Дејзи, успевају да побегну и да се након деветонедељног пешачења, кроз сурове аустралијске пределе, врате својим породицама. При том су током читавог пута успешно заваравале трагове, избегавајући потеру која је организована за њима. Када након дугог путовања кући девојчице буду надомак циља, оно што им даје последњу снагу и што их одржава у животу, јесте ритуална песма Аборицинки из Цигалонга, којом их дозивају и управљају како би коначно пронашле дом. Епилог филма приказује остареле Дејзи и Моли која сведочи о томе како се прогон Аборицина није зауставио са њеном генерацијом. (Нојс 2002) Филм открива запањујућу чињеницу о паничном покушају беле Аустралије да избрише рађање и даље ширење „треће расе“. Специјално за то одређени центри прикупљали су децу, углавном полуаборцинског порекла, не би ли их на тај начин држали под контролом. Ставовe расистичке идеологије, у филму, заступа надзорник Невил, умногоме сличан надзорнику из Вонгаровог романа *Раки*.

Оваква пракса културе доминације произлази из става да постоје ниже и више расе, а који сеже далеко у прошлост и захвата све области културе и цивилизације. Ова идеја је у западном свету одувек наилазила на присталице. О таквом расположењу које ствара култура доминације говори и документарни филм *Приче из џунгле: Маргарет Мид и Самоанци* (*Tales From the Jungle: Margaret Mead And The Samoans*), у којем је наглашено да почетком XX века, у Америци, истовремено с приливом милиона имиграната као јефтине радне снаге у потрази за америчким сном, долази и до незаустављивог ширења расизма.¹⁸⁴ Наиме, двадесетих година у америчком друштву се

¹⁸³ Ограда за зечеве у Аустралији грађена је од 1901. до 1907. године, а подигнута је како би спречила миграције зечева али и отету аборицинску децу да се врате својима.

¹⁸⁴ О овом феномену говоре проф. Ненси Шепер Хјуз, са Универзитета у Берклију, Калифорнија и проф. Робин Фокс, са Ратгерс Универзитета.

јавља снажна расистичка струја која заговара став да културне разлике међу људима потичу из неједнаких генетских чинилаца, то се затим одразило и на политику која сурово ограничава одређене групе људи обележавајући их као генетски, биолошки, друштвено, интелектуално и морално инфериорне. Први знак генетске инфериорности представљала је боја коже. Расизам је имао своје упориште у свету науке, посебно у пољу антропологије.¹⁸⁵ Већина антрополога, проучавалаца других друштава, повезивала је тамну боју коже са дивљаштвом. Наглашава се да је у антропологији одувек постојало расистичко крило, које је започето у тзв. еугеничком покрету.¹⁸⁶ (Оксли 2007)

Вонгар се проблемом расизма бави и у поменутој драми *Јабланови*, међутим, текст је остао незапажен, позоришта у Аустралији нису била заинтересована. У култури доминације, оваква тема наилази на зид ћутања. Свуда се виде последице деловања такве културе тираније и њена погубна дејства, али нико не прича о томе. Аутор упућује на чињеницу да чак и урбани аборицини, како их он назива, они који су прошли процес асимилације, избегавају да говоре о овој теми. Копију драме послао је и Семјуелу Бекету, кога је имао прилику да упозна током свог ранијег боравка у Француској и који му је обећао да ће текст предати једном лондонском издавачу. Међутим, десило се да је издавач погрешно разумео читав смисао драме. Наиме, Аустралија је у то време Европљанима деловала као обећана земља па је у том духу и одвођење и злостављање аборицинске деце виђено као избављење, извођење из „примитивног“ пакла, у којем су наводно до тада живели, у рајске благодети цивилизације. Иако је наишао на многа одбијања, Вонгар није одустајао, ову тему о судбини аборицинске деце поново је обликовао у својим романима *Валг*, *Каран* и *Раки*. Питањем украдених генерација аустралијска влада почиње да се бави тек пошто је читав процес завршен и када је штета постала непоправљива. Роналд Вилсон, који је тада био на челу Комисије за људска права, 1992. године подноси извештај, на око пет стотина страница, у којем је суштина ове праксе делом разоткривена, међутим, он је

¹⁸⁵ Филм *Човек човеку* (*Man to Man*) бави се управо оваквим застрањивањем антрополога крајем XIX века који лове Пигмеје како би их заробили и у кавезима пренели у Европу на даље проучавање да би доказали наводну везу и сличност између црнаца и мајмуна. (Ворниер 2005)

¹⁸⁶ Еугеника (у буквалном преводу са грчког означава добре гене), програм за тзв. побољшање људске врсте и то такав који би имао за циљ да спречи „инфериорне људе“ да се размножавају. Према идеји еугенике, наводни прогрес људске врсте угрожен је ширењем гена сиромашних, слабих и болесних. Еугенички покрет се јавља у XIX веку, развија се под утицајем Френсиса Галтона (рођак Чарлса Дарвина) у Великој Британији и Чарлса Девенпорта у САД. Ова два научника подржавала су поделу на тзв. генетички „пожељне“ и „непожељне“ људе.

убрзо склоњен са те позиције, а аустралијска влада се од оптужби бранила изговором да су деца која су била подвргнута овом процесу заправо извукла вишеструке користи. О томе да се радило о својеврсном културном геноциду, није било ни речи. То се једноставно означавало као „ресоцијализација“, програм који има за задатак да побољша интегрисање заосталих заједница у модерно друштво, све под паролом прогреса и убрзаног развоја. Вонгар (2010: 135) наглашава да је кроз читав XIX и XX век аборицинска култура обележавана као примитивна, заостала и варварска. То је последица произашла из британске колонијалне праксе, која је Аборицине одређивала као субхумане, иако је познато да тај народ негује једну од најстаријих култура.

Последице колонизације постају све видљивије, откривају се сва њена лица. Наиме, шеснаестог новембра 2009. године, у медијима је објављена вест о јавном извињењу аустралијског премијера, Кевина Рада, „деци имигрантима“. „Украдене генерације“, јављају се и на страни колонизатора, Велике Британије, која је сопствено становништво из нижих социјалних класа приморавала да насељава запоседнуте просторе колонија, углавном Аустралије, Канаде, Новог Зеланда, Јужноафричке Републике и тако их претварала у колонизаторе, желећи да им наводну расну супериорност понуди као компензацију за бедан социјални статус. Британски програм „деца имигранти“, у оквиру којег су деца узимана из сиротишта или отимана од родитеља, припадника сиромашне радничке класе, трајао је од 1930. до 1970. године. Више од 150 000 деце, присилних имиграната, одузето је у оквиру овог пројекта и послато у Аустралију где данас живи око седам хиљада тзв. сирочади Краљевства. Овакво злочиначко отимање и расељавање деце, праћено је лицемерним обећањима да ће живети боље, а углавном су одрастали попут аборицинске деце у институцијама које су биле по надзором државе или цркве. Деца су злостављана и присиљавана на тежак физички рад, многим су лажно говорили да су сирочад, иако су имали родитеље од којих су отети.¹⁸⁷ Б. Вонгар је у својим делима у потпуности прозрео механизме британске дискриминације која се пре свега темељи на класној основи. У драми *Камен у мом џепу*, из 1970. године, аутор говори о идентичном тлачитељским праксама

¹⁸⁷ Амерички писац, Курт Вонегат, у роману *Кланица-нет или дечји крсташки рат*, подсећа на слично депортовање сиромашне и напуштене деце још у средњем веку, на такозвани дечји крсташки поход из 1213. године у којем је на хиљаде деце кренуло из Европе ка Јерусалиму. Већина је умрла од исцрпљености и глади, а остали су продати у робље. Овај поход подстакла су двојица калуђера са идејом да у Француској и Немачкој сакупе армије деце а затим их продају као робље у северној Африци. Сиротиња из великих градова укрцана је на бродове у Марсеју, половина се удавила приликом бродолома, а остали су завршили као робови. (Вонегат 1973: 18)

усмереним, како према расно „инфериорним“ Аборицинима, тако и према класно „инфериорним“ белцима. О истој „тиранији дехуманизоване буржоазије (Сезер 2001: 78)“ пише и Еме Сезер, који сматра да Европа, морални облак таме над собом, може одагнати једино ако пође за истинском револуционарном снагом пролетаријата. (Ibid.) Прича о „сирочади краљевства“ инспирисала је и британског режисера Цима Лоуча, који се у филму *Наранџе и сунце* (*Oranges and sunshine*, 2010), бави истинитом причом социјалне раднице Маргарет Хамфрис¹⁸⁸ која открива овај друштвени скандал као један од најзначајнијих у новије време. Већина деце била је изложена застрашујућем злостављању, а уместо поморанџи и сунца („меда и млека“ рекло би се код нас) које су им обећали, чекао их је смештај у институцијама и ропски рад. У једном интервјуу Лоуч (Бакмастер 2011) говори о припремама за филм и наводи како је имао прилику да разговара са великим бројем некадашње деце имиграната и да је свако понаособ имао невероватну животну причу. Међутим, у филму је нагласак стављен на Маргарет и њену борбу са институцијама у циљу разоткривања истине и поновног спајања раздвојених породица.



„Сирочад краљевства“ у Молонгу¹⁸⁹

¹⁸⁸ Филм је инспирисан њеном књигом *Празне колевке* (*Empty Cradles*, 1994).

¹⁸⁹ Фотографија је доступна на: <http://www.liverpoolmuseums.org.uk/maritime/visit/floor-plan/emigration/childmigration/index.aspx>, приступљено 12. 03. 2014.



„Сирочад краљевства“ обрађује аустралијске плантаже, 1953.¹⁹⁰

Попут Вонгара, Ле Клезио се такође дотакао теме украдених генерација у својим романима *Пустуња*, *Уранија*, али и у студији *Мексички сан*. На првим страницама *Пустуње* читамо о узмицању Туарега пред хришћанским колонијалним војницима. Не само да су запосели земљу и изворе воде, а народ на сваком кораку убијали, већ су преживелу децу одводили у интернате. Реч је о потпуно идентичној пракси колонизације, најпре тела, а затим и ума, о којој Вонгар пише у Аустралији која за циљ има истребљење и понижавање припадника друге културе.

„Говорили су о војницима хришћана који су улазили у оазе Југа, и који су доносили рат номадима; говорили су о утврђеним градовима које су хришћани градили у пустињи, и који су затварали приступ бунарима до обала мора. Говорили су о изгубљеним биткама, мртвим људима, толико бројним да се нису сећали ни њихових имена, о мноштву жена и деце који су бежали ка северу кроз пустињу, костурима мртвих животиња које су сретали свуда на путу. [...] Затим о коњаницима који су опкољавали логоре и који су на месту убијали све оне који су им се опирали, а који су затим одводили децу да би их сместили у школе хришћана, у тврђаве на обалама мора.“ (Ле Клезио 2012: 34)

У студији *Мексички сан или прекинута мисао амероиндијанске цивилизације*, Ле Клезио наглашава како су Астеци, пре доласка конкисте, велику пажњу поклањали

¹⁹⁰ Фотографија је доступна на:

http://www.nytimes.com/2009/11/23/world/23children.html?pagewanted=all&_r=0, приступљено 09. 08. 2013.

васпитању младих. Један од главних задатака свештенства био је да уведу нове нараштаје у тајне религије, науке и језика, да у њима пробуде дух традиције и предака и на тај начин припреме их за живот у заједници. Учили су их тумачењу снова, распореду звезда, и рачунању времена. Након освајања дошло је до затварања и забране подучавања на науатл језику у традиционалним академијама – калмекацима, што је довело до потпуне дезоријентације младих, акултурације, губитка упоришта у властитој култури и суровог искорењивања. Све то је резултирало новим моделима понашања, опијањем, напуштањем традиције и обичаја, губитком врлина какве су трезвеност и скромност. Јасно је да већ тада, након пораза староседелаца, долази до кризе идентитета и отуђености, и да су векови касније ову удаљеност од колектива само још више продубили. Ле Клезио напомиње да је реч о катастрофи чији је учинак осетан и данас након четири стотине година. Не само да су освајачи проузроковали четири столећа сиромаштва и социјалне неравнотеже на некада берићетној астечкој земљи, већ су створили и једну врсту „дефетистичког комплекса“, заправо комплекса ниже вредности код младих нараштаја. (в. Ле Клезио 1993: 40-45)

У роману *Уранија*, Ле Клезио представља украдене и изгубљене генерације пет векова касније, на простору савременог Мексика. У неоколонијалним условима живота, сиромашни Мексиканци по читаве дане ропски раде на плантажама великих корпорација. Њихова деца приморана су да раде од јутра до мрака, чак и недељом. Туђа деца, деца Трећег света, којима је одузето право на детињство, копају по земљи док им пестициди изједају прсте, да би на Западу људи свакога момента, без обзира на годишње доба, могли да уживају у јагодама. Ле Клезио, у *Уранији*, пише о новим „јањичарима који сваког јутра пролазе камионом и отимају товарице да их баце у јагодњаке (Ле Клезио 2009г 167)“. Такав начин живота, сматра аутор, одузима достојанство старијима и прети да затрује нове генерације, деца која раде у фабрикама и на плантажама постајала су зла и агресивна, нису више знала да се смеју, нити да говоре. (в. 95)

Аурора Моралес¹⁹¹, списатељица и историчарка порториканско-јеврејског порекла, која у својим делима, слично Едуарду Галеану, успева да обнови сећање на

¹⁹¹ Аурора Левинс Моралес као активисткиња говори у име потлачених и маргинализованих друштвених група. Њено писање инспирисано је причама о отпору, феминизмом, употребом историје, културалним активизмом, као и начинима разоткривања и ослобађања од расизма, антисемитизма, сексизма, класних и других репресивних политика. Сматра да је оно чиме се заправо бави *хомеопатски активизам* који је у стању да освести човека за другачији поглед на свет, да му помогне тако што ће у њему активирати

потиснуту амероиндијанску прошлост, истиче како је једна од првих и најбитнијих стратегија сваке колонизаторске силе да нападне историјско чуло, осећање за историју оних којима жели да управља. У тексту *Историчар као исцелитељ (The Historian as Curandera)*, ауторка наводи како је основни циљ репресивног режима да пресече везе народа са сопственом прошлостју, да запоседне и контролише колективно сећање, како би их лишио идентитета. Управо стога су, сматра ауторка, конкистадори спаљивали и уништавали мајанске кодексе, који су представљали стуб њихове културе и историје, да би их отуђили од баштине и искоренили. Аурора Моралес наглашава да је ова стратегија посебно управљена према младим генерацијама које представљају будућност сваке земље. Колонијалне силе су, било да је реч о аборицинској или индијанској деци, увек користиле идентичне стратегије – отимале су децу од родитеља, смештале их у институције, а затим им забрањивале да говоре властитим језиком и да се облаче на традиционалан начин, приморавали су их да напусте обичаје и духовност народа којима припадају.¹⁹² Са ирском и велшком децом, у британским школама, поступало се на исти начин, као и са порториканском, мексичком и кинеском децом у државним школама Сједињених Америчких Држава. Учили су их да се стиде властитог порекла, ниподаштавали су их и исмевали када би се усудили да проговоре на сопственом језиком. Ауторка наглашава како пројекат искорењивања подразумева још једну фазу, а то је да након што нападне историјски идентитет потлаченог, почне са уписивањем нових садржаја у његову свест, тако што ће га подучавати новој, империјалној верзији историје. Таква, званична историја има за циљ да оправда и озакони репресију, да „објасни“ потлаченом како је подређен, јер је у његовој природи, у генетском коду записано да је предодређен за улогу роба. Међутим, снажно колективно сећање међу потлаченима често успева да победи овакве репресивне праксе и да оспособи и ослободи појединца да открије другачију верзију историје, оне која терор види као последицу догађаја и избора, а не као природни закон. (Моралес 1997:1)

Колонијалне и империјалне праксе, без обзира које их земље спроводе, увек имају истоветан циљ – контролу прошлости, садашњости и будућности. Управо тако

скривене способности за самоизлечење – циљ је помоћи другом да допре до суштине сопственог бића и истине уз помоћ сопствених креативних моћи, без насилног и механичког наметања ставова. Аурора Моралес уређује и сопствени блог: <http://www.auroralevinsmorales.com/blog.html>.

¹⁹² Драма канадске списатељице Венди Лил, *Септе* (1991), говори о индијанским украденим генерацијама у Канади. У драми је приказана једна од многобројних стратегија застрашивања деце – рибање језика када се усуде да проговоре на матерњем језику.

гласи једна од основних парола патријархалне, доминацијске културне парадигме коју је Џорџ Орвел разоткрио у роману 1984: „*Ко контролише прошлост, контролише будућност; ко контролише садашњост, контролише прошлост.* (Орвел 1999: 44)“

Како су Орвел, Вонгар и Ле Клезлио у својим делима показали, једна од кључних стратегија за колонизовање будућности јесте одвајање деце од мајки и њихово дисциплинивање у друштвеним институцијама које увек подразумева преобликовање свести кроз „компликовану менталну дресуру (168)“. Оваква пракса сеже дубоко у прошлост, обреди преласка у патријархалним културама налагали су отимање деце од мајки како би очеви од њих направили мушкарце. Поменута пракса, утемељена још у Старој Грчкој и описана у Есхиловој *Орестији*, манифестоваће се кроз историју у различитим варијантама у оквиру западне цивилизације. Реч је о злоупотреби мајки, какву су између осталог спроводили и нацисти у оквиру, већ поменутог, „Лебенсборн“ пројекта, где мајке рађају децу коју затим мушкарци преузимају како би их идеолошки преобликовали. Уметници, попут Вонгара и Ле Клезлиоа, настоје да укажу на погубност таквог отуђења од женске мудрости и креативности, такође и на чињеницу да деструктивне тековине западне културе произлазе управо из тог чина потискивања женског принципа и ослањања једино на патријархално рационално начело доминације.

Колонијалне и империјалне силе служе се идентичном стратегијом одузимања деце од покорених народа са циљем да их искорене и преведу у сопствену културну матрицу. Процес увек започиње смишљеном праксом усађивања комплекса ниже вредности у свест жртве. Еме Сезер га у потпуности разоткрива у *Дискурсу о колонијализму* следећим речима: „*Говорим о милионима људи које су смишљено заразили страхом, усадили им комплекс ниже вредности, приморали их да дрхте, клече, очајавају и понашају се попут лакеја и улизица* (Сезер 2001: 43)“. Управо ове Сезерове речи, Фанон је поставио као мисао водилу књиге *Црна кожа, беле маске. У књизи Презрени на свету*, Фанон такође говори о истом феномену „асимилације културе тлачитеља (Фанон 1977: 10)“, наглашавајући да се у колонијалном контексту колонизатор не зауставља на свом путу уништења колонизованих, све док му ови јасно и гласно не признају надмоћ белих вредности. А да затим у доба деколонизације потлачени извргавају руглу и, будући освешћени, с презрењем одбацују те исте вредности (7) Стокли Кармајкл, вођа Црних пантера, у свом говору из 1967. године, позива да се дискредитује и одбаци тлачитељска култура Сједињених Америчких

Држава. Кармајкл изјављује како се белци, у Сједињеним Америчким Државама, понашају као богови које црнци морају да моле за своју слободу. Овај активиста наглашава како бела раса нема права да црној даје слободу, јер није имала право ни да јој је ускрати. Он позива своје сународнике да се ослободе комплекса ниже вредности желећи да им врати достојанство које им је вековима ускраћивано. Према његовим речима, црнци ће остварити своју мисију повратка коренима када одустану од опонашања белачке културе и врате се сопственим хуманим вредностима. Коначно, Кармајкл износи идеју да је неопходно да се црнци удруже у заједничкој борби да Америку, као варварску земљу, цивилизују. Део овог говора кубански режисер, Сантјаго Алварез, уклопио је у шеснаестоминутни документарни филм *ЛБЈ* из 1968. године. (Алварез 1968)

Џон Пилџер је, попут Вонгара, писао о украденим нараштајима Аустралије и о настојањима беле Аустралије да фалсификује аборицинску прошлост али и да колонизује будућност.¹⁹³ У тексту „Инвазија на Аустралију – коначно и званично“, аутор подсећа да је аустралијски премијер, Кевин Рад, 2008. године упутио званично извињење Аборицинима који су као деца отети од својих породица. Овакво одузимање аборицинске деце вршено је под покровитељством политике инспирисане скривено фашистичким теоријама еугенике. Пилџер наглашава да се бела Аустралија са оваквим проблемима суочава на два начина. Или политиком званичних извињења, која не доприносе решењима, јер су изнуђена и нису последица истинског кајања, а представљају само лукав начин да се проблем након тога поново потисне у позадину. С друге стране је група политичара, новинара и академика који настоје да ревидирају историју на тај начин што говоре да никакве инвазије није ни било, као ни геноцида, па ни изгубљених генерација. Њихова платформа је Мурдокова штампа (Murdoch press), која на дуге стазе води кампању против урођеничког становништва представљајући их као жртве међусобних размирица или као „племените дивљаке“ којима је неопходна чврста рука. У тексту „Инвазија на Аустралију – коначно и званично“, Пилџер одобрава то што је искрцавање Британаца на аустралијску обалу 1778. године најзад

¹⁹³ Дивљење и љубав према Аборицинима, као и потребу да стане у њихову одбрану, Пилџер је, између осталог, наследио од своје мајке која је каријеру започела као учитељица аборицинске младежи. Она није, као што су то многи учинили, подлегла колонијалној пропаганди о Аборицинима као субхуманима. Као надахнути предавач стекла је многе пријатеље међу ученицима који су похађали њене часове. (Пилџер 2004)

названо правим именом – уместо еуфемизма „насељавање“, „долазак Европљана“, од сада ће у званичним документима писати *инвазија*. Након захтева који су поднели аборицински представници, лидер Аборицина, Пол Морис, изјавио је следеће: „Извршена је инвазија. То је истина и не треба је умањивати. Не очекујемо ни да јеврејски народ прихвати ублажену верзију Холокауста, па зашто бисмо онда ми?“ (Пилцер 2011) Пилцер открива узнемиријући податак да „украдене генерације“ нису гнусна прошлост Аустралије, већ да се процес отимања деце наставља и у двадесет првом веку. Наиме, у периоду од годину дана од јуна 2012. до јуна наредне године, 13. 299 сиромашне аборицинске деце је одвојено од родитеља, укључујући и бебе уграбљене са порођајних столова. Узимају их из њихових заједница како би их дали белцима, без икаквог објашњења и плана да их некада врате. (Пилцер 2013а)¹⁹⁴

У аутобиографији *Дингово легло*, Божић открива откуд после толико романа и прича са аустралијском тематиком започиње писање романа *Раки* у којем се сећа детињства и ратних страхота у Србији. Тек што је завршио неколико поглавља књиге, у Југославији је почео грађански рат, такав развој догађаја није му дао мира, посебно због демонизације Срба у западним и аустралијским медијима који су за рат кривили само једну страну, српску. Божић је био приморан да се врати у прошлост и да у свом роману повеже ситуације два обесправљена народа, српског и аборицинског, подвргнута истој злочиначкој идеологији.

„Често сам се будио из сна и седео на ивици кревета, гледајући у шумовите венце преко пута реке Ла Троб, и замишљао да сам у Трешњевици – док су из таме моје маште одјекивали крици људи који су клани или бацани у масовне гробнице. Грана једног старог мртвог дрвета, високо горе на гребену преко реке, изгледала је као људско тело натакнуто на колац.“ (Вонгар 2010: 271)

Вонгара је прогањала чињеница да су за време Отоманске империјалне власти, али и касније кроз читав XX век, у Првом и Другом светском рату, Срби пострадали у великом броју. Број жртава био је много већи него у осталим европским земљама. У рату деведесетих година увелико се радило на прекрајању историје и изношењу лажи у

¹⁹⁴ Пилцер (2014) о томе сведочи и у чланку „Аустралија опет краде децу староседелача“ („Once again, Australia is stealing its Indigenous children“)

медијима. Стога је Вонгар био приморан да у роману *Раки* укаже на историју сукоба на Балкану.

У аутобиографији *Дингово легло*, Божић открива откуда после толико романа и прича са аустралијском тематиком започиње писање романа *Раки* у којем се сећа детињства и ратних страхота у Србији. Тек што је завршио неколико поглавља књиге, у Југославији је почео грађански рат, такав развој догађаја није му дао мира, посебно због демонизације Срба у западним и аустралијским медијима који су за рат кривили само једну страну, српску. Божић је био приморан да се врати у прошлост и да у свом роману повеже ситуације два обесправљена народа, српског и аборицинског, подвргнута истој злочиначкој идеологији.

„Често сам се будио из сна и седео на ивици кревета, гледајући у шумовите венце преко пута реке Ла Троб, и замишљао да сам у Трешњевици – док су из таме моје маште одјекивали крици људи који су клани или бацани у масовне гробнице. Грана једног старог мртвог дрвета, високо горе на гребену преко реке, изгледала је као људско тело натакнуто на колац.“ (Вонгар 2010: 271)

Вонгара је прогањала чињеница да су за време Отоманске империјалне власти, али и касније кроз читав XX век, у Првом и Другом светском рату, Срби пострадали у великом броју. Број жртава био је много већи него у осталим европским земљама. У рату деведесетих година увелико се радило на прекрајању историје и изношењу лажи у медијима. Стога је Вонгар био приморан да у роману *Раки* укаже на историју сукоба на Балкану.

Читајући дела Б. Вонгара уочавамо да је текст иако писан на енглеском језику прожет великим бројем аборицинских израза. Стиче се чудан утисак као да аутор пише на енглеском, размишља на аборицинском, а сећа се на српском. Честа употреба аборицинског језика постепено постаје заштитни знак самог писца, који на тај начин макар кроз језик покушава да сачува успомену на нека, данас, већ изгубљена племена. Аборицини, које су западни освајачи означавали као субхумане, неговали су готово шест стотина дијалеката од којих ни у једном није постојала реч за рат. Вонгаров специфичан начин писања отежава читање, али буди свест и подсећа на постојање Другог и другачијег. У роману *Раки*, Вонгар користи заборављене српске речи, старе

кованице као што су гуслар, вила, конопља, заструг, обрамица, данак, ношен носталгичним поривом не остаје дужан свом српском пореклу. Убацивањем српских и аборицинских речи жели да нагласи поменути паралелизам култура. Овакав поступак јесте својеврстан облик отпора. Вонгар на тај начин жели да укаже да је језик први на удару колонизације. Истом техником Ле Клезио се служи у роману *Уранија*, који, иако писан на француском језику, садржи многе индијанске изразе. Они имају за циљ да укажу како језик и култура староседелаца латиноамеричког континента још увек одолевају освајачима. Тијери Леже (2009: 31), у тексту „Писање као медицина“, наводи како су проблеми у вези са језиком одувек инспирисали Ле Клезиоа. У својим романима, Ле Клезио настоји да укаже на то да западни дикурс, који је у потпуности у власти разума, престаје да буде успешно средство комуникације и самим тим онемогућава непосредан приступ другоме. Подсетимо се да је још Франц Фанон тврдио да свака колонизација почиње од језика. Овакво своје схватање Фанон заступа и образлаже у књизи *Црна кожа, беле маске*, у оквиру поглавља „Црни човек и језик“. (в. Фанон 2008: 8-28). О потреби за „деколонијацијом ума“ говори и кенијски писац Нгуги ва Тионго (в. 1994:1-3), у књизи *Деколонизовање ума: политика језика у афричкој књижевности* подстичући афричке писце да стварају на матерњем језику.

Свако Вонгарово дело, било да је реч о роману, причи, песми или драми, носи у себи дубоку згроженост над механичким ритмом цивилизације, која се показује неспособном да доживи Другог и да се саживи са њим. Култура доминације, каква је приказана у његовим делима, вођена је уништитељским поривима и жељом за поседовањем. Жеља за доминацијом, у основи, увек носи страх од другачијег и непознатог. Покушај отпора у Вонгаровом случају одиграва се преко текста, наиме, кроз писање осваја се нови простор слободе. Вонгар је одабрао начин да се супротстави освајачима који пишу историју. Његов глас је глас човека из пустиње, који упозорава да постоји и друга верзије приче, а не само једна доминантна која нам се непрестано намеће.

5. О КОЛОНИЗАЦИЈИ И ОПСТАНКУ УТОПИЈЕ НА ПРОСТОРУ ЛАТИНСКЕ АМЕРИКЕ: УРАНИЈА И МЕКСИЧКИ САН Ж. М. Г. ЛЕ КЛЕЗИОА

A map of the world that does not include Utopia is not worth even glancing at, for it leaves out the one country at which Humanity is always landing. And when Humanity lands there, it looks out, and, seeing a better country, sets sail. Progress is the realisation of Utopias.

Oscar Wilde, *The Soul of Man under Socialism*

*Врт је место где смо хтели да благујемо
још пре но што је нешто било створено или рођено*

...

*Ах, блажене земље
с ону страну бродолома и острва где јабуке
не морају више да падају.*

Робер Марто

Деловање културе доминације о којој је било речи поводом Вонгарових дела, приказано је и у стваралаштву Ж. М. Г. ле Клезиоа који, бавећи се простором Латинске Америке, у студији *Мексички сан или прекинута мисао амероиндијанске цивилизације* (1988) и касније у роману *Уранија* (2006), разматра могућност остваривања бољих околности за живот од оних постојећих. Ле Клезио је колонијализам на делу искусио најпре у Африци где је, стицајем породичних околности, био у стању да пореди методе француског и енглеског колонијализма, с друге стране, војни рок је служио на Тајланду где се побунио против дечије проституције, због чега су га 1967. године протерали и послали да заврши службу при француској војсци у Мексику. Тада је истовремено почео да ради као сарадник на латиноамеричко-француском институту, а опчињен том земљом и њеном традицијом касније јој се често враћао.

О Мексику пише већ у свом раном роману *Књига бекстава* (1969), у којем његов алтер его, јунак Хоган, после дугог лутања преко четири континента, најзад, слично самом аутору који је живео у месту Виље де Браво у Мексику, смирење проналази у једном мексичком селу. Годину дана након изласка поменутог романа, Ле Клезио одлучује да се што је могуће више приближи том свету староседелаца Централне Америке и период од 1970. до 1974. године проводи међу Ембера

Индијанцима у панамском Даријену. У својој Нобеловој беседи, Ле Клезио (2009: 740-743) подсећа да фасцинација овим индијанским светом није туристичке природе, већ да је размена искустава са припадницима поменутог племена у потпуности променила његов поглед на свет. Своја запажања о култури Ембера изнео је у есеју *Xau (Häi)* из 1971. године, *Три света града (Trois Villes saintes)* из 1975.,¹⁹⁵ и многим другим, али и у роману *Путовање на другу обалу (Voyage de l'autre côté)* из 1975. године. Године 1976., Ле Клезио је објавио властити превод на француски, древне мајанске збирке текстова *Гилам Балам (Свештеник Јагуар)*, што је уједно и први превод овог дела на један од европских језика. Такође, 1984. године, са шпанског на француски преводи књигу *Хронике Мичоакана (Relation de Michoacan)*. Реч је о књизи фрањевца Херонима де Алкале, написане око 1540. године, према сведочанству индијанског свештеника који је описао обичаје и традицију стаоседелаца Мичоакана пре доласка колонизатора. Доказ да је Ле Клезио помно проучавао староседелачке културе Америке јесте и његова антрополошко-историјска студија *Мексички сан или прекинута мисао амероиндијанске цивилизације* коју је објавио 1988. године као адаптацију докторске дисертације одбрањене 1983. године на Универзитету у Перпињану, у Француској. О Мексику, Ле Клезио пише и у романсираној биографији славног уметничког пара Фриде Кало и Дијега Ривере – *Дијего и Фрида* из 1993. године. За изузетан допринос мексичкој култури, септембра 2010. године, Ле Клезиоу је уручена награда „Астечки орао“, најзначајније мексичко књижевно признање које се додељује страним ауторима.

¹⁹⁵ Књига *Светковина песме и други есеји амероиндијанске тематике (La Fête chantée et autres essais de thème amérindien, 1997)* представља колекцију Ле Клезиоових есеја инспирисаних латиноамеричким Индијанцима.



Ле Клезио у Мексику¹⁹⁶

Ле Клезио и Вонгар припадају оном реду аутора који успевају да се супротставе званичним ставовима западне цивилизације препуним предрасуда о другим културама. Писање је за њих својеврсно „преступање“, које америчка списатељица Наоми Волас (2007), у тексту „Писање као трансгресија“, дефинише као борбу да истина, коју владајући системи скривају, изађе на видело. Такво писање је, за ауторе попут Вонгара, Ле Клезиоа, и многих других до сада помињаних аутора, ризичан чин јер за собом повлачи осуде, покушаје дискредитовања на сваки могући начин, а често и одузимање награда, као у већ помињаном случају Хандкеа, међутим реч је о непходном акту који произлази из осећања моралне дужности да се разоткрије „огромна таписерија лажи (Пинтер 2011: 52)“, о којој Харолд Пинтер говори у својој Нобеловој беседи, да се „разбије огледало (64)“ извотоперених представа „јер с друге стране огледала посматра нас истина (Ibid.)“. Светови које Европа није желела да види у правом светлу, које је вековима ниподаштавала и уништавала, израњају у делима Вонгара и Ле Клезиоа у свој својој лепоти и величини. Такозвани Трећи свет, према званичним ставовима колонијалне Европе, није смео да завређује пажњу. Таквој западној злочиначкој

¹⁹⁶ Фотографија је доступна на: <http://recuerdosdelpresente.blogspot.com/2007/04/habla-jean-marie-gustave-le-clzio.html>, приступљено 11. 05. 2014.

традицији представљања припадника других култура као инфериорних, Вонгар и Ле Клезио се супротстављају радикално другачијим приказима у својима делима.

Поменутоу ниподаштавајућу европску традицију, како смо већ показали, одбацују и многи други аутори, попут Керил Чрчил (в. 1990: 19), која подстакнута Фаноновим ставовима¹⁹⁷, преиспитује и критикује представе које је ширила колонијална Француска, у званичним научним круговима, о Алжирцима као генетски нижим бићима¹⁹⁸, или Едуардо Галеано (в. 1996: 27-35) који раскринкава идентично представљање Индијанаца, којима је наводна склоност ка криминалу записана у генетском коду. Вонгар не само да сведочи о вековној пракси омаловажавања Аборигина, који су означавани као субхумани, већ се бави и питањем Срба које поједини званичници, научници и интелектуалци Запада често етикетирају као варваре. Вонгар инсистира на томе да Европа није као инфериорне видела и приказивала само староседеоце континента које је колонизовала, већ и припаднике „малих“ народа у самој Европи. О поменутој пракси сатанизације Срба сведочи и Добрица Ћосић (2011: 337-338), у књизи *У туђем веку* у оквиру које наводи пример Светског конгреса за психотерапију у Бечу, одржаног у јулу 2002. године, када је неколико психотерапеута, Ан Анселин Шуценбарже, Паул Перин и Волмин Болкан¹⁹⁹, изнело нечувене расистичке оптужбе на рачун Срба. „Тако је и ‘наука’ којој се нико у свету не супротставља прогласила Србе за генетски условљене убице. Срби су као етнос, као нација, уведени у светске конгресе психоаналитичара као убице и злочинци са архетипском основом у средњем веку, односно од Косовске битке са Турцима 1389. године.“ (338)²⁰⁰

¹⁹⁷ Видети поглавље „Од злочиначке импулзивности Сјеверноафриканаца до народноослободилачког рата“ у Фановој књизи *Презрени на свијету*. (1973: 187-201)

¹⁹⁸ Њена драма *Болница у доба револуције* инспирисана је у великој мери стваралаштвом Франца Фанона, посебно његовом књигом *Презрени на свету*, о чему сведочи и уводни пасус драме, посвећен овом француском лекару и активисти.

¹⁹⁹ Према Шуценбаржевој Срби пате од „трансгенерацијске“ трауме која изазива зло започето убијањем цара Мурата на Косову 1389. године, па је тако модел српског понашања постао – убијање. (наведено у Ћосић 2011: 337)“ Такође, етнопсихоаналитичар Паул Перин уверен је да код Срба постоји урођена фашистичка идеологија као и да је „клање“ на Балкану, као ‘синдром предака’, обузело и ‘обичне сељаке’, не само ‘елиту’ београдску. [...] На то ‘прастаро ментално обољење’ указује и амерички професор Волман Болкан, психоаналитичар који тврди да су се Срби вратили у средњи век. (338)“ Нису сви интелектуалци Запада овако демонизовали Србе, наиме, у часопису *Трећи текст*, научници Зигмунт Бауман (в. 2000: 5-15) и Џон Тиоболд (2000: 97-110) раскринкавају расистичке предрасуде о Србима и указују на сатанизацију Срба у медијима која се може пратити од Првог светског рата све до НАТО бомбардовања Југославије 1999. године.

²⁰⁰ О овој тематици биће више речи у оквиру Appendix-а II – *Срби као варвари Европе у исказима појединих теоретичара постколонијализма*.

Званичним ставовима научника, пре свега антрополога, о Индијанцима као инфериорним, назадним бићима, Ле Клезио се бави у већ поменутом роману *Уранија*, у којем је ова, добро позната, колонијална пропаганда заоденута у неоколонијално рухо. У студији *Мексички сан* и у роману *Уранија*, истиче се Ле Клезиоова тежња да се изнова размотре и доведу у питање колонијални подухвати на подручју Латинске Америке, али и да се разоткрију нови, усавршени и наизглед маскирани облици колонијализма на поменутом простору данас. Тематиком, којом се Ле Клезио бави у у роману *Уранија* и антрополошко-историјској студији *Мексички сан*, окупиран је и уругвајски писац и новинар Едуардо Галеано, посебно у књигама *Отворене вене Латинске Америке: пет стотина година пљачке континента (Las venas abiertas de América Latina, 1971)* и *Бити као они: култура мира и неоколонијализам*. Код оба аутора присутна је свест о погубном учинку империјалне експанзије започете у XVI веку, која је уједно обележила почетак модерне епохе као и процес глобализације. Криза, о којој се данас све више говори, а присутна је на свим пољима, пре свега је криза морала. Евроатлантски империјализам савременог доба проналази нове начине како би продужио кризу и њоме што ефикасније управљао, било преко међународних организација, великих корпорација или појединачних држава, које настоје да за себе креирају изоловано острво, утопијски пејзаж, али науштрб среће и по цену слободе остатка планете. Поменута тежња као и вековно прикривање истине довело је до тога да данас, заправо, сви живимо дистопију.

Стваралаштво Ж. М. Г. ле Клезиоа у потпуности је урођено у савремени друштвени тренутак. Иако писац *Књиге бекстава* и неко ко је сопственим стопама и књигама пропутовао читав свет, није желео да у свом делу избегне помињање „неугодних“ истина од којих савремена цивилизација окреће главу. Књижевни простор за њега није оаза заборављања, поље ескапизма, лишено сваке врсте одговорности, већ место ослобођено за маргинализоване гласове и нове приче. У моменту кризе која је данас захватила све сегменте друштва, чије размере једни потцењују, а други прецењују, он покушава да се врати на почетке и открије узроке који засигурно нису новијег датума. Поставља питање где су корени кризе и шта је довело до њене кулминације и цивилизацијског хаоса у којем смо се обрели.

У студији *Мексички сан или прекинута мисао амероиндијанске цивилизације*, Ле Клезио преиспитује повест освајања Мексика и потчињавања његових староседелаца. У

својим историјским и антрополошким истраживањима, аутор указује на сложеност и богатство ишчезле културе америчких Индијанаца, на златно доба мексичке цивилизације, коју су западни освајачи уништили на врхунцу развоја, а не како се веровало и лажно представљало у моменту пропадања и урушавања. Фасциниран раним, егалитарним латиноамеричким друштвима, Ле Клезио у племену Ембера открива наслеђе амероиндијанске културе, живот у складу са природом, ни налик ономе што је могао да види и искуси у Европи. Аутор, у *Африканцу*, открива и откуда, између осталог, одушевљење индијанским светом. Са тим тајанственим простором упознао се преко фотографија свога оца који је једно време боравио као теренски лекар на рекама Гвајане. Његово искуство га је делом инспирисало да се и сам запути у чудесне пределе Латинске Америке. У интервјуу „Глад за слободом“, Ле Клезио (в. Валчић Лазовић 2011: 236) говори како је боравак у шумама Панама из корена променио његов поглед на свет, живот и саму уметност. Сазнања која је стекао кроз антрополошка истраживања подстакла су га да своја искуства преточи у уметнички облик. Измештање из западне цивилизације и контакт са другим културама инспирисао га је да у својим делима говори о страдању маргинализованих заједница под ударом глобализације и нових облика колонизације. Будући да је у званичним антрополошко-историјским текстовима често наилазио на потпуно супротне представе земаља и народа изван европског континента, које је сам имао прилике да добро упозна, Ле Клезио је, попут Вонгара, био приморан да се, истине ради, изрази изван матичног поља књижевности. Између онога што је сам искусио и онога што се налазило у званичној причи, постојао је огроман јаз. Бавећи се историјом и антропологијом, Ле Клезио, у својим антрополошко-историјским освртима указује на бројне недостатке и кривотворења у постојећим антрополошким и историјским приказима. Он, у својим делима, бележи оно што је на другим континентима (Африци, Латинској Америци, Океанији) откривао, а што се није уклапало у доминантну, званичну верзију о народима изван Европе као назадним варварима. Попут Ле Клезиоа, Едуардо Галеано, у књизи *Бити као они: култура мира и неоколонијализам*, истиче да званична историја коју пишу победници, увек нуди лажну слику:

„Права историја Латинске Америке, као и читаве Америке, представља задивљујући извор достојанства и лепоте, али се достојанство и лепота – који су брат и сестра близанци понижења и ужаса – ретко појављују у званичној историји. Победници, који

су озаконили своје привилегије наследним правом, наметнули су своје сопствено сећање као једино и обавезно сећање. Званична историја је витрина у којој систем чува своје старе маске. Она лаже оним што каже, а више оним што прећуткује. Овај дефиле прерушених јунака своди нашу прелепу стварност на безначајну причу у којој су победници богаташи, белци, мушкарци и војници.“ (Галеано 1996: 8)

Галеано, као и Ле Клезио, подсећа на идиличну, утопијску прошлост латиноамеричког континента пре доласка освајача. Аутор позива своје сународнике да никада не одустану од тог колективног сећања, јер је оно од велике важности за будућност. Такође, он позива читаоца „да види и открије прошло време као да оно сада тече, као да је прошлост постала садашњост (9)“.

У роману *Уранија*, Ле Клезио је приказао још увек тињајуће искре некадашњег културног богатства Мексика који је сада приказан у неоколонијалној атмосфери културе доминације, чије су главне одлике профит, тржиште, униформност, прогрес, једном речју нови светски поредак. Аутор посебно разматра проблеме постколонијалног друштва, окупиран ликовима са маргине који покушавају на различите начине да се одупру и у крајњој линији преживе притиске доминантних центара и пропагираног западњачког начина мишљења и живљења. Интересују га појединци који постепено стичу свест о неприпадању, немогућности да се остваре и опстану у задатим оквирима које креира доминантна култура и њиховим покушајима измештања.

Латинска Америка је доживела двоструку колонизацију, најпре од европских конкистадора у XV веку, а касније, након херојских борби латиноамеричких револуционара за ослобођење од европских колонизатора, десио се и други, овога пута неоколонијални освајачки талас који су после Другог светског рата предводиле Сједињене Америчке Државе. Харолд Пинтер (2011: 53-57), у својој Нобеловој беседи, говори о империјалним злочинима САД-а, између осталих наводећи и трагични пример Никарагве и Чилеа. Злочиначка спољна политика Сједињених Америчких Држава, маскирана паролом доношења „слободе и демократије“, довела је до страдања на стотине хиљада Латинамериканаца. Пинтер, попут Галеана и Ле Клезиоа, говори о прекрајањима историје, о томе да се о злочинима САД-а не говори, као и да се они не документују. Управо чињеница да у савременом свету постоји снажна тенденција, на коју је још Орвел у својој антиутопији *1984*. указивао, да се непрестано и систематски

ради на фалсификовању историје, подстакла је Галеана и Ле Клезео да у својим делима увек изнова подсећају на утопијску традицију првобитних америчких друштава. О потреби да се прошлост обрати садашњости и подстакне на креирање другачије будућности, Галеано (1996: 17-18) пише у краткој цртици „Речи јучерашњице и речи сутрашњице“. Он сматра да древне индијанске културе морају бити путоказ за будућност народа ових простора, јер су оне баштиниле склад човека и природе као и солидарност међу људима. За разлику од западне цивилизације која вековима усавршава начело деструкције, строгог индивидуализма и егоизма, ове првобитне америчке заједнице развијале су начело креативности и заједништва међу људима, које мора постати, сматра Галеано, једини путоказ и мапа за остварење сна о утопији у будућности.

5.1. У потрази за Уранијом

*Овде смо у земљи која је измишљена за утопије.
Ван времена, помало нигде.*

Ж. М. Г. ле Клезео

*Упореджено с неописивом данашњицом,
било које доба изгледа нам благословено.*

Емил Сиоран

Лајтмотив романа *Уранија* јесте сан о другачијем и бољем свету. Већ сам наслов првог поглавља – *Измислио сам једну земљу* указује на тако нешто. У причу нас уводи Данијел, приповедач који се сећа властитог детињства, ратне атмосфере у Француској и уверења „да је стварност тајна и да смо блиски свету када сањамо (Ле Клезео 2009г: 7)“ – мантра коју је наследио од мајке годинама га је одржавала и чинила спокојним. У метежу Другог светског рата, у сталном страху од упада војника, дечак бежи у свет маште посредством књиге о грчкој митологији, где имагинарна земља Уранија²⁰¹ постаје његово прибежиште. Данијелово детињство делом представља реминисценцију на детињство самог аутора, ратно окружење у Ници где је одрастао. У уводном поглављу романа *Тужбалица о глади* (2008), Ле Клезео се сећа сопственог одрастања у

²⁰¹ У грчкој митологији Уранија (Небеска) је једна од девет муза, заштитница астрономије и филозофије. Веровало се да је у стању да предвиди будућност према позицији звезда. Често је приказивана како држи глобус у једној, а показивач у другој руци.

рату. Оно што му се трајно урезало у памћење јесте неописива, раздирућа глад, сензација која га прати читавог живота у виду снажне трауме, која је оставила ожиљке и на одређени начин га изобличила:

„Али, сећам се да сам био гладан. Сећам се да сам био крај пута кад је стигла америчка војска и да сам, заједно сам другом децом, јурио путем поред њихових камиона и да смо викали chewing gum– жвакаћа гума. [...] Увек се потресем кад видим снимак деце крај пута, негде у свету, која пружају руке и моле за храну, јер се сећам да сам и ја то радио. Написао сам *Тужбалицу о глади* да бих евоцирао ту стару, скривену успомену моје личности кад сам био мало, изгладнело људско биће које очекује да му војници нешто подаре. [...] Никад нисам заборавио тај осећај глади. Заиста знам шта значи бити гладан. Мислим да сам био у стању да попијем моторно уље колико сам био гладан. Једном сам видео у Панами децу како из канте пију моторно уље. То је нешто веома битно у мом животу јер познајем глад, осетио сам је. Можете се осмехнути и сматрати то наивним, али то је укорењено дубоко у мени. То разумеју они који су то преживели. Мислим да се много људи сећа тог доба, а тога има много и данас. Ратови никад нису престали, има их свуда. Свуда има и гладне деце крај путева.“ (Валчић-Лазовић 2011: 229)

Поред Ураније, у роману је креирано још неколико различитих утопија²⁰² – најпре кроз причу о Кампосу, о томе какав је био раније а какав је данас, затим брег антрополога који представља оазу за истраживаче и филозофе, Дон Моисесов утопијски пројекат Емпорио и најзад Зона као место уживања за појединце, забрањени врт. За разлику од класичних утопија које су обухватале читаво друштво, у *Уранији* је реч о различитим замислима од којих свака одговара само одређеној групи људи, функционише у уском кругу и привремено, а аутору служи да посредно упути критику савремене цивилизације. Ле Клезио у овом роману поставља питање (не)могућности утопијских снова и пројеката у модерном свету. Чини се да живимо у доба када више није допуштено чак ни маштање о бољим световима. Сваки такав покушај бива исмејан или за кратко време осујећен. Стварност све апсурднијим примерима и догађајима

²⁰² Луис Мамфорд, у књизи *Прича о утопијама*, наводи како „реч утопија обично означава ону крајњу тачку људске лудости или људске наде – залудни сан о савршенству у Земљи Немоћји или рационалне покушаје преуређења људског окружења и његових институција, као и побољшања његове несавршене природе, ради проширења могућности свакодневног живота.[...] Мор је објаснио како утопија може да означава или грчку *еутопију*, што значи добро место, или *аутопију*, што значи непостојеће место.“ (Мамфорд 2009: 11)

свакодневно побија и онемогућава тај вечни људски сан о рају и о идеалном друштву. Је ли тај сан данас више него икада обесмишљен? Или, ипак, што је стварност суровија то је и потреба за идилом снажнија?²⁰³

Друго поглавље романа неочекивано нас измешта у нови хронотоп. Данијел Силито је одрастао човек којег затичемо на путовању мексичким Западом. У аутобусу среће необичног младића Рафаела Закарија чије му приповедање враћа у сећање детињство и измишљену земљу Уранију. Такође, привући ће га Закаријева прича о комуни Кампоса, једној врсти уточишта које окупља потпуно разноврсне типове људи, са различитих страна света, где се лече од многих болести савременог доба.²⁰⁴ Махом оне који се не проналазе у друштву, у савременој цивилизацији: „Сви они који дођу у Кампос су на крају пута, немају где другде да оду (Ле Клезиво 2009а: 121)“. Убрзо сазнајемо и како се Данијел обрео у Мексику – као географ ангажован је на пројекту картографисања долине Тепалкатепека. Међутим, тајанствени младић из аутобуса пробудио је у њему потиснута маштања и жељу да сазна више о тој несвакидашњој заједници. Он ће га постепено упућивати у правила Кампоса. Најпре му говори о васпитању деце, о томе да не постоји школа као званична установа, већ да сви уче једни од других, да су истовремено и предавачи и ученици, и да се тај процес не окончава. Читаво село представља једну велику школу: „У Кампосу, деци није потребно да иду у школу зато што је наша школа свуда. Наша школа је време, дан, ноћ, оно што кажемо, оно што радимо. Ми учимо, али не у књигама и на сликама, другачије.“ (20) Овде млади имају предност у односу на одрасле. Ово је склониште и за децу без родитеља. Деца бирају кућу у којој спавају, мењају боравиште онако како им се свиди. Одрасли су

²⁰³ Да је реч о изузетно снажном пориву, потреби за Аркадијом укорењеној у људском бићу, сведоче и многобројни уметници који су се кроз историју књижевности изнова окретали и на своје начине обрађивали овај мотив – Хомер, Хесиод, Сапфо, Платон, Теоцит, Вергилије, Овидије, Данте, Тасо, Спенсер, Милтон, Мор, Шекспир, Ф. Бејкон, Сервантес, Кампанела, Волтер, Русо, Џ. Харингтон, Е. Кабе, В. Морис, Х. Џ. Велс, Замјатин, Хаксли, Орвел, У. Легвин, Љоса, Пекић и други. За Хамваша (2014) идила је првобитно стање које се може изнова успоставити управо стога што у сваком човеку постоји снажна тежња за поновним успостављањем идиле у њему самом и у свету. „Идила је аналогија присног спокојства вечности, овде и сада. [...] Идила је наша праслика о бивству; у свакоме је спремна намера да поново преузме основно стање (Ibid.)“. Код Достојевског, на пример, можемо говорити о својеврсној опсесији златним добом човечанства. Занимљиво је да се међу његовим јунацима сан о златном добу јавља чак и код најокобелијег нихилисте као што је Ставрогин, јунак романа *Зли души*. Идентичан сан снева и Версилов у *Младићу*. Мисао о рају јавља се у већини његових романа али и у причама, наглашена је у *Сну смешног човека* и у новели *Кротка*. Поменути мотив код Достојевског бави се Драган Стојановић у студији *Рајски ум Достојевског* (2003).

²⁰⁴ Рафаел бежи из црквеног интерната у којем је завршио након смрти мајке. Хади, као уосталом и сви у овој колонији, тражи душевни мир склањајући се од рата, лудила које је потом уследило, а онда и породичне трагедије. Ефраин је преступник којег гони полиција. Адхара је побегла из клинике за душевне болеснике.

ту да их штите и помажу, али не и да им буду ауторитети и да им намећу забране. Она подсећају на заборављена знања, враћају аутентичном, невином погледу на свет који се постепено губи како бивамо старији.²⁰⁵

Овакав опис васпитавања деце у потпуној је супротности са западним педагошким методама које за циљ често имају сакаћење ума, бесомучно дисциплиновање ученика и моделовање према идентичној рационалној матрици. Западне методе образовања не успевају да створе целовите индивидуе, већ систематски раде на дисоцијацији сензибилитета и стварању растрзаних, деструктивних личности којима је касније лако управљати. О таквим репресивним техникама усмереним према младим нараштајима већ смо говорили у поглављу које се бави украденим генерацијама у делима Б. Вонгара и Ле Клезиоа. У Ле Клезиоовој визији у *Уранији*, млади су све време, на различите начине, укључени у живот заједнице, спремни да радознано и креативно уче и спознају свет око себе. Оваквим приказом, аутор упућује на чињеницу да је у Латинској Америци, за разлику од Европе, постојао покрет подстакнут фреиреовском „педагогијом потлачених“, који је инсистирао да је другачије образовање младих могуће.

Бразилски филозоф и активиста Пауло Фреире, у књизи *Педагогија потлачених* из 1970. године указује на то да репресивни педагошки механизми рачунају на страх који смишљено подстичу код жртава како би створили потчињене индивидуе, које након што интернализују слику тлачитеља, временом и саме усвајају механизме и принципе којима су подвргнути. Такође, тако моделованим појединцима лако је управљати и искористити их за сопствене циљеве. Слобода, сматра Фреире, захтева да се отарасимо овакве слике и да је заменимо аутономијом и одговорношћу. Она није дар, она се постиже освајањем. Њој се мора тежити константно и одговорно. Слобода није идеал постављен изнад човека, већ је нужан и незаменљив услов у потрази за људском целовитошћу. (Фреире 1996: 18) Друштвом које креира потчињене индивидуе бави се и Аугусто Боал, бразилски писац, драматург и активиста, у својој књизи *Позориште потлаченог* (1979), сматрајући да је још Аристотел у својој *Поетици*,

²⁰⁵ Ово схватање Ле Клезио потенцира у већини својих романа, у којима често прати процес одрастања и индивидуације својих ликова, који углавном успевају да одрже везу са својим првобитним бићем и самим тим непатворену везу са светом који их окружује, на тај начин успевајући да се отму отуђењу. То је случај у роману *Пустуња*, *Златна рибица*, *Онича*, *Terra Amata*, *Тужбалица о глади* и другим. Деца су често главни јунаци његових прича.

схемом и дефиницијом трагедије и циља трагичне радње, пружио матрицу за производњу неслободних индивидуа у опресивном западном друштву. Боал сматра да је Аристотел, својом књижевном теоријом, пропагирао метод застрашивања људи, а његову *Поетику* види као антиреволуционарну, будући да забрањује преиспитивање традиције и креира послушне индивидуе које се уклапају у друштвену матрицу. Да је „педагогија потлачених“ и даље актуелна и неопходна говори и Ноам Чомски у разговору поводом педесетогодишњице од првог издања Фреиреове књиге.²⁰⁶ Галеано (1996: 32), такође, истиче како западњаци не могу да схвате индијанске мирољубиве технике васпитања деце, штавише подсмевају им се сматрајући да Индијанци не туку своју децу и пуштају их да буду сами, стога што нису способни да их казне, нити да их било чему науче. (Галеано 1996: 32) Уругвајски аутор се нада да ће у будућности Латинске Америке бити више њене прошлости, а мање садашњости која им је наметнута. Заједништво као начин колективног стварања и живота јесте најстарија америчка традиција која живи у колективном сећању народа ових простора. Социјализам, народима Латинске Америке није стран, они су вековима пре доласка конкистадора живели у хармоничним заједницама, чије је основно начело било начело солидарности. Капитализам, егоизам, приватна својина, похлепа, то је оно што су донели европски колонизатори почев од XV века. (18)

Солидарност и сарадња, о којој Галеано говори, основна су правила Кампоса, тако се одржава непрестана веза међу генерацијама. Старија браћа и сестре добијају улогу родитеља, они усмеравају млађе. Рафаел, такође, има свог вођу међу старијим дечацима, Одхама, који га постепено уводи у правила заједнице. Занимљиво је да сви користе надимке, а заборављају права имена, што указује да се ступање у ову комуни доживљава као извесна промена, постаје се неко други. Када младићи и девојке одрасту добијају прилику да напусте Кампос и упознају свет. Рафаел се управо враћа са таквог путовања и први пут се осећа у потпуности слободним. Насеље негује и посебан језик – *елмен, писмо звезда*; тачније говори се мешавином језика, где свако убацује нове изразе, како би се говор што више богатио (елементима шпанског, француског,

²⁰⁶ Доступно на: <http://www.heathwoodpress.com/pedagogy-oppressed-noam-chomsky-howard-gardner-bruno-della-chiesa/>, приступљено 10. 05. 2014.

енглеског, индијанских језика).²⁰⁷ То је језик који не познаје правила, осим једног, а то је игра. Најсличнији је дечјем језику:

„На елмену, свако говори како му је воља, како му дође, мењајући речи, или служећи се туђим речима. Оно што је посебно, јесте да наш језик не служи само говору, већ и песми, вици, или игри звуцима. Некада желиш само да производиш звуке, смеха ради, или подражавајући. Промениш редослед речи, мењаш звуке, додајеш делове других речи унутра, или опонашаш нагласке, али и шум кише, ветра, грмљавине, крик птице, оглашавање паса који ноћу завијају. Понекада исто тако покушаваш да изврнеш реченице, или састављаш сличне звуке, или окрећеш речи, а други покушава да погоди шта си рекао. То је игра.“ (Ле Клезио 2009г: 121)

Овде сви раде и сами производе храну на плантажама које обрађују. Заједница има и свог предводника – Саветника, Антони Мартена, кога су звали Хади, што на елмену значи „Антилопа“. Када је први пут дошао у Кампос, место је било потпуно запуштено, све је било у корову и камењу. Индијанка Марикуа и њен пратилац Сангор, помогли су му да обнови логор који су прозвали *наш врт*. Засадиле су различито биље, почев од поврћа, преко лековитих биљака од којих се праве чајеви до мирисних трава. Марикуа их је упутила у исцељујућа својства *нурхите*,²⁰⁸ „биљке која теши и даје живот (119)“, дивљег растиња из околних планина које су користили њени преци. Становници Кампоса и њихов вођа настојали су да у својој колонији делују хармонично, као целина у којој свако има задужења и ради оно што најбоље уме. Таква замисао подсећа на златно доба мексичке цивилизације о којем Ле Клезио пише у својој студији и наводи да је данас таква усклађеност тешко замислива, да је она део прошлости чудесног доба када време није значило неминовни и бесмислени теснац, већ повезаност са точком векова преко којег се одвијала мистична и заокружена судбина. (Ле Клезио 1993: 90) Кампос је место где су покушали да поново сањају „сан о изгубљеном рају где су наука о звездама и магија богова били једно, сан о повратку на саме почетке цивилизације и сазнања. (164)“

Хадијеву животну причу, као вође овог својеврсног племена, Данијелу ће пренети Рафаел. Рођен је као Антони Мартен у Конави, у племену Индијанаца Чоктава;

²⁰⁷ Елмен као назив за измишљени језик појављују се у једној Ле Клезиоовој раној причи из збирке *Грозница* о младићу Мартину.

²⁰⁸ *Clinopodium laevigatum*

мајка је потицала из племена Дине, а отац је био Француз. Након што их је отац напустио и отишао у Француску, одрастао је с мајком у резервату у Аризони. Неко време је лутао, опијао се, бавио се различитим пословима, радио на плантажи поморанци у Калифорнији, рудницима уранијума у Аризони. Судбина Индијанаца, као што видимо, слична је судбини староседелца Аустралије о којима Вонгар приповеда. Када је Хади напунио осамнаест година САД су заратиле са Јапаном, пријавио се у морнаричку пешадију и отишао у борбу на Тихом океану где је доживео крајње необично искуство – неколико месеци је провео на пустом острву не знајући да је рат окончан. Када су га пронашли, потпуно психички сломљеног, затворили су га у војну болницу. Лекови нису помогли, савест га је прогањала, виђао је раскомадана тела, сећао се људи које је убио. Морао је да побегне, живео је у планинама као прави пустињак, ловац који спава у пећинама. Након годину дана јавила му се визија у којој је добио поруку да се врати кући. Оженио се, добио децу и почео да ради као агент осигуравајућег друштва, све док се није десила трагедија – жена му је страдала у саобраћајној несрећи. Потпуно сломљен решава се на поновно путовање, кренуо је ка југу и коначно се зауставио на месту данашњег Кампоса. Дошао је на идеју о прављењу уточишта за све оне који се осећају изгубљено, прогоњено, као да не припадају нигде. Ова колонија је била њихово прибежиште. Међутим, једини је он знао да оваква идила усред вулканског гротла не може потрајати вечно, да је потребно бити спреман јер *не знамо ни дан ни час*. Ова мантра се лајтмотивски провлачи кроз читав роман, уједно и као наслов последњег поглавља, указујући на нестабилност човековог положаја у свету, али и на моменат када ће становници колоније Кампоса морати да потраже ново место за свој логор; само у кретању и промени могуће је опстати. Живот је овде представљен као стално лутање, потрага за духовном обновом: „Рекао је, ништа не може да траје. Само звезде остају исте. Морамо да мислимо на свој полазак. Кампос није наш, он никоме не припада. (Ле Клезио 2009г: 113)“ Није волео да га зову учитељем, јер је сматрао да човек мора сам да се руководи, да учи на сопственим грешкама.

Једна од омиљених активности у Кампосу било је и окупљање ради посматрања звезда, гледања у небо. Тај дан је за њих представљао праву светковину и тренутак када су они, посматрајући из перспективе вечности, осећали да су део нечега креативног и великог. За Данијела су то били повлашћени моменти, тренуци у којима је заборављао на све и препуштао се екстатичној визији, налик отрешњујућем сну у којем као да све

види први пут: „Изнад мене се отворише врло велика врата, не маштом, већ погледом, покрет који је кренуо од средишта мог тела и забио се у ноћ. То је искуство које не могу да објасним. Изгледало ми је да сам истовремено овде и тамо, сасвим близу и врло далеко. (140)“²⁰⁹ Једино је Хади знао да је то традиција коју су племена са ових простора упражњавала вековима раније. Знао је за ритуал цртања путање звезда на лицу код старијих, као и то да су млађи носили тетоважу сазвежђа Плејада (седам Влашића) на руци. Сваке године у децембру остајали би будни и пратили звезде како пролазе зенит и силазе ка западу. Желео је да Данијелу пренесе вештину посматрања и цртања мапе неба.²¹⁰ Једнога дана када је осетио да је његова духовна припрема достигла одређени ниво предао му је своју карту неба, посветио га у причу о племену из којег потиче, а затим дао једно утопијско пророчанство:

„Током дуга времена људи мога народа мислили су да је земља плоча окружена великом реком која тече у два смера, где душе падају после смрти. Мислили су да су планине шупље и да садрже воду кладенаца. Говорили су да су звезде духови, да се сунце рађа свакога јутра и умире сваке вечери. Научили су да читају време, направили су чворове на ужади. Да предвиде помрачење месеца. Сви смо деца тих људи. Једном ћемо схватити ствари за које данас не знамо ни да постоје. Живећемо под новим законима, измислићемо нове науке. Светове без гравитације, честице без имена, молекула који живи без водоника и кисеоника, материју без угљеника. Вибрацију која неће бити светлост, димензију која неће бити време ни простор. То ће све доћи зраком свести, тањим од нити паука, лакшем од крила лептира. Моћи ћемо то, или ћемо

²⁰⁹ Кроз сличну, својеврсну иницијацију пролази и Џефри, јунак Ле Клезивоовог романа *Онича*, који у својој потрази за изгубљеним светилиштем Аро Чукуа доживљава метаморфозу у којој осећа невероватну блискост са земљом и народом Мерао. (в. Арсенијевић 2011: 114) Овакви паралелизми у Клезивоовим романима, међу наизглед различитим ликовима на супротним странама света, указују на дубоку промишљеност у стварању карактера и наративних нити, али и на осећање да је читав свет океанска целина у којој постоји скривена смисленост и међусобна повезаност. О истом увиду да смо сви део велике целине, али и да смо одговорни за опстанак и лепоту те целине, говори и Вилијам Блејк у песми *Знамења невиности*: „Видети свет у зрнци песка, / и небо у дивљем цвату, / Држати бескрај на длану руке, / и вечност у једном сату.“ (Блејк 1994: 135)

²¹⁰ У Ле Клезивоовом роману *Пустиня*, срећемо још један ритуал посматрања звезда, међу припадницима берберског племена. Отац показује дечаку Нуру *мапу неба*: „[...] позивао је Нура и показивао му врх Малог медведа, усамљену звезду коју зову Кабри, затим, на другом крају сазвежђа, модру звезду – Кошаб. Према истоку, показивао је Нуру мост где блиста пет звезда: Алкаид, Мизар, Алиот, Мегрез, Фекда. Сасвим на истоку, једва изнад хоризонта боје пепела, управо се родио Орион, са Алниламом мало нагнутом на страну попут катарке неке лађе. Он је познавао све звезде, понекад им је давао чудна имена, која су била као почеци прича. Тада је показивао Нуру пут који ће следити дању, као да су светлости које су се палиле на небу обележавале путеве које морају прећи људи на земљи (Ле Клезиво 2012: 10, 11)“.

умрети. Зато ти кажем, а кажем свакоме од вас, гледајте небо и изгубите се у васељени за ову ноћ.“ (Ле Клезио 2009г: 139)

Ле Клезио, у *Мексичком сну*, пише о сличном ритуалу у оквиру фестивала ватре који је имао огромну улогу у читавој Централној Америци, у традицији Маја, Астека и Толтека. Одигравао се на крају циклуса од педесет и две соларне године, у моменту када по индијанском рачунању времена све звезде завршавају један циклус и отпочињу нови. Реч је о тренутку када се читав космос обнавља и започиње својеврсну револуцију. За Астеке, који су живели у потпуности подређени оностраним законима, тај моменат је без сумње био испуњен стрепњом, будући да је судбина читавог света угрожена у току тих пет последњих дана без имена, „празних дана“ – *nemontemi*, који обележавају улазак у нови период. Захваљујући Бернардину де Саагуну остао је записан детаљан опис церемоније у којој процесија креће до узвишења са којег ће у поноћ, из посебног за те прилике направљеног храма, посматрати сазвежђе Плејада, било да су високо на небу или ако нису чекали би да се појаве, и тек када би видели да су прешле половину неба, знали су да се кретање наставља и да крај света још није близу. (Ле Клезио 1993: 55-56)

Ле Клезио (в. 192-197) наводи како се иза већине веровања у снове и знамења амероиндијанских народа крила снажна филозофска идеја о кружном току времена. Линеарни концепт времена, рађања ни из чега и повратак у празнину, био им је стран подједнако као и идеја о чисто материјалном свету лишеном коначности и сврхе. Људи који су искусили силу сусрета земног и натприродног и знали да је њихов живот само део божанског постојања, видели у свету који их окружује, животињама, биљкама и природним појавама божанско присуство, нису могли да замисле универзум без краја, у којем време утиче у празнину. Невероватан успех Маје су постигле проналаском календара заснованог на веровању у кружни, сферични универзум у којем време почиње увек изнова и тако у недоглед. Ле Клезио сматра да је за ренесансног Европљанина, скептика и заљубљеника у науку, амероиндијански свет са својим религиозним и симболичним концептима био потпуно несхватљив. Међутим, много пре но што се астрономија појавила у Европи, мајански истраживачи су развили ту науку и усавршили јединствен календар заснован на путањи Венере, Месеца и Сунца. Служио им је за планирање жетве, предвиђање епидемија, суша, ратова. Међутим, крајњи циљ таквог представљања времена био је у нечем другом, будући истовремено

молитва и сазнање, постао је симбол индијанске мисли. Суштинска разлика између мајанских астронома и ренесанских научника лежала је у филозофском концепту. За Маје, као и за Астеке, циљ није био управљање и контролисање закона универзума, већ поимање сопствене судбине у оквиру њих. Чини се да су мајански истраживачи пажљиво бележећи кретање звезда и помрачења месеца показивали истоветну знатижељу и узбуђење које је касније обузимало и Галилеа, Брахеа и Коперникуса, али за разлику од Европљана, чија је наука одвојена од религије, амероиндијански астрономи осмислили су концепт у потпуности посвећен култу богова. Веровањем у кружно протичање времена и ритам стварања, древни Мексиканци нису успели да се прилагоде хришћанској концепцији у којем доминира воља свемогућег Бога, нити су могли да прихвате прагматични детерминизам европске ренесансе. Такође, познавали су сопствене границе као и релативност људског света, а управо без те сумње у сопствене моћи ниједна култура не би опстала. У исто време открили су основне законе науке, бројеве (распоред цифара и нулу), геометрију, астрономски календар. И као најбитније остварили су друштво засновано на равнотежи, Ле Клезлио сматра да је амероиндијанска култура у својим замислима значајно предњачила над Европом. Мигел Леон Портиља, у књизи *Тајне старог Мексика* наводи како је

„за индијанску мисао, свет постојао не једном, већ више пута, као последица више узрока. Оно што се звало *прво стварање земље*, збило се пре много миленијума. Укупно су постојала четири сунца и четири земље, који су претходили садашњем периоду. У тим добима, званим *Сунца*, по старим Мексиканцима збила се извесна еволуција у *спирали*, у којој су се појављивали, сваког пута све бољи, облици људских бића, биљака и хране. [...] Свако доба или сунце завршава се увек једном катаклизмом. Али, уместо да се историја понови, фатално истоветна са пређашњом, нови циклус, који се спирално развија, доноси боље облике.“ (Портиља 2005: 16, 17)

Занимљиво је да Кампос има своју историју, годинама раније на истом месту постојао је језуитски логор, сеоце са колибама од дасака и црквом, ограђено великим зидом, штитом од лопова. Након револуције влада је све срушила и претворила цркву у шталу. Остале су зидине и црквени торањ. Знатно касније место је поново оживело, али сада са другачијим правилима и становницима. Отворен је простор за нову утопију. У подтексту Ле Клезлиоове приче о језуитском кампу лежи читава повест некадашњих

покушаја европских мисионара да асимилију и употребе домороце у своје сврхе. Наиме, познато је да су језуити у прашумама Парагваја покушали да оформе „божју државу“ у складу са социјално-политичком доктрином којом су се руководили.²¹¹ Реч је о својеврсном експерименту, у којем су урођеници искоришћени као заморчићи. Иако су свој пројекат желели да представе идиличном сликом, права природа њиховог стремљења била је сасвим другачија. Припадници Удружења Исусовог добили су дозволу од шпанског краља да спроведу у дело једну врсту теократије над Гваранима. Замислили су „идеалну државу“ у којој сви подједнако раде и производе, а онда и на једнаке части деле производе сопственог рада. Међутим, слично као и на Орвеловој животињској фарми – *Сви су једнаки, али су неки једнакији од других*, тако је и овде изгледала теорија примењена у пракси у којој језуити, поглавице и њихови најближи имају повлашћени статус, док су сви остали лишени слободе и третирани као робље. За потчињавање становништва мисионари су претежно користили закон силе и принуде, потпуно супротан врховном хришћанском принципу делотворне љубави. Да притисак на Гваране буде још већи постарала се и шпанска круна која је добијала годишњи порез по глави становника из ове насеобине, а касније их је користила и као војни штит у борби против португалских колонизатора.

²¹¹ Рене Филип-Милер, аустријски писац и историчар, о таквом подухвату пише изузетно похвално у књизи *Моћ и тајна језуита*.



Гваранин на плантажи шећерне трске (фотографисао Жоао Рипер)²¹²

Идеал коме су језуитски мисионари тежили била је потпуна покорност, а средства потребна да се то постигне – терор и манипулација. Оно што је за малобројну елиту проповедника, доносиоца „прогреса“ представљало остварење утопије, у очима покороног домородачког становништва заправо је била дистопија. Едмунд Парис (2010:73), у књизи *Тајна историја језуита*, наводи да је формирање ове својеврсне државе захтевало стални надзор и прописане казне чак и за најмање преступе: бичевање, пост, затвор, стуб срама на централном тргу, јавно исповедање и кајање у цркви. Имајући у виду до сада речено, показује се истинитом Сиоранова тврдња да се „иза радости мисионара и апостола назире прогон. Залагање око преобраћања нема уопште за циљ ослобађање, већ окивање (Сиоран 2008: 26)“. Никола Милошевић (1989: 145) сматра да су Гварани у пројекту језуита третирани као неслободна, нерадна гомила деце²¹³, коју насилним путем ваља усрећити. Такође, у поменутих поступцима и замислима препознаје исту политичку аксиологију коју ће, много година након парагвајског експеримента, Достојевски приписати свом јунаку у језуитској одежди – Великом инквизитору. Насиље над Гваранима се наставља и у добу такозваног

²¹² Фотографија је доступна на: <http://www.survivalinternational.de/indigene/guarani/marcosveron>, приступљено 20. 12. 2013.

²¹³ Што је у складу са одлуком трећег концила у Лими из 1583. године, у којем се урођеници називају децом и варварима.

постколонијализма, њихова заједница једна је од најугроженијих на свету. Многе њихове вође страдале су од руку плаћених убица по налогу отимача, власника великих плантажа који им одузимају племенску земљу. Изложени страховитој патњи, немоћни да се одупру насиљу, многи од њих дижу руку на себе. Једна од највећих стопа самоубиства на свету забележена је међу Гваранима. Њихова деца гладују, а они су принуђени да у нехуманим условима обрађују поља шећерне трске за бедне наднице.²¹⁴



Гварани тугују за преминулим чланом породице (фотографисао Жоао Рипер)²¹⁵

Инквизитор из *Легенде*, коју у роману *Браћа Карамозови* приповеда Иван, заступа управо систем вредности који негује западна цивилизација. (в. Достојевски 1971: 295-315) Хришћанство бива реинтерпретирано у складу са потребама оних који себе стављају на трон државе, у овом случају цркве. Христ, при том, служи само као параван који прикрива тежње потпуно супротне његовим порукама. Оно што су мисионари још у шеснаестом веку успешно опробали у Парагвају, а Достојевски добро препознао у властитом добу, данас је постало руководећи принцип и логика којом се служе евроатлантски креатори државних и политичких модела – видети људе као масу, поделити их на подобне и неподобне, на цивилизоване и варваре, на елиту и слабе.

²¹⁴ Доступно на <http://www.survivalinternational.org/tribes/guarani>, приступљено 20. 12. 2013.

²¹⁵ Фотографија је доступна на: <http://www.survivalinternational.org/news/7770>, приступљено 20. 12. 2013.

Пласирати идеју антрополошког песимизма да је велика већина људске популације слаба, неразвијена, да не иде у корак с прогресом, а затим прогласити једног човека или читаву нацију подобном да другима укаже на прави пут. У основи је идеја да се читав свет прилагоди, ако не милом онда свакако силом, концепцији „слободе“ коју креира западно друштво. (в. Арсенијевић 2010б: 84-90)

Иако је Ле Клезео у *Уранији* само поменуо језуитско насеље на месту Кампоса, у студији *Мескички сан или прекинута мисао амероиндијанске цивилизације*, назначену тему детаљније је разрадио и историјски осветлио. Презир који су шпански освајачи осећали према староседеоцима био је заснован на уверењу да Индијанци нису у потпуности припадали људској раси. То уверење је оправдало рат, ропство и пљачкање земље. Јасно је да ни представнике свештенства није заобишла поменута предрасуда, тако су језуити сматрали да је припаднике племена Сери неопходно истребити. Постоји запис из 1753. године у којем се наводи да док читава раса не буде уништена неће доћи до спокојства и трајног мира. За Переза де Рибаса домороци су били „глупе животиње“ које својом голотињом и насиљем подсећају на човека након пада. (Ле Клезео 1993: 127) Ле Клезео наводи како је религијски вођа, Дијего Муњоз, Индијанце доживљавао као чудовишта природе, јер у њиховим обичајима, према његовом виђењу, нема ничег људског а интелигенција им је на нивоу звери. (145)

Управљајући се пророчанством, Индијанци су у почетку били потпуно заведени хришћанским мисионарима који су дошли с намером да им наметну нову веру, сасвим супротну њиховој постојећој религији. Такав осећај појачало је и потпуно неслагање између онога што су хришћани проповедали и како су се заиста као колонизатори понашали. Ле Клезео је сматрао да је потребно стално наглашавати како су европске духовне вође с једне стране заговарали љубав и праведност као врховне принципе, а као освајачи својим делима су показивали крајњу суровост и дивљаштво. Аутор наводи како је већина шпанских свештеника била саучесник у тиранском демонстрирању моћи. Крајем 16. века, приликом првих сусрета са конкистадорима и мисионарима, староседеоци су показивали благонаклоност, не поимајући њихове зле намере. Међутим, како се искоришћавање људи и земље појачавало, и све већи број становништва завршавао у ропству, отпор је био неминован. Устанак Тићимека био је управљен не само против колонизатора, већ и против хришћанске доктрине. Многи од индијанских вођа, које су на почетку освајања мисионари покрестили, касније су се

одрицали наметнуте вере и подстицали народ на побуну. Такви случајеви забележени су и у Тијапасу, где су проповедали враћању традицији предака. Ле Клезио сматра да је хришћанска доктрина за њих била нешто потпуно страно и у супротности са њиховим веровањима. За номаде са севера, као и за Маје Јукатана, религија је пре свега представљала откровење. Није подразумевала ни догму ни доктрину, а такође није била подређена свештенству. Нераскидива мешавина митова, обичаја, и шаманских ритуала извођена је у племенским и породичним култовима успостављајући на тај начин везу са оностраним кроз визије; религија синкретичног карактера и екстазе, која је допуштала човеку, ма ко био да страственим жаром достигне натприродно, а да ипак не прекине везу са овоземаљским светом, будући да изражава идентитет заједнице, племена, укључујући у себе и једноставне, свакодневне радње. Хришћански рационализам и моралност водио је само неуспеху и одбијању. (в. 147-160)

Ле Клезиоово подсећање на језуитске насеобине у *Уранији* крије у себи широк спектар значења и наводи на повезивање прошлости са садашњим моментом, са новим облицима колонијализма којима је народ Мексика изложен. Такође, и на једну у многоме компликованију ситуацију коју затичемо неколико векова након конкистадора, на простор у којем више нема јасне подељености на освајаче и домороце, где су се језици и културе сасвим помешале, а којим доминирају закони тржишта које диктира малобројна, богата елита.

Ле Клезио је најпре помно проучио историју и обичаје народа латиноамеричког континента да би своја сазнања изнео у студији *Мексички сан или прекинута мисао амероиндијанске цивилизације* из 1988. године, у којој се није ограничио само на описивање митологије, обичаја и веровања народа Мексика, већ и на повест колонизације ових простора која је започета у XV веку. Ле Клезио је оповргао познату опозицију која диктира да су Европљани представници цивилизације и напретка које намећу варварским народима изван европског континента, и многобројним примерима, заснованим на чињеницама, показао да је варварство пре свега одлика западних конкистадора. Будући да је често боравио на овим просторима, имао је прилику да увиди да је у двадесетом и двадесет првом веку, на просторима Латинске Америке, дошло до обновљених колонијалних претензија Сједињених Америчких Држава и Европе. Имајући ту чињеницу, о двострукој колонизацији, у виду, Ле Клезио је у роману *Уранија*, као једном од својих новијих дела, објављеног 2006. године, настојао

да укаже управо на ту двоструку трагедију којој су Амероиндијанци изложени. Аутор се, у роману *Уранија*, бави утопијама које ствара народ, ослањајући се на традицију и колективно сећање о златном добу које су једном давно и дуго живели, а с друге стране пише о дистопијама које намећу освајачи. У оваквој намери аутора, препознајемо идеју и концепцију Нортропа Фраја (в. 1967: 9, 20-22) о уметности као пројекцији сна којем сви народи теже, сна о успешном и креативном животу, о повратку у златно доба. Таква првобитна визија утопије се надаље у пракси није остваривала, а уметност је одувек настојала да укаже на раскорак између првобитне визије и стварности која од ње драстично одступа. Потрага за изгубљеним идентитетом, сматра Фрај, јесте оквирна прича свих књижевних дела. Према мишљењу Беле Хамваша (2014), у сваком човеку постоји носталгија и спремност да се том идеалном стању вратимо, жудња за поновним успостављањем идиле у њему самом и у свету, тиња у човеку чак и када тога није сасвим свестан. Истински уметник, попут Ле Клезивоа, иде корак даље, испитујући у свом стваралаштву зашто се, како повест одмиче, све више удаљавамо од тог првобитног сна и на који начин би та визија о креативним, уједињеним, солидарним заједницама, чији развој нужно не подразумева декаденцију и деструкцију, већ креативну промену, могла да постане стварност.

5.2. Уљези на сопственој земљи

*Трећи свет, „друкчији“ свет,
једино је заслужио да буде презиран или сажалеван.
Због тога га особе од укуса ретко помињу.*

Едуардо Галеано, *Бити као они: култура мира и неоколонијализам*

Будући да су кроз историју били изложени двострукој колонизацији, а самим тим и двострукој трагедији, слично Аборицинима о којима Вонгар пише у својим делима, латиноамерички Индијанци данас су, како је то попут Ле Клезивоа и Галеано истакао „прогнани у својој сопственој земљи (1996: 23)“. Галеано, у књизи *Бити као они: култура мира и неоколонијализам*, сматра да „најокрутнији расизам у латиноамеричкој историји налазимо у речима славних и слављених интелектуалаца

(28)²¹⁶, уверен да је „обезвређивање Индијанаца на научној основи омогућило да прође некажњено пљачкање њихове земље и рада (29)“. Да расистичка реторика није изостала ни у двадесетом веку, сведочи и случај Винстона Черчила који изјављује да „мрзи индијски дивљи народ и његову одвратну религију (наведено у Хари 2010).“ Черчил је варварима називао све народе изван европског континента и залагао се за њихово истребљење свим могућим средствима. Овакве његове ставове дуго нико није доводио у питање сматрајући их сасвим природним.

Нехумане праксе на пољу науке, у области антропологије, Ле Клезио разоткрива, у оквиру романа *Уранија*, причом о антрополозима Емпорија, као доминантној групи у друштву, у коме наука није ништа друго до израз њихове тежње за моћи. Антрополози су приказани као привилегована каста, чак и физички издвојена да на посебном узвишењу, како каква самозадовољна божанства уживају. Аутор, не без ироније и карикатуре, приказује те „чуваре“ науке који су купили земљиште од сељака по мизерној цени, не да би им служио као простор за истраживање народа ових простора и њихове културе, већ за разне видове бахатости. Запањујућа је њихова незаинтересованост за људе који са друге стране узвишења живе у импровизованом насељу, у нељудским условима. Реч је о такозваним Падобранцима, што је подругљив назив за сиротињу, сељаке-беземљаше чија је улога да на само један знак моћника населе одређену територију у врло кратком року. Као какви приручни, дириговани квази-номади, долазили су својим камионима ниоткуда и искрцавали се у току једног дана тамо где им је наређено. Служили су као параван ради лакшег одузимања земље од законских власника. Наравно, они од тога нису имали никакву корист, били су оруђе у рукама власти и подмитљивих адвоката. Пошто би одузели земљу од власника, населили би беземљаше а након кратког времена куповали од њих парцеле за нестварно мале суме. Такав план постојао је и за пројекат Орандино, који су финансирале банке из Долине са циљем да створе насеље са луксузним вртovima, базенима, теренима за голф. Антрополози који су морали да реагују на такво бескрупулозно искоришћавање остајали су неми и потпуно безосећајни: „Град Падобранаца се протеже на више километара дуж канала за наводњавање. Нико се не усуђује да у њега зађе, па чак ни

²¹⁶ Галеано наводи расистичке ставове америчког генерала и едукатора, Рикарда Палме, књижевника Хенрија Прата, политичара и писца Доминга Фаустина Сармијента, политичара и филозофа Хосеа Инхенијероса и многих других. Доминго Фаустино Сармијенто у делу *Факундо или Цивилизација и варварство* наводи како су „Индијанци и гаучи дивљаци, одрасли с природом, усамљени и навикли на округност, варвари које треба преваспитати (Галеано 1996: 12)“.

антрополози у потрази за предметом проучавања. Ти људи не постоје изистински. То су духови.“ (Ле Клезео 2009г: 94)

Р. Јанг (2013: 57-66) проблем беземљаштва види као кључни за многе државе Трећег света. У већини колонија досељеници су направили огромне фарме и имања на земљи коју су заправо одузели од законитих власника, староседелаца које су бахато протерали. Ово се дешавало не само у Латинској Америци, већ и у Аустралији, Африци и Азији. Наследници прогнаних данас су сиромашни беземљашаши. Будући да су остали без обрадивих површина једино што им преостаје јесте миграција у сиротињска гета великих градова. Јанг наводи да је поменути проблем данас најизраженији у Бразилу где три процента популације држи чак две трећине укупног земљишта, при том од тога шездесет процената нико не обрађује. У новије време као одговор на овакву неправду и општу материјалну неједнакост развио се Покрет земљорадника без земље (Movimento Sem Terra – MST) који под слоганом „Заузми, издржи и произведи“ подстиче 12 милиона радника да запоседне празна, напуштена имања тзв. латифундије. Покрет се руководи принципом колективитета – у својим насељима оформио је задруге за храну, основне школе и програме за описмењавање. Фарме не загађују животну средину, на њима се производи органско семе, води се брига о телесном али и о духовном здрављу свих чланова заједнице, инсистира се на миру, поштовању, благостању и једнакости међу свима. Јанг наглашава да ова организација, поред тога што се бави друштвеним проблемима унутар државе, шири своје утицаје и повезује се са сличним покретима широм света – као што су Народна глобална акција (People’s global action – PGA) или покрет филипинских сељака-беземљаша али и другима како би удруженим снагама пружили отпор Светској банци и Светској трговинској организацији. МСТ помаже и племенским покретима урођеника као што су Гварани, Макукси и Ксукуру да добију натраг земљиште које су им отели копачи злата и ранчери. Овде је битно поменути запажање Харолда Пинтера (2011: 55-56) који наводи како се стране силе, пре свега Америка, увек оштро супротстављају и на све могуће начине настоје да осујете оваква народна окупљања и пружање отпора, наводећи случај Никарагве.

Идеја о *бегу антрополога* припадала је руководиоцу центра за антрополошка проучавања у Емпорију, бившем свештенику Менендезу, који је настојао да на овом простору оживи своју утопију, да створи рајско место, оазу за истраживаче. Међутим, фантазмагорија је била једно, а стварност нешто сасвим друго. Уместо преданог

теренског рада, антрополози Емпорија (које је Данијел иронично звао „антропофазима“) имали су сасвим другачије циљеве: одлазак на пријеме, изложбе, испразна ћаскања по конференцијским салама, „излети“ у Зону и што повољније куповање некретнина. Потпуно имуни на присуство Падобранаца у својој околини, уместо да се заинтересују за тај феномен и такву врсту манипулације сиромашним становништвом, сами су постали атракција:

„Клинци Падобранаца су прилазили. Али се нису усуђивали да дођу близу. Између базалтних стена, напола сакривени иза кактуса, њихова црна лица изгледала су као нестварне маске. Гледали су ништа не показујући, не изустивши нити једну реч. Није било потребно терати их. Довољно је било да их неко погледа смејући се, са пићем у руци, и дечурлија би се разбежала као јато врабаца, скачући са стене на стену, босоноги, у ритаму. Без узвика, без смеха.“ (Ле Клезио 2009г: 29)



Избеглички камп, Мексико, 1998., Себастиао Салгадо²¹⁷

²¹⁷ Фотографија је доступна на: <http://www.amazonasimages.com/travaux-exodes?PHPSESSID=a8100044ebb1699368da526acd659fe2>, приступљено 13. 12. 2013.



*Дечаџи, Себастиао Салгадо*²¹⁸

Док су се они на брегу бавили апстрактном антропологијом, деца Падобранаца су се играла на суседном брду-депонији, планини од смећа, у вртлогу мува и дима несносног мириса. Од малена навикли на понижења скупљали су остатке хране, картона, гуме и бакра. Оваква оштра подељеност владала је где год се погледа. Границу између луксузног насеља Уертас, где су малограђански интелектуалци спокојно живели у мермерним вилама и зоне Падобранаца чинио је канал за наводњавање који су сиромашни становници безуспешно покушавали да пређу. Сваке ноћи правили би мостове и планирали упад, међутим нису могли да промакну чуварима који су обилазили границу и трудили се да им приступ остане строго забрањен.

Гарси Лазаро, један од антрополога, имао је идеју да истражује такозвану црвену зону, место резервисано за проституцију, где је претходно ишао као и сви остали да се забавља. Јасно да су његов пројекат храниле циничне, а не хумане побуде за раскринкавањем подводача или спасавањем девојака. Гарсијева намера да живот проститутке Лили посматра као пројекат проучавања, Данијела је доводио до ивице беса. Осећао је снажан порив да се супротстави таквом третирању људског бића као материјала, као статистичке бројке, у тобоже истраживачком подухвату:

„Није тачно, не ради се о терену. Ради се о људском бићу, о девојци која води грозан живот, живот који не бисмо пожелели ни најгорем непријатељима, робињи тог Грозног,

²¹⁸ Фотографија је доступна на: <http://teaching.quotidiana.org/our/2006/chiapas/>, приступљено 13. 12. 2013.

у његовој клоаки, девојци преко које је прешла половина мушке популације Долине, сви произвођачи јагода, произвођачи авокада, људи на положају, банкари, па чак и професори и истраживачи Емпорија, и то зовеш ‘терен’, или можда кажеш то као метафору, поља црнице преплављење флором изазваном микробима, исушена, на којима аргатују курварска деца као Лили и друге, да би омогућила сировине за *Strawberry Lake*, или цемове *Mc Cromick*, можда говориш о мотици и рукама које саде биљке, или о малим прстима који беру воће у рану зору, у време када је јадна девојка већ одрадила, дрогирана, убијена алкохолизована, и леже да спава у својој соби, затвору у Зони.“(36)

Иритирао га је став да је реч о проучавању „терена“, и парола да је потребно да „разликује своја осећања од посматрања (35)“. И сам је као географ дошао зарад научног пројекта картографисања Тепалкатепека, међутим временом је потпуно променио циљ боравка на овом простору, заинтересовали су га људи, посебно девојка из Зоне, њена судбина постаје симбол свих понижених и увређених из ове долине – бесмртна Лили, „стара си колико и базалт храмова, ти си неуништиви корен. Ти си блага и жива, спознала си зло и остала нова под сунцем. Гураш траке ђубрета на ивицу канала, пречишћаваш отпадне воде залива Орандино, од тебе сјаје се зидови и кровови кућа Падобранаца. (82)²¹⁹ Чак је и бележница резервисана за извештаје са пута, уместо резултатима истраживања била испуњена причом о Лили. Од када је чуо за њу, она постаје његова химера. Њена невиност усред тог кала до те мере га је дотакла да је кренуо у потрагу за њом, желећи да је упозна и да тражи опроштај за све оно што су јој људи учинили. Лили, као и већина јунака овог романа, има свој сан којег се чврсто држи и који је одржава док трпи разне врсте понижења – сан о бекству, преласку преко мексичке границе, слободи:

„Којим ли си путем ишла од када си побегла из те себичне и тврде долине, града моћи и новца којим владају краљеви јагоде и власници хладњача? Сви ти потомци *haciendadosa* који су постали политичари, доктори, бележници, угледници, људи од закона или религије. Они те прождиру, свакога дана, сваке ноћи, они једу твоју убогост, гризу твоје срце, пију твоју крв, дах. То раде већ вековима, девојкама са планина, деци

²¹⁹ У *Оничу*, симбол таквог *Вечног Женског*, које чува у себи сећање на везу са прецима, представљен је у лику неме девојке Оје.

из предграђа мегалополиса, не заситивши се, не покајавши се. Није им никада доста, увек им треба свеже крви, свежег меса.“ (131)



Мексичке избеглице, Тихуана, Мексико, 1997., Себастијано Салгадо²²⁰

Дон Моисес, историчар са очима старог индијанског приповедача, накратко је оживео своју утопију, оснивањем Емпорија, истраживачког центра посвећеног друштвеним наукама и знању. Био је то његов покушај да одржи традицију и сачува памћење. Идеја која је служила томе јесте да су једном у две недеље врата Емпорија била свима отворена, како би приступ знању био омогућен и обичним људима, на тај начин желео је да се избори са предрасудама којих је највише било међу самим истраживачима, посебно антрополозима, који се нису одрицали свог надобудног погледа ни по коју цену. За њих је то била обична смејурија, јалов покушај популаризовања културе. Праћено, као и увек, безочним исмевањем. Задржали су исти омаловажавајући поглед некадашњих поседника плантажа, али сада према потомцима робова који су на њима радили у прошлом веку: „Сви ти упарађени сељаци, Индијанци који долазе на вечерње у цркву петком, који зину кад чују латински (44)“. Моисеса је с друге стране одушевљавало што може да види како у *hacendados* Вердолага слободно улазе потомци робова који су радили на њиховим имањима шећерне трске. Још један од

²²⁰ Фотографија је доступна на: <http://teaching.quotidiana.org/our/2006/mex-us/>, 13. 12. 2014.

таквих изазивачких подухвата управника Емпорија било је и ангажовање Хуана Уакуса, ћутљивог Индијанца, потомка Иреча, некадашњих краљева Мичоакана. Он је био први представник своје заједнице који је ступио у универзитетску институцију, ангажован да проучава и предаје језик тараско у Емпорију, у колонијалној традицији *naguatlatos*, локалних тумача, „посредника између домородаца и доминантне културе (161)“. Поверена му је редакција енциклопедије домородачког света на четири језика: науатл, пурепећа, отоми и запотек. Наравно, остали истраживачи га нису подносили, нису презали од подругљивих коментара: „Este Indio!“, „Indios y burros, todos son unos.“ Или: „No hay Indio que haga tres tareas seguidas.“ (161) ²²¹ Опстајао је једино захваљујући Моисесовој заштити.

Уакас живи у четврти која је назив добила по легендарном револуционару и борцу за права староседелаца Емилијану Запати, чувеном по аграрној реформи у којој је тражио прераспodelу земље за домородачко становништво. У причи о овом славном борцу Ле Клезио види остатке мита о пернатој змији, Кецалкоатлу (Кукулкану), средишњој фигури народа Средње Америке, повезаној са древним анимистичким култовима, богу ветра, живота и цивилизације.²²² Анализирајући мит о Кецалкоатлу, у књизи *Мексички сан*, Ле Клезио нас упућује да је реч је о јунаку који повезује историју и мит.²²³ Под овим именом подразумева се истовремено божанство, свештеник његовог култа, али и владар Туле и Толтека одакле је прешао Мајама на Јукатан. Овај бог-краљ-свештеник у себи чува сан о златном веку Индијанаца када је у својим велелепним палатама владао као уметник и чудотворац. У његово време откривена су прва налазишта племенитих метала. Створени су соларни и лунарни календар подељени у двадесет знакова, такође отпочело се са тумачењем снова и изучавањем звезда. Као и око неких јунака из других, удаљених светских митологија, битан моменат у формирању његовог лика јесте и мотив прогонства, потраге и лутања, али и пророчанство о повратку; управо је то предсказање одиграло значајну улогу у освајању Мексика. Ле Клезио верује да и након четири стотине година мит о повратку

²²¹ „Индијанци и магарци, све је то исто.“ „Нема Индијанца који уради три ствари заредом.“

²²² У лику Кецалкоатла препознајемо неке од одлика *културног јунака – прапретка – демијурга*, онако како га дефинише Мелетински (2009: 34). Реч је о централним ликовима митова о стварању у којима они рађају (преци), праве (демијурзи) или набављају (културни јунаци) природне и културне објекте установљавају социјалне и религиозне институције. Имајући у виду поменуте функције блиски пандани су му: у грчкој митологији – Прометеј и Херкул, у сумерско-акадској – Гилгамеш, у скандинавској – Один и Тор, као и бројни тотемски преци у митовима Централне Аустралије. Назив Перната змија указује на тотемског претка.

²²³ Више о томе види у тексту *Циклус о Кецалкоатлу* (Галовић 1998: 194-204)

Кецалкоатла и даље истрајава – у области града вечног пролећа – Куернаваке верују да се душа Емилијана Запате, убијеног на превару, враћа када ветар дува. (Ле Клезио 1993: 78-79) Његовим помињањем, аутор настоји да подсети на мексичку традицију борбе против освајача и моћника.

О Мексичкој револуцији из 1910. године, као првој социјалној револуцији која је обележила почетак новог доба, Ле Клезио пише у прологу књиге *Дијего & Фрида*. Иако, 5. октобра 1910. године, Дијаз слави стогодишњицу Независности, у Мексику се ништа није променило још од пада Индијанаца у руке шпанских конкистадора. Неколико *hacendadosa*, великопоседника, поделило је међу собом огромну површину земље, на којој владају као прави тирани, тлачећи остатак становништва управљају селима, присвајају реке, чак имају и сопствене железничке пруге. Ле Клезио наводи како у то време, Мексиком још увек владају странци. Американци у свом поседу држе руднике и фабрике цемента, гвожђаре и индустрија оружја припада Немцима, текстилна производња Француској, а прехранбена Шпанији. Енглези и Белгијанци држе монопол над железницама, а петролејска поља својина су америчких династија – Дохени, Гугенхајм, Кук. Отуђени од традиционалне, домородачке културе и уметности, Мексиканци су и у том погледу потпали под утицај Европљана, штавише стидели су се и презирали сопствену баштину. Међутим, ситуација се знатно променила након револуције и устанака који се предводили Виља и Запата од 1910-1920. године. Мексико Сити је у освануо у сасвим новом светлу и атмосфери слободе и враћања сопственом идентитету. Мексиканци поново откривају традиционалну уметност, музику и поезију која слави јунаке револуције. Враћају се вредностима мексичке цивилизације из времена пре доласка Шпанаца. У двадесетим и тридесетим годинама XX века град постаје плодно место за уметност и нове идеје. Дијего и Фрида, између осталог, стоје и као симболи тог изузетног доба препорода. (в. Ле Клезио 2008б: 11-17)

О значајној улози Емилијана Запате пише и Едуардо Галеано у књизи *Отворене вене Латинске Америке*. Као револуционар побунио се против нечувеног искоришћавања сељака и налагао аграрну реформу. Наиме, у овој својеврсној *републици одбачених* наднице нису расле још од 1810. године. Век касније латифундисти, већином странци, држе у поседу готову читаву државну територију; живе као принчеви по главним градовима Европе и ретко посећују своја удаљена имања. С друге стране, радници су везани наследним дуговима или званичним

уговорима на плантажама широм Мексика. С обзиром на то да раде за смешно ниске наднице које једва да су довољне за преживљавање, чини се да Јукатан, Морелос, Оаксака, Веракруз и Ћијапас почивају на робовласничком систему. Сједињене Америчке Државе су Дијаза држале као марионету у потпуној политичкој зависности, и уз његову помоћ читав Мексико претвориле у сопствену колонију. То је изазвало бес понижених и покренуло побуну 1910. године под вођством Запате. У месту одакле је Запата потекао, опљачкани сељаци захтевали су да им се врати земљиште на којем раде већ седам векова: припадало је њиховим прецима још пре него што се Кортес појавио. Међутим, они који су се побунили и подигли глас против система протерани су на принудни рад у Јукатан. Уз помоћ герилских одреда ослободилачке војске, Дијаз је срушен и власт је преузео Франсиско Мадеро. Међутим, обећања о спровођењу аграрне реформе изгубила су се у магли „институцијализације“. Убрзо су нове власти хероја Запату прогласиле „бандитом“. Након тога читав живот посветио је борби. После смене Мадера, супротставио се заједно са Панчом Виљом Викторијану Уерти, а потом и Венустијану Каранци, све док није убијен из заседе 1919. године у Ћинамеци (в. Галеано 120-126)²²⁴

Данас, његову мисију наставља Покрет запатистичке војске националног ослобођења (EZLN) из јужне мексичке државе Ћијапас, који је 1994. године повео устанак. Реч је о герили аутохтоног индијанског порекла, потомцима Маја, која се побунила против угњетавања староседелаца које траје још од првих освајача, а наставља се и данас у условима неоколонијалне доминације која ускраћује право на земљу, на школовање у духу традиције, на прописно лечење становништва, посебно деце која неухрањена умиру од излечивих болести. Нафтне компаније и велике корпорације одузимају им обрадиву земљу и на тај начин их приморавају да животаре као просјаци на сопственој територији.

²²⁴ Једну од најбољих књига о Мексичкој револуцији, *Побуњени Мексико* из 1914. године, написао је амерички левичар Џон Рид. Мексиком, његовом културом и историјом од времена пре доласка конкистадора па све до Мексичке револуције, бави се и филм Сергеја Ејзенштајна *Живео Мексико* из 1932. године.



Запата на муралу Дијега Ривере²²⁵

Након ове дигресије проишле из потребе да се подсетимо ко је Запата био, будући да Ле Клезиоов јунак, Индијанац Уакас, живи у улици Емилијана Запате, враћамо се Дон Томасу Моисесу, још једном својеврсном револуционару и утописти у роману, чија ће мисија бити прекинута због завере против њега међу члановим Емпорија. Већина оних који су га некада подржавали издали су га и припремали му смену, тако што су пласирали лажне вести о томе како око себе сакупља лоше друштво: „револуционаре и терористе“, какав је Хектор, „стране шпијуне“, мислећи на Данијела, а онда и Уакаса, „Индијанца алкохоличара“. Потписали су петицију за његову смену, због наводне опасности у коју је довео Емпорио, институцију коју је да иронија буде већа сам осмислио и изградио. Професор и песник, који је сањао о једној врсти оазе, изван градске буке и метежа, где би се сакупљали истраживачи жељни размене знања, коначно је био поражен, као и његов утопијски пројекат. Данијел је знао да ће падом Дон Томаса највише испаштати управо Хуан, други истраживачи могли су да пронађу нови посао једино је он остао сасвим поражен и онемогућен да изведе своју замисао о враћању традицији до краја. Његовим искључивањем из истраживачког подухвата

²²⁵ Фотографија је доступна на: <http://vozpueblo.com.wordpress.com/2013/12/10/diego-rivera-las-luchas-en-sus-murales-de-ayer-tan-vigentes-hoy/>, приступљено 18. 03. 2014.

нестала је и могућност да се чује глас преосталих староседелаца, да се сазна нешто више о њиховој историји, култури и језику:

„Годинама је захваљујући дон Томасу, он живео у нади. Пред њим су се отворили, канцеларија у Емпорију, сусрети са предавачима, расправе, прављење енциклопедије, обнова индијанске културе. Илузија да ће оживети прекинуту прошлост, дати смисао животу младића и девојака, вратити им понос, извући их из празнине и спречити их да се изгубе на северу, у предграђима Лос Анђелеса и Сијетла.“ (Ле Клезео 2009г: 164)

Истовремено са гашењем Емпорија, онаквог каквим га је Моисес замислио, дешавао се и план растурања и гашења Кампоса. Наиме, локалном моћнику Алдаберту Аранзасу потребне су нове парцеле и отуда жеља да се прошири на територију Кампоса. Заузимању је као и у случају Емпорија претходила прљава кампања у листу *La Jornada*. Колонија је окарактерисана као место које квари омладину. Хади је представљен као хипи-гуру, оснивач секте која окупља скитнице сумњивог морала. Следећег дана започела је рација. Полиција је упала у логор и кренула са испитивањем становника, а затим и са рушењем свега што им се нашло на путу. Све што су месецима градили нестало је за неколико сати. Марикуин врт са чудесним травама је потпуно изгажен уз оправдање да је реч о дрогама, марихуани и хашишу. То је била припрема за протеривање које ће уследити, убрзо су људи сакупили своје ствари и спремили се за сеобу. Поред пута нестрпљиво су чекали Аранзасови Падобранци да накратко заузму Кампос, док све не добије привид легалности: „Можда је адвокат веровао да ће заративши с човеком који је створио истинску Уранију узаптити и магију места, прожети се њоме и постати непобедив.“ (184) Међутим, место без Хадија и осталих личило је на обичну пустару пуну камења и корова, лишена духа. Управо су становници чинили ово место посебним. „Изгубљено племе (155)“ је започело своје изгнанство. Далија и Данијел су стајали по страни и посматрали остатке некадашње блиставе колоније. Људи натоварени пртљагом личили су на клошаре, а некадашњи рај подсећао је на „напуштени цигански логор (156)“. Код Ле Клезеоа су честе слике оваквих прогона. У *Онич* пратимо изгнанство племена Аро Чукуа, док у роману *Пустиня* читамо о сеоби Туарега кроз сурове пустињске пределе. С том разликом што „становнике дугиног села“, како их је Хади назвао, племе Кампоса, чине људи придошли са различитих страна света, које не повезује заједничко порекло, већ сан о

бољем свету у којем се живи другачије: „Дошли су одасвуд, са севера и југа, из дубине Канаде или Средње Америке, разнородан народ свих боја, а сада, под тешким подневним светлом, изгледали су сиви.“ (157)

Иако је од почетка знао да идила не може трајати вечно, Саветник је ипак осећао одговорност према Рафаелу и осталима јер им је давао „илузију заштићености којој нема краја, као да смо изабрали да станујемо у рају (149)“. Био је дужан да их припреми за ново путовање, потрагу за новом земљом. Једино што је од логора остало јесте *мана неба*, попут мапе утопије, на листовима агаве коју је свако понео са собом као једино подсећање на уточиште које су имали. Остао је само Хадијев сан, визија коју је доживео ноћ пре упада полиције:

„У мом сну, кренули смо путевима, са залихама и листовима наше богиње Нурхите. Ишли смо ка новој земљи, острву на коме живе само птице и морске корњаче, попут острва на којем сам живео после рата. Море је било плаво, било је палми, слатке воде, воћа, и од тог острва направили смо своје краљевство. Не знам име тог острва. То је био блесак који је трајао дуже од мојих ноћи. Осећао сам око себе мирис мора, као некада, чуо сам шум мора. Било је то краљевство из којег нико не може да нас истера, где бисмо све могли да почнемо из почетка. Нисам никоме рекао, из страха да не помисле да сам луд. Не знам да ли то острво постоји. Само знам да је свет велик, да нико ништа не поседује, осим онога што је направио. Знам да је наша једина сигурност у небу а не на земљи, зато што небо које видимо, са сунцем и звездама, јесте небо које су наши преци видели, и да је оно то које ће наша деца видети. Да смо за небо истовремено и старци и деца“ (152)

Народ дуге је кренуо на своје путовање у сусрет новом сну, овога пута Хади их је водио ка југу, ка острву Полумесеца²²⁶, крај обале Белизеа:

„Сви су се променили. Не личе више на народ дуге. Постали су разнородна дружина скитница, лоше обријаних мушкараца, рашчупаних жена, очију потамнелих од непроспаваних ноћи. Само су деца лепа. Она су безбрижна. Опаљена су сунцем, избељене косе, насмејаних очију. Премећу се преко главе у врту, ћаскају својим лепршавим језиком у којем се сударају два или три језика.“ (181, 182)

²²⁶ Реч је о алузији на острво Утопија из Моровог истоименог романа које има облик полумесеца.

Нека од деце први пут су тада видела велики град – Белизе:

„За одрасле је град пренатрпан и гуши се, али је за младе невероватно необичан. Уличице под нагибом према мору, мали тргови, куће с балконима и улице под аркадама, у којима се тиска шарена бучна гомила: Антилци са Јамајке или Хаитија, мелези са панамским шеширима, девојке у мини сукњама и попуњене даме, Маје из шуме као сишле са барелефа, ружичасти Енглези, који пијуцкају свој цин на терасама хотела и говоре гласно: ‘I say, this is a tough country!’ И језици, енглески, шпански, маја и тај креолски језик који одјекује као музика *бого, бого*, који је дошао из Африке, а када га је чуо Рафаел је имао наивну помисао: ‘Они говоре елмен као ми!’ Не у потпуности, али чинило ми се да су најзад стигли у земљу где се све меша, где је све измишљено.“ (183)

Испоставило се да је комуна на острву Полумесеца трајала још краће него Кампос, била је само привремено уточиште где је Хади преминуо. Остали су морали да крену даље, након три недеље постали су бродоломници насукани на пусто острво, без воде за пиће, захваћени страшном олујом, далеко од свог сна. Тек су након доласка спасилачке екипе сазнали да су заправо желели да населе острво-национални парк. Понели су се као непромишљени туристи. Сурово и болно се распрнула колективна илузија о новом склоништу. Након тога су се раздвојили у неколико група од којих је свака кренула својим путем. Једни су кренули на север ка Беринговом мору, у сусрет новом сну: „Тамо се може живети у дрвеним кућама на плажи, на крају света, са океаном као вртом. То ће бити начин да се оствари Саветников сан.“ (195)

Оваквом сликом вечите потраге за рајским вртом, жудње за повратком у златно доба, Ле Клезио није затворио врата утопији већ је указао да је носталгија за рајским стањем дубоко укореењена у људском бићу. Исто је имао на уму и Оскар Вајлд (1891: 292-319), када је рекао да мапа света која не садржи утопију није вредна помена, будући да изоставља једину земљу која представља заједнички дом и вечно упориште човечанства. Ле Клезио је у Мексику препознао земљу снова, земљу која својом прошлoшћу буди наду да је златно доба могло да траје, а не само да се замишља. Стога и све приче о појединачним утопијама, у оквиру романа *Уранија*, читамо као веру да је повратак у златно доба могућ и да на њему вреди радити.

5.3. Златно доба против доба злата

*А шта је Колумбо заправо желео?
Ово и није тако тешко одредити.
У првих неколико недеља од када је почео да води дневник,
Једна једина реч се појављује седамдесет и пет пута:
Злато.*

Хауард Зин

Ле Клезио види Мексико као земљу снова, једно од оних привилегованих места где се мистерија и легенда укрштају, на прекретници времена – с једне стране близу самом моменту стварања, а истовремено пред необјашњивом претњом уништења света. Је ли то условљено и самим природним карактеристикама земље вулкана, пустиња, огромних узвишења тако блиских небу и сунцу, бујних прашума, али и пустих низија, литица, кањона, дубоких котлина, пита се аутор. Управо нетакнута својства природе, потпуно супротна прастарим земљама Европе, већ обликованих и подређених људским потребама некада чак до границе стерилности, јесу оно што је фасцинирало Запад посебно у време романтизма. У студији *Мексички сан*, Ле Клезио пружа историјски преглед свих оних који су о Мексику писали. Тако, сан о нетакнутој природи препознајемо у делу Шатобријана, о свету где је човек у хармонији са природом и где све постаје могуће, много лепше и истинитије. Ле Клезио, ипак сматра да је Мексико једна од области која оповргава дечју, романтично-идиличну идеју *племенитог дивљака* и то првенствено захваљујући истраживачима Брасеу де Бурбуру и Мишелу Шевалијеу под чијим утицајем Европа Нови свет открива по други пут, његову угледну прошлост, архитектонска богатства и невероватно привлачну моћ живог фолклора. (в. Ле Клезио 1993: 161-162) Као погодан простор за утопије различитих врста послужило је и првим мисионарима Бартоломеу де лас Касасу којег је дирнула лепота и невиност Индијанаца, жртва окрутних пракси колонизатора, затим постојала је и визија Дон Васка де Кирога, Јакоба од Данске који је основао манастир у Мичоакану око 1540. године, али и немогући сан италијанског мисионара Ботуринија, као и многих других. Ле Клезио сматра да је Мексико и у новијој западноевропској свести, слично Гогеновој визији Тахитија, задржао утопијски карактер, опстао као маштање о изгубљеном рају. Сан о Мексику присутан је и у делу Д. Х. Лоренса, Жака Сустела, али и у митским причама Хуана Рулфа. (164) Антонену Артоу и његовој визији Мексика, као једином

уточишту након разочарења и правог пакла који је искусио у Европи, Ле Клезио је у својој студији посветио читаво поглавље; као уметнику који је стремио откривању увек нових слојева – трагајући за Мексиком скривеним у Мексику, Арто је такође маштао о повратку у златно доба астечког царства. (в. 161-172)



Мексико, 1980.
Фотографија: Себастиао Салгадо²²⁷

Ле Клезио наводи да су за Шпанце освојене територије представљале утопијски простор, који им је пружао слободу да опробају најразличитије стратегије доминације. У свом суровом сну, Мексико су видели као неисцрпни златни рудник. Злато је за Индијанце имало симболичку вредност, није служило као средство плаћања, већ као знак божанске моћи. *Takin*, како су га Маје звале, служило је за украшавања храмова, одежде, њихових идола, од њега су прављене амајлије и свети накит. Приписивана му је религиозна функција, док је код Шпанаца сведено на вулгарну демонстрацију моћи материјалног богатства, због које су били у стању да зверски убијају, муче и уништавају све што им се нађе на путу. Њима, који се истински клањају само једном божанству – Манону, Мексиканци су и незнајући пружили незамисливу моћ, тако што су им обезбеђивали злато. На тај начин Индијанци су парадоксално обезбеђивали средства за сопствено истребљење. Давали су им оно највредније што су имали: злато,

²²⁷ Фотографија је доступна на: <http://bsnbrazil.wordpress.com/tag/sebastiao-salgado/>, приступљено 09. 05. 2014.

жид, тиркиз, храну, одећу, робове и жене, а шта су добили заузврат, пита се Ле Клезио. (13-15)

У *Мексичком сну* лајтмотивски се провлачи питање – Какав је свет настао на рушевинама древне цивилизације Мексика? Каква је заправо дистопија створена након неколико векова на том простору. Настојећи да одговори на то питање, а након што је подробно проучио историју Мексика, митологију, обичаје и веровања народа, и стекао докторат из те области, Ле Клезио је сабрао сопствена искуства о колонијализму и његовим последицама, почев од конкисте па све до неоколонијалног доба у којем се експлоатација народа и земље наставља кроз мутиране облике колонијализма, а затим открића до којих је дошао уобличио у оквиру, већ помињаног, романа *Уранија*. Иако је све те податке научно обрадио, аутор је осећао потребу да их уопмонје у књижевно дело, јер је очигледно сматрао неопходним да тако важну тему, каква је уништење једне грандиозне цивилизације, приближи што већем броју људи, али и да укаже да се гласови древног Мексика и амероиндијанске цивилизације и даље могу чути, ако смо довољно упорни и истрајни да их откривамо. И не само да се могу чути, већ нам могу пружити путоказе за праведнију и бољу будућност.

У *Мексичком сну*, Ле Клезио је настојао да истакне разлику између златног доба амероиндијанске цивилизације, и с друге стране доба похлепне помаме за златом која је водила Европљане. Реч је о сукобу две потпуно различите животне концепције и система вредности. Доба амероиндијанске цивилизације одликовало се суштинским људским вредностима базираним на солидарности, сарадњи и заједништву међу људима, док је Европа и исто време, у такозваном Добу открића, у својим походима сејала страх, насиље и деструкцију. У судару између амероиндијанске цивилизације и европског варварства, рајски врт бива претворен у демонску супротност, злато престаје да буде симбол који своју вредност стиче тек када је преобликовано у уметничко дело које буди естетско уживање, и у рукама европских варвара бива злоупотребљено као средство за финансирање даљих експедиција које настављају да пљачкају и убијају Амероиндијанце.

Како смо већ напоменули, Ле Клезио се у роману *Уранија*, бави утопијама које ствара народ, ослањајући се на традицију и колективно сећање о златном добу које су једном давно и дуго живели, а с друге стране пише о дистопијама које намећу освајачи. Аутор инсистира да се у двадесет првом веку све више удаљавамо од тог првобитног

људског сна о идеалном друштву. Свет модерног Мексика у роману је приказан као место буке и хаоса, које почива на неразумевању међу потпуно различитим непријатељски настројеним нацијама, на суровим контрастима у којима мали број становника ужива у незамисливом богатству, док је већина упрегнута као готово бесплатна радна снага, нека врста људи-машина који елити обезбеђују луксузан живот. Колонијализам и његове савремене мутације омогућиле су простор који најразличитијим туристима служи као место где ће без последица испољавати најгнусније нагоне. Место некадашње сјајне цивилизације претворило се у демонски мегалополис – не простор хибридног идентитета већ простор који је изгубио идентитет. О томе сведочи и Данијел, јунак романа *Уранија*:

„Увек сам мрзео воајерски туризам, излете малограђана из добрих четврти у предграђа кривињара и улице с курвама у подручјима беде. Клинци из Тексаса и Калифорније повраћају сваког пролећа, последње школске године у гимназији, у баровима Хуареза, Ногалеса, Тихуане. Педесетогодишњи туристи из Италије, Француске, Швајцарске који су дошли да окушају срећу у измишљеној земљи у којој се надају да ће им њихова лова дозволити да купе девојчицу или дечака кога су сањали да силују код куће. Или једноставно писци који мисле да је једна чаша пива на прљавом столу у некој рупи, у загушљивом ваздуху, буци аутобуса, који се распадају, фалш музици из цубокса на Куби, у Манили, Тегусикалпи, да је она то, *живот*.“ (Ле Клезио 2009г: 76)

У оквиру свог јавног предавања – *Педологија: портрет земље*, Данијел ће говорити о златном добу Мексика. У својим проучавањима, Ле Клезиоов јунак није се бавио само сувопарним набрајањем географских података, већ се са великим жаром осврнуо на опис земљине коре, вулкана, реке Тепалкатепек, земљотреса, глечера, али и на причу о становницима који су вековима насељавали ову земљу. Говорио је о првим мушкарцима и женама који су дошли у Долину, о прецима „који су носили свог пламеног бога у гнезду од грања, који су видели своје претке у стенама и језерској води, у пећинама у утроби планина, на вулкану Курутатан, где оставише белеге својим знацима, кредом по црном камену. (57)“ Ти људи су гајили биљке које данас хране читав свет (кукуруз, парадајз, пасуљ, краставац, кромпир...). Потомци некада поносних, сналажљивих људи, данас служе попут робова, јефтине радне снаге великих компанија за производњу воћа: „После хиљада година, ратова и освајања, убиства и глади,

засадиле су нову траву која је давала црвене и киселе плодове, која је дошла из Кине и Француске, Немачке, ту траву која једе прсте деци и нагриза земљу не остављајући места ичему другом.“ (58) Данијел затим наводи како се од некадашње Долине богате шумама и плодном земљом са најразличитијим биљкама стигло у еру интензивне монокултуре. Након толико векова напредовало се једино у уништавању и искоришћавању земље и становништва. Већина деце и жена из читаве Долине устаје раном зором да бере јагоде и пуне кутије по хладњачама *Mac Cormick*-а и *Strawwberry Lake*-а, предузећа која овде профитирају или за једног човека који држи монопол, Дон Аранзаса, власника земљишта и плантажа авокада западно од Долине. Набројао је затим читав ланац произвођача јагода, новог злата, плена нових конкистадора. Такав начин живота одузимао је достојанство старијима и претио да затрује нове генерације, деца која раде у фабрикама и на плантажама постајала су зла и агресивна, нису више знала да се смеју, нити да говоре: „Сунце које је спалило лица, спржило је њихове језике.“ (95) Упозорио је да земља полагаано нестаје у слојевима бетона, нових кућа, улица, тржних центара, а оно што остане затровано је отпадним водама пуним штетних материја које не стижу да се разложе. Завршио је опоменом да земља није вечна, да је она „тело индијанске жене (60)“, „наша кожа (59)“, подложна променама којој је требало на хиљаде година да се формира, као и да од тога како се данас односимо према њој зависи како ће нам она у будућности узвраћати: „Та земља, црна земља врта Едена коју сте добили у наслеђе, ви који сте рођени у Долини, или дошљаци са стране, та земља на којој сте се зауставили и која вам је хранитељица, чува вас, немојте помислити да је вечита.“ (59)²²⁸

Двоструком колонизацијом Латинске Америке, о којој говори Ле Клезивоов јунак Данијел, о конкисти и њеној продуженој неоколонијалној руци у новом добу, бави се и филм *Продаће кишу (También la lluvia)*, шпанске режисерке Исијар Бојин. Шекспировском техником представе у представи, заправо филма у филму, режисерка

²²⁸ Исту поруку савременом човеку упутило је и раније помињано племе Коги из Латинске Америке, у филму Алана Ереире *Срце света: Упозорење старијег брата* (1990). Плеће које вековима живи у складу са природом, поштујући Мајку Земљу, савременој цивилизацији, као старији брат млађем, упућује савет али и вапај да престане са уништавањем планете јер је она наша заједничка Мајка. Будући да се свет оглушио о њихову молбу и да од тада, својим деструктивним поривима, доприноси ширењу још веће еколошке катастрофе, Коги су били приморани да се још једном огласе. У наставку документарног филма, овога пута насловљеног *Алуна (Aluna)* из 2012. године, упозоравају да је начин живота савременог западног човека погубан, јер својом небригом за друге производи хаотичну енергију усмерену на изазивање све већег броја ратова, климатских промена, епидемија нових болести што све уништава Мајку Земљу коју они доживљавају као живо биће.

успева да повеже два удаљена историјска тренутка – период почетка колонијалних освајања Латинске Америке са немирима у Коџабамби, у Боливији из 2000. године. Филмска екипа из Шпаније долази с намером да сними филм о некадашњем освајању ових простора, о суровом искоришћавању домородаца и незајажљивој похлепи за златом. Снимање филма угрожавају протести у граду због приватизације ресурса пијаће воде и апсурдног закона који локалном становништву забрањује приступ изворима, па чак и сакупљање кишнице. На делу су колонизатори новог доба, корпорације са седиштем у Лондону и Калифорнији, које су у води препознале злато будућности. Да иронија буде већа у демонстрацијама против овог закона учествују глумци-натуршчици, локални становници који у филму играју урођенике, жртве конкисте. Долази до брисања границе између фикције и стварности, прошлости и садашњости. Ситуација од пре неколико векова понавља се у ери модерне глобализације. (Бојин 2010)



Боливија, 1983.,
фоторафија: Себастиао Салгадо²²⁹

Није ни чудо што је филм посвећен писцу и историчару Хауарду Зину као једном од првих друштвених активиста који је у својој књизи *Народна историја Сједињених Америчких Држава* дао једно потпуно другачије виђење историје овог

²²⁹ Фотографија је доступна на: <http://hornosachiapas.wordpress.com/2011/04/10/outras-americas/>, приступљено 09. 05. 2014.

поднебља од оног званичног али фалсификованог. При том је посебно инсистирао да је причу о Колумбу и његовом освајању неопходно преиспитати. Нужно је да се читав приступ овој теми промени, сматра Зин:

„Писаћу о Сједињеним Државама са становишта људи који су углавном били занемаривани у историјским књигама: америчких домородаца, црначких робова, жена, радника, како староседелаца тако и имиграната. Нисам желео да испричам причу о индустријском развоју земље из визуре једног Рокфелера, Карнегија или Вандербилта, већ из визуре људи који су радили у њиховим рудницима, на њиховим нафтним пољима, оних људи који су остали без својих удова или живота градећи железницу. [...] Прича о Колумбу је по мени значајна због онога што нам казује о нама самима, о нашем времену, о одлукама које треба да донесемо за овај наш век, за наредни век.“ (Зин 2004: 82, 92)

Ле Клезио, Галеано, Зин, као и многи аутори на које смо до сада указивали, представљају оптимистични продор истине и наде да је могуће, како то Пинтер каже, уклонити „огромну таписерију лажи (2011: 52)“ коју евроатлантски креатори државних и политичких модела намећу као званичну историју. Чињеница је да долази до промене у схватању и поимању досадашње прошлости, будући да се појављује све већи број уметничких дела, документарних филмова, антрополошких, филозофских и историјских студија, које ревидирају званичну фалсификовану историју. Постајемо сведоци незадрживог продора нових гласова који се својим причама опирају надирућим таласима неоколонијализма. Један од тих нових гласова проналазимо и у писању Ауроре Моралес (1998: 1) која сматра да је једна од првих и најбитнијих стратегија сваке колонизаторске силе да нападне историјско чуло, осећање за историју оних којима жели да управља. Основни циљ репресивног режима је да пресече везе народа са сопственом прошлошћу, да запоседне и контролише колективно сећање како би их лишила идентитета. Управо стога су, сматра ауторка, конкистадори спаљивали и уништавали мајанске кодексе који су представљали стуб њихове културе и историје да би их отуђили од баштине и искоренили. Аурора Моралес наглашава да је ова стратегија посебно управљена према младим генерацијама које представљају будућност сваке земље. Оно што буди наду и оптимизам јесте чињеница да је, како Едуардо Галеано у многим својим књигама подсећа, то колективно сећање „тврдоглаво живо:

хиљаду пута убијано, али хиљаду пута оживљено у скровиштима у којима је превијало своје ране (Галеано 1996: 20)“.

Поменути уругвајски писац, сматра да оно што повезује све државе латиноамеричког континента, почев од првих конкистадора до неокolonизатора, њихових савремених следбеника јесте пет векова систематског искоришћавања људи и ресурса. Штавише, ланац пљачке се никада истински није прекидао. У књизи *Отворене вене Латинске Америке*, Галеано даје бројне примере који поткрепљују изнету тезу, уз мноштво чињеница, крајње надахнуто представља историју овог континента као повест једног злочина који ни данас не јењава, допуштајући да кроз исписане редове проструји битно другачија прича од оне званичне. Галеано сматра да књижевност вреди уколико је у стању да пробуди из летаргичног конформизма и натера на учествовање. Галеано (1997: 12) се пита има ли значајнијег циља од буђења свести и откривања идентитета. Народу Латинске Америке је тако нешто преко потребно, будући да га евроатлантски империјалисти, поседници моћи годинама држе у физичком и интелектуалном ропству. Наиме, овај регион и даље служи као рудник сировина за Европу и САД; искоришћавају се резерве гвожђа, нафте, бакра, мяса, воћа и кафе. Само преко примера латиноамеричког континента, од конкисте до данас може се пратити развојна линија европског капитализма. Галеано наводи примере богатих рудника који су Шпанци, а преко њих и читава Европа годинама искоришћавали. Такав је рудник сребра у Потосију, за који се каже да је Шпанија из њега извадила довољно сребра да се направи мост преко океана. Између 1503. и 1660. године у луку Санлукар де Барамеда допремљено је три пута више од укупних европских резерви злата и сребра. Метали отети са колонијалних поседа не само да су подстакли развој европске економије, већ су га добрим делом учинили могућим. Заблуда је да је само Шпанија имала монопол над златом и сребром из својих прекоокеанских колонија, како се обично сматра. Наиме, краљевство је било под хипотеком, задужено у банкама Немачке, Ђенове, Белгије, Холандије, тако да је само минимум сребра остало у економском систему Шпаније. Готово трећина је припадала Холанђанима и Фламанцима, четвртина Французима, Ђенова је контролисала више од једне петине, Енглеска једну десетину и Немачка нешто мање. Дакле, Латинска Америка је била у рукама Европе. Галеано истиче да је отимање блага праћено систематским искоришћавањем принудног рада Индијанаца и робова из Африке. Европа је захтевала сребро и злато. Новац се

циркулацијом само умножавао и тако подстакао експанзију капитализма; буржоазија је преузела контролу у градовима, оснивала банке, производила и размењивала робу, освајала нова тржишта. Богати капиталистички центри су онда, али се ни данас у том погледу ништа није променило, опстајали и развијали на уштрб сиромашних и подређених земаља Трећег света. Занимљиво да су управо највећи произвођачи робе за извоз у Европу, или касније у САД, након што би извор капитала пресушио били заборављени и напуштени. Такав пример је управо Потоси – „отворена рана колонијалног система у Америци (32)“. Аутор подсећа да ни други рудници у Гуанахуату и Закатекасу нису доживели бољу судбину. Индијанци тих области патили су од хроничне изгладнелости и епидемија које су их дотукле. Од педесет рудника у оквиру мексичке државе Гуанахуату остала су свега два. Половина породица броји преко пет чланова и живи у једнособним уцерицама. Данас представља праву туристичку мету где туристи долазе да виде остатке некадашњег богатства као и да посете „Музеј мумија“ у којем се налазе природно мумифицирани посмртни остаци у општинском гробљу од средине XIX и почетком XX века. (в. 23-37) Алудирајући на ситуацију у поменутој мексичкој држави, Галеано је у књизи – *Бити као они: Култура мира и неоколонијализам* одсечно сажео закључке до којих је дошао у својим претходним књигама, фокусирајући се на садашњи моменат, неоконијалну атмосферу и кризу коју је петовековна доминација над остатком света изазвала:

„Господари моћи беже у прошлост и верују јој, немој и мртој, да би порекли садашњост која се креће и мења и онемогућили будућност. Званична историја нас позива да посетимо музеј мумија. Тамо за нас нема опасности. Можемо изучавати Индијанце умрле пре много векова, и у исто време потцењивати живе Индијанце данашњице. Можемо се дивити остацима величанствених храмова из старине, док скрштених руку гледамо на тровање река и крчење шума у којима данас бораве Индијанци. Конкиста се наставља у читавој Америци, са севера ка југу. Наставља се протеривање, пљачкање и убијање преживелих Индијанаца. Наставља се и презирање: модерна средства комуникације која шире презир уче побеђење самопрезирању. У зрелој епохи телевизије деца Индијанаца играју се каубоја и ретко које од њих хоће да узме улогу Индијанца.“ (Галеано 1996: 17)

У једном сегменту документарног филма Филипеа Дијаза *Крај сиромаштва?*, приказани су рудари из Потосија, који говоре о томе како су у самом руднику подигли споменик у част својим прецима и њиховим губицима. Један од рудара прича о ужасном *мита* закону који је приморавао раднике да раде и по шест месеци, а да не изађу на светлост дана. Око осам милиона људи је умрло на овим просторима у таквим нељудским условима. Затим, цитира Галеана и каже да се од сребра и костију остављених у руднику могао изградити мост до Шпаније. (Дијаз 2008) Амири Барака, упадљиво сличним стихом, описује трагедију црначких робова: „На дну Атлантског океана налази се пруга направљена од људских костију.“²³⁰

Галеано (1997: 51-58) пише о златној грозници у Бразилу која амазонске Индијанце и даље држи у својеврсном ропству. Област Минас Жераис чувала је до тада невиђене резерве злата, које су колонизатори страховитом брзином експлоатисали. Португалија је, као уосталом и Шпанија, била у зависном положају и заправо представљала само транзитну луку. Злато из колонија завршавало је у Британији, која је контролисала португалску трговину. Захваљујући томе у 18. веку место европског финансијског центра, који је до тада био у Амстердаму, заузео је Лондон. Да апсурд буде већи, ништа од злата није остајало на бразилском тлу, осим оног употребљеног за изградњу цркава и уметничких дела у оквиру њих. Колонија је давала сировине и радну снагу у неограниченим количинама. Међутим, ни то није било довољно, сматра се да је око десет милиона црнаца допремљено из Африке за рад у рудницима.

О положају рудара и ситуацији данас говори и вест о протестима из 2011. године у Кахамарки, провинцији Перуа, поводом отварања рудника злата – Конга, чија изградња прети да загади околину и водене ресурсе. Десет особа је погинуло, а више од двадесет повређено. Влада је прогласила ванредно стање. Неколико хиљада демонстраната сукобило се са полицијом и напало градску кућу. Поучено вишегодишњим искуством пљачкања земље и искоришћавања радне снаге, сасвим је природно што се становништво одлучило на побуну. Наравно, већински власник рудника је америчка фирма „Њумонт“ из Колорада.²³¹ Слична ситуација поновила се у провинцији Еспинар, недалеко од Куска, бивше престонице народа Инка, 29. маја 2012.

²³⁰ Баракино извођење песме *Wise, Why's, Y'z (Africa Section)* доступно је на: http://www.youtube.com/watch?v=4ib1Rb_vP2Q, 21. 06. 2014.

²³¹ Доступно на: <http://www.nezavisne.com/novosti/svijet/Peruanci-nece-rezervoare-hoce-svoja-jezera-116524.html>, 27. 11. 2011.

године проглашено је ванредно стање након што су две особе убијене у протестима против отварања рудника бакра, који је у власништву Швајцарске.²³²

Себастиао Салгадо, мајстор документарне фотографије, пореклом из поменуте регије Минас Жераис, забележио је страдање рудара у овим крајевима. Каријеру је започео као економиста Светске банке, чији је званични циљ да повећа економски раст у земљама у развоју и смањи сиромаштво, а незванични сасвим супротан. Будући да је имао прилике да путује и да се увери у перфидну политику којом се та организација служи, Салгадо је напустио економију и посветио се искључиво документовању истине, бележењу стварних проблема држава такозваног Трећег света. Како је и сам доживео просветљење, живот и рад је посветио томе да и друге преко својих фотографија освести. Његово стваралаштво представља болно сведочанство времена у којем живимо. У својим трагањима није се ограничио само на латиноамерички континент, већ је обишао готово читав свет, посебно Африку. Оно о чему читамо у делима Ле Клезиоа и Галеана, гледамо у документарцима Филипеа Дијаза, видљиво је и на Салгадовим фотографијама.²³³ Од 1994. до 1999. године у потпуности се посветио пројекту фотографисања избеглица широм планете, у оквиру којег је 2000. године објавио књигу *Миграције: Човечанство у транзицији*, где су своје место пронашли људи који су услед последица кризе, глобализације или под притиском рата отерани у прогонство. Посматрајући његова дела јасно се уочава да иза објектива не стоји незаинтересовани посматрач, који је ту да забележи ефектан тренутак, а затим окрене главу од узнемирујућег призора, већ потпуно посвећена особа пуна емпатије и осећања за неправду.²³⁴ Због тога је један од његових страствених обожавалаца и сам Галеано, који му је у књизи *Бити као они*, посветио читаво поглавље – *Светлост скривена на ђубришту*. Диви му се управо стога што учествује у патњама других; да би забележио

²³² <http://www.guardian.co.uk/global-development/2012/aug/08/peru-seeks-new-relationship-mining-companies>, 15.08. 2012.

²³³ Званични сајт који уређује са својом женом Лелијом Уаники Салгадо посвећен његовом стваралаштву <http://www.amazonasimages.com/sebastiao-salgado>, 10. 08. 2012.

²³⁴ Већ само летимичан поглед на његове фотографије указује да се Салгадо разликује од већине комерцијалних фотографа-туриста у служби потрошачког друштва, хладнијих од објектива иза којег се крију, попут Лени Рифенштал и њених слика Африке, у трци за новцем и наградама. У том контексту битно је поменути случај Кевина Картера, фотографа из Јужне Африке, који је за своју „спектакуларну“ фотографију из Судана добио Пулицерову награду 1993. године. Усликао је дете које изгледа као потпуно изгладнели костур како пузи ка логору Уједињених Нација, километар удаљеном, док га иза леђа вреба лешинар који чека да дете умре како би му постало плен. Пошто је обавио своју „дужност“, фотограф је напустио место злочина. Три месеца након тога извршио је самоубиство.

глад у Сахари, петнаест месеци је радио у њој. Своје најдраматичније фотографије Латинске Америке усликао је на путовању и упознавању континента које је трајало седам година:

„Салгадове фотографије нам нуде вишеструк портрет људског бола, али нас у исто време позивају да славимо људско достојанство. Сурово сликају глад и несрећу, али и саосећају и стиде се због њих. Баш нимало нису туристички излет у беду: не вређају душу човека, већ је прожимају целу да би је објасниле. Понекад нам Салгадо показује скелете, готово лешеве, којима је још једино достојанство преостало. Све су им одузели, али им је достојанство остало. И у томе лежи њихова необјашњива лепота. Нису они грозотни, беспризорни примерци егзибиционизма беде. Они су израз поезије ужаса, јер у њима лежи осећање части.“ (Галеано 1996: 64)

Ле Клезио, у студији *Мексички сан* и у роману *Уранија*, инсистира на идеји о златном добу Мексика, али и на потреби да се од тог сећања на првобитно рајско стање не одустане, већ да оно постане мисао водиља генерацијама које долазе. Као и Галеано, Ле Клезио упућује да та најстарија америчка традиција одбија да умре, и да се вреди борити за њено очување, јер она представља једину алтернативу деструктивном моделу који је тренутно на снази. Нада за остварењем утопије вековима истрајава у људској свести, упркос ужасима којима је окружено, човечанство не одустаје од сна за повратком у првобитни рајски врт.



Мердевине, Себастиао Салгадо²³⁵

Рудник злата Сера Пелгада, Бразил, 1986.,
Себастиао Салгадо²³⁶

5.4. О револуцијама које долазе

Роман *Уранија* завршава се размишљањем јунака Данијела о промени која се у њему догодила након измештања из Европе и одласка у Мексико. Јунак је у Латинску Америку отишао као географ ради научног проучавања, међутим како је време одмицало, потпуно је променио циљ боравка на овом простору. Заинтересовали су га како људи ових простора, тако и њихова древна и богата прошлост, тако да је постепено сасвим одустао од научног изучавања које је налагало рационално

²³⁵ Фотографија је доступна на: <http://www.amazonasimages.com/travaux-main-homme>, приступљено 19. 08. 2013.

²³⁶ Фотографија је доступна на: <http://fotos.vejatudo.com/sebastiao-salgado/>, приступљено 19. 08. 2013.

сакупљање података и њихово систематизовање, већ се посветио сасвим другачијем виду учења и сазнавања. Такође, имао је прилику да на делу види покушаје успостављања утопија различитих врста базираних на латиноамеричкој традицији и колективном сећању о златном добу које је једном давно и дуго постојало, док је с друге стране сведочио разарању тих снова о бољем друштву и њиховом утапању у дистопију коју намеће неоколонијално окружење. Управо стога Данијела прати стални осећај мучнине и немоћи као некога ко гледа неправду, али није у стању да предузме и промени било шта, осим да присуствује повременим препиркама између истраживача, да на моменте и сам дигне глас као у свом предавању, што је повремено чинила и његова порториканска сапутница Далија. Међутим све се то завршавало без икаквих последица. Помишљао је да злостављања девојака и Лили пријави полицији, или да напише чланак за *La Jornada*, а онда би одустајао у недостатку храбрости, сетивши се да је овде само странац. Расправа ће утихнути, а убрзо ће „дипови и пикапови плантажера јагода изаћи из земље, дугачка метална змија која ће обујмити град буком мотора и сирена, у ударцима басова из звучника, и чији један крај иде дуж вртова Зоне, а други клизи губећи се на путу ка вулканима. Никога да мисли на девојке, на Лили из лагуне, затворенице својих тамничара.“ (Ле Клезио 2009г: 101)

Данијела је нешто неодољиво вукло ка овим просторима и чини се да до краја романа остаје да трага за разлогом доласка у ову земљу:

„Нисам био сигуран шта заиста тражим. Можда промену земље, или пак стварности, неку врсту стварности која није постојала у образовању које сам добио у Француској. Имао сам главу пуну бројки. Досије пун пројеката. Мањак протеина у исхрани Латинске Америке, дечји рад, експлоатација женске радне снаге, задуживање сељаштва, принудно избеглиштво ка главном граду или граници са Сједињеним Државама. Извештаји куцани на машини, техничке базе података, извештаји ОПД, ФАО, Унеска.“ (39)

Пошао је да проучава геолошке слојеве, а заправо су га омађијали људи који овде живе, упознао је потпуно другачији свет, који га је донекле и променио. Препустио се тајнама чудесног, али у исто време суровог простора, који спаја противречности – сјај и раскош малобројних појединаца с једне стране, а с друге беда и угњетавање сиромашних. Такође, био је сведок покушаја измештања из такве атмосфере примером заједнице Кампоса чији су становници настојали да организују

живот за себе, далеко од уобичајених друштвених норми. Након уништења Емпорија и Кампоса, Данијел осећа тескобу и порив да напусти ово место које је наставило свој живот као да се ништа није догодило, као да Моисесова идеја и Хадијев врт нису никада постојали. Све се наставља по устаљеној шеми:

„Код падобранаца је недеља дан као и сваки други. Камioni су ујутру рано покупили жене и децу и одвели их у јагоде. *La Jornada* је најавила, нови расади су дошли из Сједињених Држава, које је послао *Strawberry Lake*. Ове године ће бити јагода по свачијем укусу, немачких, чилеанских, швајцарских, оних из Сједињених Држава, од којих чувена клондајк, која је златни рудник за плантажере. [...] Имао сам утисак да је сада простор ослобођен за све оне који желе да узурпирају лагуну, бездушне предузимаче, труле адвокате који командују својом армијом Падобранаца, подводаче Вртова и Зоне и јањичаре који сваког јутра пролазе камионом и отимају товари деце да их баце у јагодњаке.“ (166,167)

Завршетак романа открива један од разлога зашто се упутио баш у долину Тепалкатепека. И сам је то сазнао тек након година лутања када је претурао по хартијама које су остале након мајчине смрти, пронашавши писмо никада уручено, а упућено његовом оцу са поштанским кодом панамског канала. Није га упознао, мада је знао да није преминуо у рату како се причало. Поглавље *Не знамо ни дан ни час* почиње Данијеловим сећањем на Хадија и заједницу Кампоса, као и његовом припремом за последње путовање. Носталгија га је вукла ка Уранији, сневаној земљи из детињства, која је накратко оживела у Долини. Ипак, на крају одустаје од поновне посете Долини не желећи да скрнави сећања која су једино што је од давнашњег сна преостало. Међутим, од других је сазнао да је ситуација годинама бивала све гора, економска криза и доминација банака учиниле су своје, број емиграната се непрестано повећавао. Емпорио више није постојао, барем не под тим именом и на старом месту. *Центар знања* је измештен у нови бетонски комплекс изван града.²³⁷ Уместо одласка у Долину, пожелео је да поново види острво Полумесеца: „Гледајући га са хиљаду метара, лагуна је предивна. Може да личи, коме је дух склон сањарењу, огледалу

²³⁷ Сличну потресну промену једног света знаног од раније препознајемо и у роману *Онича*. Наиме, Оничу из Фентановог детињства, након низа година, заменила је слика грађанског рата који букти, срушених кућа и колоне избеглица.

преокренутом под ноћним небом. На млечноплавом, врхови острваца плове као сазвежђа, од острва Амбергриса до стена Табако, Коломбус, Москито.“ (206)

Путовање је завршио посетом Далији и њеном склоништу за угрожену децу и жене у Порторику. Своју депресију и незадовољство светом у којем се обрела она је претворила у делатну, истинску револуционарну енергију. Коначно је остварила оно о чему је маштала, да помаже онима којима је то било преко потребно. Подредила је сопствени живот животима других, склањала је девојке са улице, неговала заражене сидом, злостављане жене и сирочад. На једном од предавања које је Дон Томас организирао у златно доба Емпорија, под насловом *Револуције*, Хектор, револуционар из Сан Салвадора, говорио је о ономе што је доживео – смрти монсињора Ромера, студентским побунама и репресијама. Далија је тада бранила бискупа Оскара Ромера – „глас оних без гласа, човека који је говорио за оне које је црква морала да заштити. Заборављене, оне које богати и моћни гледају као непријатеље.“ (99) Ромеро је штитио и залагао се за сиромашне, устајао против социјалне неправде, убистава, прогањања и тортуре. Убили су га под оптужбом да је терориста. Далија је у свом говору оптужила владу САД-а за убиство Ромера, изасланике ЦИА-е које је послао Роналд Реган.²³⁸ Као да је тада кроз њу говорио сам дух бискупа: „И имали смо утисак да је монсињор Ромеро присутан међу нама, да је говорио и за њих, за Падобранце из канала, за жене и децу, погурену међу јагодама, затворене у хладњаче.“ (100) О убиству Оскара Ромера, у својој Нобеловој беседи, говори и Харолд Пинтер:

„На Централном америчком универзитету у Сан Салвадору 1989, батаљон Алкатл регименте, обучаван у тврђави Бенинг у Џорџији у САД, убио је шест најистакнутијих светских језуита. Архиепископ Ромеро, невероватно храбар човек, погубљен је током богослужења. Процењено је да је живот изгубило 75 хиљада људи. Зашто су убијени? Убијени су зато што су веровали да је бољи живот могућ и достижан. Та вера оквалификовала их је као комунисте. Умрли су јер су се усудили да под знак питања ставе постојеће стање, бескрајно поље сиромаштва, зараза, деградације и притисака које су уживали од рођења.“ (Пинтер 2011: 56)²³⁹

²³⁸ Далија подсећа на јунакињу из *Ониче* – Мау, која такође не припада револуционарној организацији, али је дубоко свесна праве природе ствари и пати због неправде коју види око себе. (в. Арсенијевић 2011: 111-114)

²³⁹ Оскара Ромера помиње и Џон Пилџер, у филму *Рат против демократије* (*The War on Democracy*, 2007), а Оливер Стоун, који је о новијој историји Латинске Америке снимио филм *Јужно од границе* (*South of the Border*, 2009), убиству Оскара Ромера посветио је и играни филм *Салвадор* (*Salvador*, 1986).

Данијел је био прилично резервисан према Хекторовој револуционарној дружини, сметао му је недостатак самилости и разумевања који је код њих постепено уочавао, као и то што нису били способни да брину о сопственим породицама. Парадоксално, једино Далија на крају остаје истинска и доследна револуционарка:

„За њу, само је то било важно, осим њеног сина: револуција која долази, борба Порторика против јенкијевског империјализма. Неговала је лик Чеа мученика, не романтичну фотографију Алберта Дијаза Гутиереза, званог Корда, која се налази на свим мајцама на свету, него Чеа у боливијској селви, неколико недеља пре смрти, грозничавог, с великом брадом, прљавог одела, као да је спавао на перону. Већ обележеног својом судбином.“²⁴⁰ (83)



Тело Че Геваре, Фреди Алборта, 1967.²⁴¹

²⁴⁰ Иако се читавог живота борио против капитализма, савремено доба је Че Геварин лик претворило у један од најпродаванијих капиталистичких брендова. Тржиште је преплављено мајицама, пикслама, подметачима за чаше, новчаницима, провесцима и другом робом са његовим ликом (у ту сврху управо је искоришћена романтична фотографија Чеа с почетка револуције коју је усликао Алберто Гутиерез, познатији као Алберто Корда). С друге стране, фотографија Че Геваре коју је сачинио Фреди Алборта, невероватно подсећа на ренесансу слику скидања Христа са крста, управо она је подстакла народ да усвоји слоган „Че живи!“ и да га слави као мученика и борца за социјалистичке циљеве. Сам Корда никада није заштитио права на поменућу фотографију, а када су га питали зашто то није урадио одговорио је да би било срамно зарађивати на слици човека који је целог живота био бесконачно скроман и несебичан. Интервју с Кордом доступан је на:

<http://www.arthistoryarchive.com/arthistory/photography/Alberto-Korda.html>, приступљено: 22. 06. 2014.

²⁴¹ Фотографија је доступна на: <http://www.abcdelasemana.com/2010/09/04/la-muerte-del-che-guevara-y-el-protagonista-ignorado/>, приступљено 03. 07. 2013.

Кроз лик Данијела, Ле Клезио раскринкава многе савремене митове, митове о револуционарима, утопистима, антрополозима, туристима, писцима-авантуристима који залазе на ове просторе. Данијел и Далија на крају више не верују у револуцију као колективни чин, као могућност да се једним великим покретом свет промени из корена и учини бољим местом:

„У међувремену, најсиромашније области планете и даље се губе у сталним ратовима и беспарици. Постоји само велики покрет егзодуса, нека врста великог таласа који се стално ломи о препреку границе. Нема се разлога за оптимизам. Ипак, оно што нас још увек спаја, Далију и мене, и што нам даје наду, јесте увереност да је земља Уранија заиста постојала, и да смо јој били сведоци.“ (Ле Клезио 2009г: 212)

Ипак, резигнација и мирење са ситуацијом за њих нису прихватљиви, оно што преостаје јесте сан, који живот чини могућим и подношљивим, да је бољи свет некада постојао и нада да индивидуалне борбе усамљених герилаца једног дана могу довести до промене. Далија, као Порториканка која у колективном сећању носи сан о златном добу Латинске Америке, од револуционарног сна не одустаје, приврженија му је од Данијела, будући да је вођена женском креативном енергијом саосећањем и вољом да несебично помаже потлаченима, а будући да је и мајка, осећа обавезу да свој живот посвети „револуцији која долази (83)“. Ле Клезио је, у *Уранији*, јукстапозиционирао утопије које креира народ и дистопије које намећу освајачи, дело је обогатио многобројним примерима неправди које латиноамеричком народу наносе неоколонијалне силе, у првом реду Сједињене Америчке Државе, тиме је желео да пробуди моралну успаваност код људи и свест да све своје енергије усмере ка отпору, јер је револуционарна промена света неопходна и за њу се вреди борити.



Жене носе робу на тржницу, Еквадор, 1998., Себастиао Салгадо²⁴²

²⁴² Фотографија је доступна на: <http://www.amazonasimages.com/travaux-exodes>, приступљено 02. 03. 2014.

6. ЗАКЉУЧАК: КЊИЖЕВНОСТ И АКТИВИЗАМ Б. ВОНГАРА И Ж. М. Г. ЛЕ КЛЕЗИОА

6.1. Б. Вонгар и Ж. М. Г. ле Клезио о парадоксима неоколонијалног „мултикултурализма“ и сусрету са другим културама

У закључку анализе стваралаштва Б. Вонгара и Ж. М. Г. ле Клезиоа враћамо се још једном на почетну поставку ове дисертације о укорееености Вонгаровог и Ле Клезиоовог рада у њиховим антрополошким искуствима, произашлим из директног сусрета са другим културама. Иако то не мора нужно бити тако (немачки писац Карл Мај је о америчким Идијанцима писао, а да све до пред крај живота на тло Америке никад није крочио) Вонгар и Ле Клезио су директно учествовали у животу абориџинских народа о којима су у својим делима сведочили и дубоко проживљавали и промишљали судбину која је њихов начин живота и њихове цивилизације задесила. Компаративни, мултидисциплинарни приступ наметнуо се овим Евопљанима као императив па зато у овој дисертацији анализа њихових дела обухвата како фикцију тако и документарне прозне записе које су о својим интеркултуралним искуствима оставили.

До сада смо многобројним примерима показали да стваралаштво Б. Вонгара и Ж. М. Г. ле Клезиоа, у великој мери, представља оштру критику савременог, неоколонијалног доба. Вонгар и Ле Клезио настоје да укажу како западна култура, под маском „глобализма“ и „мултикултурализма“, наставља да развија праксе устаљене у доба великих империјалних освајања.²⁴³ У поглављу које следи, анализираћемо антрополошки контекст дела Б. Вонгара и Ж. М. Г. ле Клезиоа, уз настојање да се прикажу и критички преиспитају разлози који су их навели да се баве (пост)колонијалним темама и истакну подударности у оцени савременог, неоколонијалног друштва и културе. Културама са којима долазе у контакт, поменути аутори прилазе емпатијски, са тежњом да их на прави начин, лишени предрасуда, доживе и представе у својим делима. На тај начин супротстављају се доминантној расистичкој традицији ниподаштавања тзв. примитивних друштава, с намером да

²⁴³ У Appendix-у II, *О варварима у доба неоколонијализма*, наводимо многобројне примере из новије историје који несумњиво сведоче о неоколонијалним варварствима евроатлантских сила.

читаоце освесте за другачији поглед на свет и да својим приказима пробуде успавано морално чуло у људима. Вонгар и Ле Клезиво, противе се западним методама које заговарају наводни мултикултурализам, али тек када спроведу физички и културни геноцид свих оних који им на било који начин стоје на путу у остваривању неоколонијалних претензија. Западна доминаторска културна матрица, користећи се термином „мултикултурализам“, лицемерно заговара сусрет култура, размену идеја, достигнућа, стваралаштва међу народима, док је заправо инспирисана сасвим супротним циљем – да наметне једну, западну културу као доминантну и једину вредну, а да све друге „заостале“ приведе „цивилизацији“, асимилује или једноставно уништи. Мултикултурализам, кованица која као да је изашла из Орвеловог речника Новоговора, створена је да прикрије неоколонијалне претензије евроатлантских сила. На исти начин на који се данас, подметањем мултикултурализма, западно друштво брани од оптужби за обнављање колонијалних претензија према другим континентима и народима, Европа је своје колонијално-империјалне подухвате правдала идејом да је колонизација довела до позитивног сусрета и интеракције међу удаљеним цивилизацијама. Еме Сезер се, у *Дискурсу о колонијализму*, оштро супротставља таквим перфидним тумачењима и прекрајањима историје наводећи:

„слажем се да је добро довести у везу различите цивилизације; да је одлична ствар спојити удаљене светове; да какав год изузетан дух поседовала, цивилизација која се повлачи у себе на концу атрофира. За цивилизацију размена је неопходна као и кисеоник. Европа има ту срећу да се налази на раскрсници путева, и да је стога била погодно место свим идејама, колевка филозофијама, место сусрета разним осећањима. Представљала је најбољи центар за размену енергије.

Али, ипак, постављам следеће питање: Је ли колонизација заиста *довела до сусрета цивилизација*? Или, другачије, од свих начина да се *успостави контакт*, је ли то био најбољи?

Мој одговор је – *не*.

Тврдим да између *цивилизације* и *колонизације* постоји бескрајна удаљеност; да од свих колонијалних експедиција које су предузимане, од свих колонијалних уредби које су донете, од свих меморандума које су различити министри отправљивали, није произашла ниједна хумана вредност, ниједан хумани став.“ (Сезер 2001: 32, 33)

Крилатица о колонизацији која доноси напредак удаљеним „нецивилизованим“ друштвима и доводи до сусрета и културне размене, данас је замењена већ увелико отрцаном фразом о потреби за мултикултурним друштвом које поштује разлике, међутим једине разлике које савремено западно друштво заиста поштује јесу разлике у класном и расном друштвеном статусу. Француски филозоф, Ален Бадју је такав, како каже „последњи императив освајачке цивилизације (Бадју 2001: 25)“, представио циничном паролом: „Постани као ја и поштоваћу твоју разлику (Ibid.)“, у којој одзвања заповеднички ултиматум колонизатора који је још Фанон разоткрио, у књизи *Црна кожа, беле маске*, – „начинити се белим или нестати. (1997: 46)“ О парадоксима неоколонијалног мултикултурализма данас говори велики број аутора, међу њима је и словеначки филозоф Славој Жижек, у тексту „Мултикултурализам или културна логика мултинационалног капитала“, који мултикултурализам види као неоколонијални, прерушени расизам. Према његовом мишљењу, мултикултурализам очигледно представља первертовани и скривени облик „уздржаног“ расизма који само на речима поштује идентитет другог. Мултикултуралиста не покушава да оствари истински дијалог са припадницима других култура, већ остаје на сигурној дистанци као „привилегованој, универзализујућој позицији“, са које једино настоји да изнова потврди сопствену супериорност и повлашћени положај. (Жижек 1997) Истог мишљења је и британски историчар, писац и активиста пакистанског порекла, Тарик Али, који у интервјуу „Демократија и капитализам“, наводи како је „мултикултурализам елите увек био увредљиво надмен и инструментализован“ тако да сакрије нове империјалне подухвате. (Тасић 2011) Поменутом проблематиком бави се и студија *Криза мултикултурализма: расизам у неолибералном добу (Crisis of Multiculturalism: racism in Neoliberal age)*, објављена 2011. године, чији су аутори професорка културологије и социологије, Алана Лентин, и професор медијских студија, Гејвин Титли. Аутори, на многобројним примерима из новије политичке праксе, указују на високопарни, растегљиви појам мултикултурализма који данас служи попут кодираног израза да се иза њега скрију и прегрупишу нови облици расизма. (в. Лентин и Титли 2011: 3)

Б. Вонгар и Ле Клезио, својим делима и животним примерима, указују на један другачији, истински сусрет култура и размену идеја, који је могућ једино ако се одбаци западна доминацијска парадигма, што поменути аутори и чине. Б. Вонгар и Ле Клезио,

као писци-антрополози, показују нескривену вољу да делују не само у оквиру затвореног света књижевног дела, већ да деловање прошире на широко поље политичког, културног и друштвеног живота. То је разлог зашто њихова дела тумачимо у оквиру ширег друштвено-историјског контекста, уз инсистирање на померању граница између књижевности и других дискурса. Оба аутора припадају реду писаца код којих не постоји несклад између онога како живе, од онога о чему и како пишу. Чињеница је да су оба аутора провела одређено време у племенским заједницама, Вонгар у бушу, на територији северне Аустралије, међу Аборицинима, а Ле Клезио у панамском Даријену, живећи са Индијанцима из племена Ембера и Ваунана. Емпатија у њиховим делима није производ имагинарног већ дубоко проживљеног, директног искуства у маргиналним заједницама. Оваква искуства покренула су и инспирисала њихова антрополошка истраживања и уметничко стваралаштво. О томе како је доживео аборицинску културу и како је заправо почео да живи свој други живот као Аборицин, Вонгар пише у предговору романа *Раки*:

„После путовања које је трајало неколико месеци изашао сам из пустиње са знањем предачких племенских обичаја и речником домородачких назива за биљке, животиње и алатке које су користили племенски народи. Од тада па надаље остао сам у аустралијској дивљини, живећи што је могуће ближе племенским Аборицинима. Велики део свог разумевања племенске поезије дугујем својој преминулој племенској супрузи, Ђумали, која ме је научила многостраној примени усмених стихова. У резервату и његовој околини смо живели од природе, као што је тада то чинила и већина самодовољних племенских група. Поезија је тада била још увек жива, као што је била жива и током безбројних прошлих нараштаја; била је ту да покаже човеку како да живи са земљом и од земље.“ (Вонгар 2011: 13)

Како изгледа обичан дан проведен у аборицинској породици открива у једном интервјуу:

„Када устанете, прво разгрнете пепео да оживите ватру и видите да ли је можда неки сладак кромпир остао затрпан у пепелу од претходног дана. Ту је и чађава лимена кантица (bilusan) коју наспете водом, да направите чај или сличан напитака. Обично се кампује близу воде, ако воду не носите у ланеном џацићу (water-bag). Током дана треба обезбедити воду и храну, што је дужност оба партнера породичне групе. Мушкарци

обично иду у лов на животиње или лове рибу. Жене трагају за корењем у земљи или ваде ларву из пањева дрвећа. Нешто од тога поједу на терену, остало донесу у камп. Ако се мушкарци врате из лова празних руку, једе се оно што су жене сакупиле. У случају да лов успе прави се гозба. Месо се замота у зелено лишће и затрпа у ватру да се испече. Храну једу сви присутни, фамилија и племенски рођаци. Најбољи комад хране се дели најстаријима, потом млађи, па домаћи пси. Ако случајно нема хране или воде, онда се камп напушта у потрази за бољим локалитетом. Ја нисам био вешт у лову, увек би се придружио неком искуснијем, па и женама, у скупљању корења.“ (Арсенијевић 2010а: 210-211)

У сарадњи са Аланом Маршалом, Вонгар 1972. године, под својим српским именом Сретен Божић, објављује књигу *Аборицински митови*. Значајно је поменути да је то једна од првих књига у којој су записом сачувани аборицински митови, који су до тада, у различитим верзијама, постојали само као усмено предање. Приче су праћене фотографијама које је аутор усликао на путовањима, на њима су приказани Аборицини и њихова уметност, често при неким ритуалним радњама. Сакупљање је започео у Мандори где је радећи као помоћник у туристичком насељу упознао групу Аборицина која је представљала посебну туристичку атракцију. Изводили су своје обредне свечаности као део представе за белце који су их фотографисали, а потом их чистили пивом и другим алкохолом. Временом је покушавао да их приволи да причају о својим обичајима и митовима. Након што им је постао близак, седео би са њима око логорске ватре, боравио у бушу, обилазио ритуална места, учио о флори и фауни. Слушао је и записивао приче, о њиховим племенским прапрецима, културним јунацима, настанку земље и појединих биљака и животиња, из „времена снова“.

Како Мелетински наводи (2009: 32), у фолклору аустралијских Аборицина, „време снова“ означава и земљу на почетку времена и саме „људе из давнина“ који су је насељавали и често након живота у људском облику преображени у различите природне објекте настављали путештвије. Сличне представе о митском времену и прецима постоје код Папуанаца, Бушмана, америчких Индијанаца, Палеоазијата. Догађаји из митске епохе се приказују у ритуалима, преци настављају да живе у својим потомцима или у виду духова који се мешају у живот својих рођака. Главни јунаци у архаичним митовима и јесу ти „људи из давнине“ у виду прапредака – културних јунака. Код племена из Централне Аустралије, Палеоафриканаца и Американаца

тотемски преци представљају прародитеље – како одређене врсте животиња, биљака или природних објеката, тако и родовску групу људи, који дате животиње сматрају својим рођацима.

У аутобиографији *Дингово легло*, Вонгар описује ‘муке’ које је имао при записивању прича. Често је слушао неколико варијанти исте приче о једној од тотемских животиња док не дође до целовите верзије. Међутим, осећао је снажну потребу да запише и сачува та предања од заборављавања. Себи је у тим тренуцима деловао као аборицински Вук Караџић. (в. Вонгар 2010: 40) Приврженост усменом стваралаштву стекао је још као дете у Трешњевици, о томе пише у предговору романа *Раки*:

„Своју прву књигу сам прочитао тек са осамнаест година, али нисам много пропустио. У забаченом српском селу у коме сам провео детињство људи су одгајани на предањима која су се преносила с колена на колена. Готово све што се догодило у Србији током Средњег века и касније, током векова отоманске окупације, било је описано у епским песмама. Током одрастања те песме сте учили напамет од својих рођака. Све што је требало знати о историји, људском понашању, добру и злу, о обрађивању земље и гајењу биљака, могло се наћи у песмама. Оне су забележиле ратове, природне катастрофе, проласке комета, епидемије и друштвене немире. На неки начин усмена поезија је била неисписана енциклопедија коју сте, бар делимично, морали знати напамет. Током четрдестих година, док сам растао, у многим удаљеним селима усмено образовање је још увек постојало упоредо са савременим школским образовањем, мада је већ тада било у опадању. Образовање које нисам добио у школи добио сам од својих родитеља. Отац је напамет знао мноштво традиционалних српских епских песама и рецитовао нам их је увече или дању, док смо радили у пољу. Све што је требало знати било је у њима – бејаше их саставио непознати песник, а бројни нараштаји их потом усавршаваху. (Вонгар 2011: 9-10)“

Мулук, Аборицин са којим се спријатељио, није изводио ритуални плес како би фасцинирао белце, већ су музика и плес били саставни део његовог начина живота, на тај начин је одржавао духовну везу са својим прецима и настављао културно наслеђе свог народа. Раније је у овом делу северне Аустралије било неколико домородачких племена која су неговала традиционални начин живота у бушу. Међутим, контакт са цивилизацијом донео је погубне последице, искорењивање, пресецање веза са

културним наслеђем, губитак племенске друштvene структуре, а самим тим постепено је одумирала и уметност – плес, музика, митологија и усмена књижевност. Долазећи у контакт са Аборицинима, Европљани су им донели различите пошести, међу којима алкохол и болести. (в. Божић 1972: 11-14)



Аборицински ритуални плес, фотографија: Сретен Божић²⁴⁴

Попут Вонгара и Ле Клезио је имао прилику да присуствује испредању митова уз логорску ватру. О томе фасцинирано говори у својој беседи приликом уручења Нобелове награде. Подсећа на другачије уметничке форме које су се у савременом друштву потпуно изгубиле, на синкретички карактер уметности који су Амероиндијанци очували. У есеју „Три индијанске светковине“, описује како је боравак у панамском Даријену потпуно изменио његове погледе на уметност:

„Желим да опишем музички фестивал Ембера Индијанаца, стога што је учествовање у њему из корена променило моју идеју о уметности – потврђивање једног другог времена и другачије реалности што је заправо суштина уметности. Након што сам прошао кроз то искуство, схватио сам да никада више нећу успети да доживим потпунију и смисленију уметничку форму од ове, чији циљ није био само да излечи већ и да поврати изгубљену равнотежу. У церемонији *Бека*, нашао сам савршену форму, најдубљи израз у које људско биће може да заодене трагање за смислом. Не знам шта

²⁴⁴ Фотографија је преузета из књиге Сретена Божића *Aboriginal Myths* (Божић и Маршал 1972: 110)

се данас дешава са Емберима, у свету у којем рат, тероризам и трговина дрогом окупирају и најизолованија друштва. Желео бих да верујем да ноћу, ту и тамо, певање наставља да се разбуктава на исти начин, привлачећи зле духове из свих крајева шуме на пропланке како би се ослободила људска тела и наставио вечни сан о хармонији.“ (Ле Клезио 1997: 14)

Код Ембера, који сасвим добро живе без икакве политичке организације и религијских институција, церемонијал *Бека*, као празник песме и музике, јесте нешто што их у потпуности испуњава и снажи. Овај ритуал је од изузетне важности у њиховим животима као тренутак који чини могућим сусрет са невидљивим силама које их окружују и помажу им у лечењу болесних. *Хаибанаси*, шамани који исцељују оболеле бајањем, једини су које племе поштује и којих се плаше. Ову улогу могу обављати подједнако жене као и мушкарци, обдарени натприродним моћима у стању су да управљају армијама духова. Аутор, у даљем тексту, наводи како пре почетка саме церемоније излечења, пророк запада у транс у којем види узроке болести и препознаје духа који је запосео тело оболелог, тако да шаман касније може осмислити начин исцељења који је за свакога посебан. (12-13) Такође, у есеју *Хаи*, говорећи о ритуалу магијског лечења код Ембера, Ле Клезио луцидно запажа како ћемо можда једнога дана схватити како није постојала уметност већ само медицина. (Ле Клезио 1971: 7) Аутор, заправо, инсистира на терапевтском дејству уметности о којем је писала и шпанска филозофкиња и списатељица, ученица Хосеа Ортеге и Гасета, Марија Самбрано која бележи: „Међу толике ствари које смо ми, модерни Европљани заборавили убраја се и медицинска улога уметности, њена готово магична, лековита моћ, њено законито чудотворство.“ (Самбрано 2011: 62)

И Вонгар и Ле Клезио, имали су ту привилегију да као савремени књижевници, један међу Аборицинима, други међу Емберима, присуствују првобитном усменом стваралаштву и да га упореде са модерним уметничким изразима, као и да се запитају, шта то западној уметности измиче иако су јој на располагању многобројна техничка средства? Мелетински (2009: 23) сматра да генеза књижевне уметности потиче из првобитне културе која је имала синкретички карактер и то у два смисла. Најпре у синкретичном јединству појављују се почеци уметности, религије, пренаучних представа о свету (идеолошки синкретизам), а затим, први кораци уметничке делатности били су неодвојиви од религиозно-магијске праксе (формални

синкретизам). При том није реч о потчињавању уметности религији него управо о синкретизму, о недељивости њихових првих корака. Савремена уметност више не познаје синкретизам који негују првобитне културе. У том духу и Бела Хамваш пише у својој *Естетици*:

„Било је времена и постоје народи где су религија, наука, филозофија и поезија били једно, а и данас су једно. Још не тако давно сматрало се да је ово јединство знак примитивне неиздиференцираности. Данас знамо да није. Каква слобода: песник може да преступи на подручје свештеника а филозоф на песничково; каква сигурност: мисао значи исто у филозофији, науци и песми. Филозоф пише песму, а свештеник научну расправу, свеједно. Сви без објашњена знају и разумеју о чему је реч. Јер је увек о истом реч. Ти народи и времена знали су само један свет. У временима, пак, као данас, стварност има различита подручја, слојеве, равни, и међусобно су издељени: ово припада религији, ово науци, ово филозофији. На онога ко из једног подручја пређе у друго, гледа се као да је начинио неправилан корак. За онога, пак, ко обори границе, повеже подручја, споји равни, просто кажу да је полудео.“ (Хамваш 2011: 201)

Амероиндијанци и Аборицини живе уметност, која је саставни део свакодневице, а не забава у тренуцима доколице. Како Мелетински наводи „првобитна поезија је била сврсисходна делатност, која се ослањала на веру у магијску снагу речи. (Мелетински 2009: 11)“ Такође, није била привилегија богате елите, већ је у себи чувала својство окупљања, удруживања и саосећања међу људима у заједници, а не раздвајања и подела. Ле Клезиво о томе говори у Нобеловој беседи:

„Када сам једном прихватио систем примитивног комунизма који су примењивали Амероиндијанци, као и њихову дубоку одбојност према ауторитетима и склоност ка природној анархији, схватио сам да уметност, као форма индивидуалног израза не игра никакву улогу у шуми. Заправо, ови људи нису имали ништа што би ми, у нашем конзументском друштву назвали уметношћу. Уместо слика на зидовима, људи и жене сликају своја тела, и у свему одбијају да створе било шта што је трајно. А затим сам упознао и њихове митове. Када ми говоримо о миту, у нашем свету написаних књига, изгледа као да говоримо о нечему веома удаљеном, било у времену или у простору. И ја сам такође веровао у ту раздаљину. Међутим, одједном сам се нашао у ситуацији да сам редовно могао да слушам митове, скоро сваке ноћи. У близини ватре која је разгоревала дрва на огњишту од три камена у њиховим кућама, уз плес комараца и ноћних

лептирова, глас приповедача је оживљавао ове приче и легенде као да су биле део свакодневице. Приповедач је певао оштрим гласом, ударајући се у груди, а мимиком лица је дочаравао ликове својих прича, њихове страсти и страхове. То је могао да буде роман, а не мит. Али једне вечери појавила се млада девојка. Звала се Елвира. Њена уметност је била позната у читавој шуми коју су насељавали Ембери. [...] Боја њеног гласа, ритам којим удара тешке сребрне огрлице на њеним грудима, а пре свега запоседнутост коју је зрачило њено лице и њен поглед, нека врста одмереног и ритмичног заноса, остављали су јак утисак на све присутне. У једноставни заплет митова – откриће дувана, пар древних близанаца, приче о боговима и људима с почетка времена – она је додавала приче о себи, о свом луталачком животу, о својим љубавима, о издајама и патњама, о срећи плотске љубави, о жаокама љубоморе, о страху од старости и смрти. Она је била поезија у покрету, античко позориште, а у исто време најсавременији роман. [...] Као да је у својој песми носила праву моћ природе, и ту је почивао сигурно и највећи парадокс: да је ово изоловано место, ова шума, далеко од сваке књижевне углађености, била место где се уметност најснажније и најаутентичније изражавала.“ (Ле Клезио 2009а: 741,742)



Ритуални плес Ембера²⁴⁵

²⁴⁵ Фотографија је доступна на: <http://emanueljaramillo27.wix.com/enjoypty>, приступљено 26. 01. 2014.

Ле Клезио је управо Елвири посветио своју Нобелову беседу, насловивши је *У шуми парадокса*, према синтагми Стива Дагермана који указује на апсурд савремене цивилизације у којој се писци понашају као да ништа није важније од књижевности, а с друге стране игноришу окружење у коме се људи боре против глади. Писац је приморан да се судари с тим парадоксом, да иако је желео да пише само за гладне, схвата да једино они који су сити имају могућност да примете његово постојање. Аутор, сматра Ле Клезио (в. 734-735), не сме да остане на нивоу посматрања, мора заузети став и одабрати страну. Мора бити сведок, као што су то Данте, Шекспир, Сезер и други. Ле Клезио говори о једној другачијој „нелагодности у култури“, наиме, највећи број људи на планети нема приступ књижевности, док писац хтео то или не, увек припада делу одабране елите. Велики је број оних који немају слободу говора, оних који остају са друге стране језика. Књижевност у савременој цивилизацији наставља да буде „луксуз владајуће класе.“ С друге стране народи без писма, како их антрополози називају, успевају потпуно супротно да остваре једну врсту тоталне комуникације уз помоћ песама и митова. У нашем индустријализованом друштву, то међутим није оствариво. Да ли онда треба поново измислити културу и вратити се непосредној, директној комуникацији, пита се аутор. Слично питање поставља и читав низ аутора из различитих области људског духа, Антонен Арто, Василиј Кандински, Ерих Фром, Клод Леви-Строс, Бела Хамваш, Јуриј Борјев, Андреј Тарковски и други, сви они говоре о озбиљној кризи европске уметности.

Антонен Арто, у књизи *Позориште и његов двојник* из 1938. године, Запад види као духовно осакаћен због тога што уметност изједначава са естетизмом и прави сурови рез после којег може постојати сликарство које служи само сликању, игра која би била само пластична, и на тај начин пресеца везе са мистичним. Супротно томе, Арто се залагао за враћање позоришта и уопште уметности првобитној намени, религиозној и метафизичкој, укратко – вратити им смисленост и измирити их са универзумом. (Арто 2010: 73)

„Један од разлога затроване атмосфере у којој живимо, без могућности бекства и прибежишта – а којој смо сви допринели, па чак и они најреволуционарнији међу нама, лежи у поштовању оног што је написано, исказано или насликано, оног што је стекло облик, као да сваки израз већ није био на издисају, није дошао до тачке у којој све треба да буде уништено како би се кренуло даље и изнова почело. Треба већ једном да

прекинемо с тим схватањем ремек-дела намењених такозваној елити и које гомила не схвата; и да кажемо себи да у духу нема резервисаних четврти.“ (77)

Василиј Кандински, о кризи европске уметности, лишене духовности, пише у делу *О духовном у уметности* (1912). За разлику од западних уметника, такозване примитивне народе он назива „чистим уметницима (Кандински 1996: 32)“. Иако смо „навикли да их сажаливо и презриво посматрамо са висине наших сазнања (50)“, они су ближи изворној духовности од нас, управо стога што теже да у својој уметности прикажу оно унутрашње-битно. Међутим, за разлику од њих „наша душа која након дугог материјалистичког раздобља тек почиње да се буди, носи у себи семе очаја, неверовања, бесциљности и несврховитости. Сва тлапња материјалистичког погледа на свет, који је од целог космичког живота направио рђаву бесциљну игру, још увек није прошла. Душа која се буди још увек је под снажним утицајем ове илузије. Види се само слабо светло као жмиркајућа тачкица у огромном кругу таме. Ово слабо светло само је нада, њега душа не жели пуном снагом да гледа зато што сумња да ли је управо оно сан а круг црнине стварност. Ова сумња, и још јаке стеге материјалистичке филозофије, разликују нашу душу од душе ‘примитивних’. У нашој је души напрстина и она звечи када покушамо да је додирнемо, као што, ископана из дубине земље, звечи нека скупочена ваза која има напрстину.“ (32)

Ерих Фром, у књизи *Здраво друштво* (1955), сматра да је западно друштво, вековима вођено незајажљивом жељом да за себе приграби сва богатства овога света и тако осигура материјално благостање, потпуно духовно осиромашило и ментално оболело, а такво стање се посебно огледа у доколици и уметничком изразу модерног човека:

„Савремена уметност је индивидуалистичка како у производњи тако и у потрошњи. ‘Колективна уметност’ је она која се дели са другима; она дозвољава човеку да се осећа једно са осталима на један смисаони, богат, продуктивни начин. Она није индивидуално занимање у слободном времену, које се додаје животу, она је интегрални део живота. Она одговара основним људским потребама, и ако те потребе нису задовољене, човек постаје несигуран и забринут, као и када се не реализује садржајна мисаона слика света. Да би израстао из рецептивне у продуктивну оријентацију, човек мора да се повеже са светом помоћу уметности, а не само помоћу филозофије или науке. Ако култура не

пружа такво остварење, просечна особа се неће развити даље од рецептивне оријентације, или оријентације ка тржишту.

Где смо *ми* сада? Религиозни ритуали имају веома мало важности, осим за католике. Световни ритуали готово и не постоје. Поред тог покушаја да се имитирају ритуали у масонским ложама, братствима итд., постоји неколико патриотских и спортских ритуала, који се веома ограничено односе на потребе целовите личности. Ово је култура потрошача. Ми 'гутамо' филмове, криминалне извештаје, алкохол, разоноду. Не постоји активно продуктивно учествовање, заједничко обједињавајуће искуство, смислено испољавање значајних одговора на питања живота. Шта ми очекујемо од наше младе генерације? Шта они треба да раде кад немају прилике за садржајне, заједничке уметничке активности? Шта друго могу да раде него да побегну у пијанство, филмска сањарења, криминал, неурозе и лудило? Каква је корист од тога да скоро нема неписмености и да постоји веома раширено високо образовање као никад раније, када немамо колективни израз наше целовите личности, када немамо заједничке уметности и ритуале? Несумњиво је да је примитивно село, где још увек постоје стварне светковине, заједничко уметничко изражавање, а нема уопште писмености, културно напредније и ментално здравије него ми с нашом културом читања новина и слушања радио-програма.“ (Фром 1989: 260, 261)

Руски естетичар и теоретичар књижевности, Јуриј Борјев (2009: 448-450), наводи да се књижевност у двадесетом веку подвојила на елитистичку и масовну, а да је на овај процес скретао пажњу и сматрао га погубним још Хосе Ортега и Гасет. Поменути подела заострила је рецептивну проблематику и веома актуелизовала проблем мере у стваралаштву уметника. Што је све створило обавезу култури XXI века пред којом је значајан аналитички процес да одреди истинску уметничку вредност извиканих, изрекламираних, неправедно награђених дела из XX века, незаслужено дигнутих на висину класика и, с друге стране, дела незаслужено лишених пажње:

„Савремена елитистичка култура „маскира“ (намерно усложњавајући текст) да ствара, могло би се рећи, непотребне тешкоће на путу доживљавања дела и сужава публику, која је у стању да доживи и схвати дело. Међутим, такво усложњавање текста увећава естетско уживање припремљеног (елитистичког читаоца). Масовна уметност примитивизује текст, упрошћава језик, што шири публику уметности, али умањује снагу естетског уживања читаоца.“ (448)

Овакав расцеп производи крајње хаотичну ситуацију у уметности, а пре свега доводи до губитка њене аутентичности и првобитних функција, с друге стране суочени смо са хиперпродукцијом патворених садржаја. Такође, могуће је расправљати о случају „естетског уживања припремљеног (елитистичког читаоца)“, рекло би се да је пре по среди мукотрпни напор за уживањем у тексту и ‘научено’ уживање.

Имајући у виду дугогодишњу кризу у којој се налази савремена западна уметност, Ле Клезио и Вонгар се окрећу другачијим уметничким изразима, и своја дела настоје да обогате са знањима до којих су дошли у сусрету са другим културама. Ле Клезио је у племену Ембера у Панами открио наслеђе амероиндијанске културе о којој пише у студији *Мексички сан*, живот у складу са природом, ни налик ономе што је могао да види и искуси у Европи. Исту хармонију са природом Вонгар је открио међу Аборицинима у аустралијском бушу. Сретен Божић се толико сродно са домородачком културом да је усвојио име које су му дали – Б. Вонгар, што значи „гласник из света духова“. Ле Клезио, у интервјуу „Глад за слободом“, говори како је боравак у шумама Панаме из корена променио његов поглед на свет, живот и саму уметност:

„Чини ми се да шуми дугујем једну од најдубљих књижевних емоција у мом одраслом добу. Од 1970. до 1974, у области Средње Америке познатој као Ел Тапон дел Дарјан, или Дарјански јаз, јер се на том месту прекида панамеричка магистрала која је требало да споји две Америке, живео сам, заправо ‘делио живот’ с домороцима који су били подељени у два племена – Ембера и Ваунана. И, после тог боравка, заиста се све променило. Не могу то да изразим другачије него да сам стигао на праг једне куће, једне просторије, и видео шта је с друге стране. Нисам прешао на ту другу страну јер је то немогуће. Не можете се ослободити свог лица, своје одеће, своје прошлости. Све то, слепо је уз вас и не можете се од тога одвојити. Али сам заиста имао утисак да сам на прагу и да видим оно с друге стране. Оно што је тамо, или што би могло да буде тамо. Једно мало друштво. Неколико хиљада особа које живе по мерилима потпуно другачијим од оних западњачких. [...] Од тренутка када сам додирнуо то друштво, престао сам да будем искључиво церебралан, интелектуалан тип. После тога, почео сам да ‘храним’ и себе и своје књиге том не-церебралношћу, не-интелектуалношћу. [...] Тај кратки период у мом животу решио је много тога. У сваком случају, излечио сам се од осећања гнушања и мржње. То ми више није било потребно. Заиста сам веома захвалан тим људима што су ми подарили тај тренутак.“ (Валчић-Лазовић 2011: 236-238)

У аутобиографском есеју *Африканац*, Ле Клезео открива и откуда, између осталог, фасцинација индијанским светом. Са тим тајанственим простором упознао се преко фотографија свога оца који је једно време боравио као теренски лекар на рекама Гвајане.²⁴⁶ Пловио је рекама Мазаруни, Есекуеибо, Купурунг, Демерара. Очев фотографски запис оживљава у пишчевој машти:

„Али ова земља је огромна, она још увек не припада у потпуности људима. На његовим фотографијама се осећа усамљеност, напуштеност, и утисак да је додирнуо најудаљенију обалу на свету. [...] На фотографији се види прамац пироге како плови низ реку, гледам је и осећам ветар, мирис воде, чујем, упркос брујања мотора, звуке инсеката у шуми и предосећам напетост која се рађа пре мрака. На ушћу Рио Демерара, непрерађени шећер се товари, помоћу чекрка, на зарђале теретне бродове. А на плажи се губе таласи од проласка бродова, док ме два индијанска детета посматрају, дечак, од око шест година, и његова једва мало старија сестра, обоје имају велики стомак због паразита, а њихова веома црна коса подшишана је као да су им ставили шерпу на главу, равно, до обрва; и ја сам изгледао тако у њиховим годинама. Успомена на та два индијанска детета која су, с гримасом на лицу због сунца, стајала на обали реке посматрајући мог оца, била је једини траг његовог боравка у Гвајани. Као и све те слике још увек дивљег света, који се назире дуж река. Тајанствен и непостојан свет, у коме владају болести, страх, и насиље копача злата и трагача за благом, свет Индијанаца који пропада, у коме се чује песма безнађа.“ (Ле Клезео 2005: 42, 43)

Очево искуство га је делом инспирисало да се и сам запути у чудесне пределе Латинске Америке:

„Касније, дуго после тога, отишао сам у земљу где живе Индијанци, на обали река. Упознао сам сличну децу. Свет се без сумње много променио, реке и шуме су мање чисте него што су биле у младости мога оца. Међутим, учинило ми се да сам схватио шта је он осетио када се упустио у авантуру при искрцавању у луку у Џорџтауну. И ја сам купио пирогу и путовао сам у њој стојећи на прамцу с раширеним прстима на

²⁴⁶ Гвајана је још увек у поседу Француске, као једина територија Европске Уније у Јужној Америци. Поједина племена, међу којима су Паликур, Галиби, Аруак, и друга, боре се за опстанак настојећи да живе изоловано од европеизираних центара.

ногама, како бих се боље држао, имао сам у рукама дугачки штап којим сам махао, гледао сам корморане како полећу испред мене, слушао сам како ми ветар фијуче у ушима и како се одјек мотора са чамца губи у густој шуми.“ (44)

Још једна занимљива подударност између два аутора јесте да је Вонгар, такође, пожелео да оде у Аустралију, захваљујући причама свога оца, који је тридесетих година двадесетог века извесно време провео тамо тражећи злато. (в. Вонгар 2011: 11)

Сазнања која су стекли кроз антрополошка истраживања подстакла су Вонгара и Ле Клезивоа да своја искуства преточе и у уметнички облик. Измештање из западне цивилизације и контакт са другим културама инспирисао је ове ауторе да у својим делима говоре о страдању маргиналних заједница под ударом глобализације и нових облика колонизације. Управо су парадокси неоколонијалног доба подстакли ове ауторе на добровољно изгнанство из цивилизацијске и културне матрице Запада. У случају ових аутора, књижевност није тек дескриптивни артистички модус него врста ангажмана, који стоји у одбрани примарних тековина култура које баштине древна знања и које непосредно ишчезавају, или пак, посредно од стране технократских друштава, која сежу од првих колонизација до савременог доба. Важност њихових дела јесте у томе што је с једне стране у њима присутна свест о духовном усахнућу западне културе, о чињеници да упоредо са индустријским и технолошким напретком долази до својеврсног духовног осиромашења. Бела Хамваш, разматрајући разлику између такозваних примитивних и цивилизованих народа, примећује следећу суштинску дистинкцију:

„Када је примитивац живео неупоредиво тежим, мање извесним, опаснијим животом него данашњи човек, истовремено је био неупоредиво ближи стварности. Данас човек добија свет процеђен, укроћен, ублажен, цивилизован, готов за употребу и уживање. Данашњи човек више и не види стварност, и не може је видети: дивљина скривена по прашумама толико се умањила да се готово и изгубила. Човек одрастао у граду више и не зна за блато, ни за ноћ, тишину. [...] Данашња стварност је другостепена. Стварност прачовека је примарна. Он је још био суочен с праелементима света: са свим тешкоћама и радостима живота, немилосрдностима и благословима. Морао је да даје више, више је и добијао: и непосредно је давао, непосредно примао. Живот примитивног човека био је пун. Чиме? – животом. Оним што данас недостаје, што је читаво и сасвим непосредно и налази се у блату, у ноћи, у тишини, у лову, у ткању, што је у животу примарно

неминовно, што није асфалт, аутомобил, канцеларија, новац, фабрика, трговина, књига, него: земља, дуго пешачење, подухват опасан по живот, добитак, култ и вера.“ (Хамваш 2011: 116, 117)

Карл Густав Јунг (в. 1996: 49-61) наглашава да оно што човека издваја, по чему се као врста разликујемо и што представља наш људски потенцијал јесте управо способност да духовно напредујемо. Међутим, парадоксално човек модерног доба све мање негује тај дар, прибегавајући патвореним средствима савремене цивилизације како би створио илузију напретка. Јунг се посебно осврће на човека западне културе:

„Оно битно се ускраћује оцени западног духа, пошто он то из незнања или не прихвата као стварно, или не зна: он је заборавио да човек има унутрашње спознаје, да га трајно траже субјективни доживљаји ирационалне природе, који се извлаче из рационалних аргумената, научних доказа и обезвређених дијагноза.“ (16)

Андреј Тарковски такође проговара о овој теми, како на филмској траци тако и у јавним наступима. У време када се спремао за снимање филма *Жртвовање*, 1984. године у оквиру Сент Џејмс фестивала у Лондону приређена је и ретроспектива његових филмова, а у једној од лондонских цркава одржао је предавање под насловом „Слово о апокалипси“. Говорио је о дубокој кризи у којој се обрело савремено човечанство, о савременом човеку који је потпуно обездуховљен и не осећа више одговорност пред сопственим животом. Културна криза двадесетог века довела је до тога да се јављају чак и уметници који стварају без било каквих духовних концепција. Таква уметност, лишена духа, балансира између некаквих формалистичких трагања и робе за тржиште. Говорећи о модерној кризи учача да живимо у погрешном свету, у цивилизацији која лежи на лошим темељима. Човек је, сматра Тарковски, рођен слободан и храбар, у складу са природом од које је неоправдано почео да зазире, да се од ње отуђује. Почели смо да не верујемо једни другима, нити да једни другима можемо помоћи. Уместо индивидуалних личности појављују се испразни ликови атрофиране савести који су изгубили слободну вољу и слободу избора. Сав технички прогрес који је човека развио није га учинио срећнијим, већ га је само оспособио протезама које наше руке чине дужим, вид изоштренијим и омогућавају да се брже крећемо. Међутим, конфликт са друштвом постаје све дубљи, живот више није усклађен, хармоничан. Духовни развој је у тој мери заостао да смо постали жртве

убрзаног технолошког развоја. Постајемо робови система, машине коју је немогуће зауставити. (Тарковски 1984) Тема апокалипсе обележила је његов последњи филм *Жртвовање*, који се може посматрати и као ауторов тестамент. Један од ликова, Александар, изражава неке од идеја и ставова које је заступао сам Тарковски у *Вајању у времену* и интервјуима. Попут његовог алтер ега управо ће у овом филму говорити о теми коју је Тарковски изнео у *Слову о Апокалипси*. Наиме, јунак осуђује савремену цивилизацију због недостатка вере и духовности, због нарастајућег материјализма, и злоупотребе науке и технологије. Александар је при том отуђен од жене и породице што је у филму и дочарано хладним амбијентом куће у којој обитавају. Оно што је заједничко јунаку и аутору јесте и опажање да светом влада дубоки несклад између материјалног и духовног, што је наговештено Александровим ставовима о уметности. Заљубљен је у лепоту руских икона и Леонардових слика истовремено осећајући страх од уништења културе и духовности пред технолошким прогресом. У филму је нарочито упечатљива јунакова визија нуклеарне катастрофе и свепрожимајући страх. Последња сцена ипак улива наду да човечанство може избећи самоуништење, ако послуша глас љубави и вере у себи и престане да на природу гледа као на сопствено власништво и пуки објекат. Само уз поштовање природе могуће је вратити изгубљену хармонију. У овом кадру Александров син, „Мали човек“, осушено дрво с љубављу враћа у живот. Бахова музика као подлога управо симболизује љубав, веру и наду у спасење и могућност обнове живота. (в. Џонсон и Петри 2007: 179-191)



Сцена из филма *Жртвовање*²⁴⁷

У својим делима Ле Клезио и Вонгар, препознају деловање доминантне културе, оне културе која се води једноставном антропоцентричном поставком заснованој на картезијанској парадигми да је човек једини субјект, а да је све остало њему потчињено и посматрано као предмет жеље за поседовањем и господарењем. Питање које се поставља, а кључно је за многе теоретичаре и критичаре, посебно за Теодора Адорна и Макса Хоркхајмера (1989: 7) јесте зашто човечанство уместо да пређе у истински људско стање, тоне у варварство нове врсте. По њима, слично Сезеру, корене треба тражити у просветитељском импулсу западне цивилизације, који се зачео далеко пре истоименог европског филозофског покрета. Хоркхајмер (1989: 7), у *Помрачењу ума*, износи тезу да техничко знање које шири видокруг човекове мисли истовремено смањује његову аутономију индивидуума, његову способност да се одупре нарастајућем апарату масовне манипулације, снагу његове имагинације, његов независни суд. Укратко, напредак техничких средстава просвећивања пропраћен је процесом дехуманизације.

Процес дехуманизације могуће је пратити још од првих колонијалних експедиција. Међутим, парадоксално, западни колони вековима се представљају као

²⁴⁷ Фотографија је доступна на: <http://www.lenasfilmblog.de/2013/09/16/sonstige-filme-von-andrej-tarkowskij/>, приступљено 03. 05. 2014.

амбасадори напретка, неоправдано и дрско занемарујући остатак планете. У култури, у којој се дошло до степена где свака реч носи у себи многобројне слојеве значења, не можемо, а да се при помену амбасадора не сетимо и чувене слике Ханса Холбајна Млађег из 1533. године, немачког сликара на енглеском двору, коју је поручио Жан де Дантевил, амбасадор француског краља на двору Хенрија VIII. Ликови на слици су он и његов пријатељ Жорж де Селв.



Ханс Холбајн Млађи, *Амбасадори*, 1533.²⁴⁸

Слика, између осталог упућује на Доба великих географских открића која почињу у XV веку, када почиње истраживање и мапирање света које воде европске експедиције. Оваква „откривања“ и запоседања претворила су се касније у успостављање колонијалних империја. Амбасадори, како су приказани на слици, заједно са појединим предметима / инструментима (шестар, глобус неба и глобус земље, књига о аритметици), указују на то како је Европа сазрела за своју „мисионарску“ улогу вековима уназад. Многобројни предмети-симболи, које видимо на слици упућују на кодове знања из области науке и уметности, чији је развој омогућио

²⁴⁸ Фотографија је доступна на: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Holbein-ambassadors.jpg>, приступљено 03. 12. 2013.

излазак из такозваног мрачног века. Лобања на поду, и на Дантевилиној капи, не може да промакне посматрачу, а јавља се као многозначан симбол, у првом реду као знамење и подсећање на смрт – *memento mori*. Мртвачка глава, у данашњем контексту, након неколико векова западног „покровитељског“ утицаја над остатком света, упозорава да никада не сметнемо с ума чињеницу о несагледивом броју лешева које су широм планете за собом оставиле варварске хорде Запада.

О незајажљивој тежњи западне цивилизације да себе наметне као напредну и надмоћну у односу на све друге, Едвард Саид, у студији *Култура и империјализам*, бележи:

„Без икаквог значајнијег одступања, универсализујући дискурси модерне Европе и Сједињених Држава претпостављају мук неевропског света, милом или силом. Постоји припајање; постоји укључивање; постоје непосредна власт и присила. Али само се ретко признаје да колонизоване људе треба чути и упознати њихове идеје.“ (Саид 2008: 115)

У истом духу, размишљајући о многобројним европским експедицијама, Клод Леви-Строс запажа: „Док су пролазили овим нетакнутим просторима, они су мање жудели да открију нови свет, а више да утемеље прошлост старог.“ (Леви-Строс 1999: 52) О истим стремљењима говори и Емил Сиоран, у књизи *Пад у време*, представљајући један посве необичан „портрет цивилизованог“:

„Занимање које цивилизовани човек показује за такозване заостале народе веома је сумњиво. Неспособан да себе даље подноси, он настоји да се на њима растерети од вишка зала којима је оптерећен, позива их да окушају његову беду, заклиње их да се суоче са судбином којој он више не може да пркоси сам самцит. Стално мучен мислима о срећи коју они уживају јер нису „еволуирали“, он се у односу према њима осећа као вратоломник, поражен и избачен из равнотеже. С којим правом остају они по страни, изван процеса пропадања који он подноси већ одавно и из којег не успева да се избави? Цивилизација његово дело, његово лудило, делује му као казна коју је сам себи наметнуо и којој би сад хтео да подвргне оне који су јој досад измакли.“ (Сиоран 2008: 25)

Контраст и судар између „примитивних“ и „модерних“ друштава и проблеми које такво „сусретање“ рађа, заузимају средишње место у стваралаштву оба аутора. У

делима Вонгара и Ле Клезиоа препознајемо критику (пост)колонијалног света, као и преиспитивање доминантног геополитичког дискурса Запада. И један и други аутор настоје да одбаце западну колонизаторску традицију која развија доминацијску културну парадигму, коју је оштро критиковао још Еме Сезер, и да се приклоне једној другачијој скали вредности. У првобитним културама, Ембера и Аборицина, Ле Клезио и Вонгар, проналазе хармонију, мир, заједништво и солидарност која недостаје људима савременог доба. Посебно их инспирише уметност ових народа. Ле Клезио је фасциниран церемонијом приповедања уз ватру где се окупља читава заједница, посебно приповедачицом Елвиром за коју каже да је „поезија у покрету, античко позориште, а у исто време најсавременији роман (Ле Клезио 2009а: 742)“. С друге стране Вонгар је аборицински поетски космос упознао захваљујући својој аборицинској сапутници Ђумали, која је њихов живот оплемењивала поезијом. Женски креативни принцип и снага природе који он у себи носи надахнули су Ле Клезиоа и Вонгара. И један и други аутор доживели су исти парадокс о којем говори Ле Клезио (Ibid.) у својој Нобеловој беседи, да се уметност најснажније и најаутентичније изражава управо на местима изолованим од савремене цивилизације. Један у панамској шуми, а други у аустралијској пустињи, Ле Клезио и Вонгар, успели су да се зацеле и поврате сећање на златно доба живота и стваралаштва, али и да кроз своја дела и забелешке о сопственим искуствима такве драгоцене и повлашћене моменте пренесу читаоцима, указујући да је другачије уређење и постојање могуће, и то не у далекој и имагинарној прошлости, већ да на истој планети, у исто време, постоје људи који су ближи духовности и истини од човека савремене цивилизације.

6.2. Б. Вонгар и Ж. М. Г. ле Клезиио: Писци као антрополози

*Брзо се губи знање које се односи на древна времена.
Једино преостаје мутна успомена о златном добу;
носталгија која жели да одржи у равнотежи све већу подивљалост живота.*

Бела Хамваш, *Scientia sacra*

Једна помахнитала цивилизација, која се одвећ брзо умножава, заувек је уништила морске тишине.

Клод Леви-Строс, *Тужни тропи*

Како смо већ у претходном одељку нагласили, под геслом „глобализације“ и „мултукултурализма“, спроводе се усавршене стратегије дискриминације на свим пољима усмерене према маргинализованим етничким групама које бивају приморане да се „прилагоде“ новом светском поретку. Такво насилно привођење новом светском поретку врши се убрзано у оквиру различитих области, и то најпре кроз накарадну едукацију младих нараштаја који представљају будућност сваке земље. Најефектнији начин да се то учини јесте ако се кривотвори прошлост покороног народа, чиме се на дужи рок полаже право на управљање њиховом будућношћу. На такве опасне реинтерпретације прошлости упозоравали су Франц Фанон, Албер Меми, Амилкар Кабрал, Едуардо Галеано, Хауард Зин, Аурора Моралес и многи други до сада помињани аутори. Погубне ревизије нису карактеристичне само за историју, већ се јављају и у оквиру других дисциплина, посебно у антропологији. Будући да су у званичним антрополошко-историјским текстовима често наилазили на потпуно супротне представе земаља и народа изван европског континента, које су и сами имали прилику да упознају, Ле Клезиио и Вонгар су били приморани да се истине ради изразе изван матичног поља књижевности. Између онога што су сами доживели и онога што се налазило у званичној причи постојао је огроман јаз. У својим антрополошко-историјским освртима, поменути аутори, указују на бројне недостатке и кривотворења у постојећим антрополошким и историјским приказима који су бранили расистичко-колонијални став о припадницима такозваних примитивних народа као нижим бићима.

Ле Клезиио, у својим делима, бележи оно што је на другим континентима (Африци, Латинској Америци, Океанији) откривао, а што се није уклапало у доминантну, званичну верзију о народима изван Европе као назадним варварима. У

антрополошко-историјској студији *Мексички сан*, пише о маестралним достигнућима цивилизације америчких Индијанаца, о наслеђу којег су нас европски освајачи (почев од Шпанаца, Португалаца, Француза, Англосаксонаца) готово заувек лишили. У тим колонијалним походима он види манифестацију оне материјалистичке и опортунистичке културе која ће касније вековима доминирати демонстрирајући исту идеологију. Поменута студија је нарочито значајна због чињенице да нуди једно другачије читање историје освајања Мексика, сугеришући на тај начин читаоцу да преиспита постојећа сазнања о тој теми, као и да промени угао посматрања. Очигледно је Ле Клезиоово изврсно познавање оригиналних текстова, с обзиром на то да студија *Мексички сан* обилује цитатима који поткрепљују ауторове тезе. Посебно се осврнуо на *Хронике Мичоакана*, *Попул Вух*, као и дела Бернала Дијаза, Бартоломеа де лас Касаса и Бернардина де Саагуна.

Поглавље *Сан освајача*, говори о илузијама, о предрасудама које су имали освајачи; о карактерисању високо развијене цивилизације Астека као „варварске“. За њих је такозвани Нови свет представљао утопијски простор, где су били у могућности да опробају најразличитије стратегије. За модерно друштво с друге стране Атлантика колоније су служиле као својеврстан вентил за испољавање потиснутог дивљаштва. Цветан Тодоров (1999:133-145), у својој студији *Освајање Америке: питање другог (La Conquête de l'Amérique: La Question de l'autre, 1982)*, пише управо о таквим праксама које су конкистадори испробавали на земљи коју су одредили као ничију и у којој је све дозвољено. Боравак у измештеном простору, далеко од Европе и познатог света, за већину колонијалних освајача значио је скидање маске узорног грађанина и ослобађање најгнуснијих порива, потпуно оглушивање о све етичке норме. По њему, ниједан од геноцида двадесетог века не може се упоредити са овим масовним жртвовањем – од почетка XVI века популација од 80 милиона Амеоиндијанаца сведена је до половине истог на десет милиона, што директним убиствима, што од последица изабљивања или епидемија које су смишљено ширили. При том, аутор наглашава да су конкистадори велики број убистава чинили на чудовишни начин, уз најстрашнија мучења и понижавања жртава. Овде, засигурно, није реч о жељи за убијањем само ради заузимања територије и брзог богаћења, поменути поступци не могу се објаснити пуком похлепом, очигледно да су освајачи проналазили задовољство у тортурама које

су спроводили, уживали су у демонстрацији моћи над другим и могућности да некажњено шире смрт око себе.

Колонизатори, с друге стране Атлантика, сањају сурови сан у којем Мексико виде као неисцрпни златни рудник. Домороци, такође живе у сновиђењу, пророчанству које се претворило у опсесију скором пропашћу, крајем света и повратком Кецалкоатла, богочовека у белом из мајанског пророчанства, којег је Монтезума у почетку „препознао“ у Кортесу, што је освајачима послужило као значајна предност у покорвању становништва. Конкистадорима је продор у Нови свет далеко олакшан након што су високо развијену цивилизацију Астека окарактерисали као инфериорну. Тодоров (1999: 127) напомиње да иако су колонизатори староседеоце означили као нижа бића, између човека и звери, из писаних сведочанстава, која су остала за њима, сазнајемо да су били прилично фасцинирани оним што су затекли. Потпуно другачији свет и уређење изазивало је истовремено притајено дивљење, али је пробудило и страх од непознатог, као и жељу за доминацијом и уништењем. Према Хауарду Зину (2004: 97) дехуманизација „непријатеља“ је увек неизбежан пратилац освајачких ратова. Далеко је лакше правдати зверства над неверницима или припадницима инфериорне расе. Управо на тај начин се одржавало ропство и расна дискриминација у Сједињеним Државама, али и европски империјализам у Африци и Азији.

Ле Клезио наводи да сведочанство Бернала Дијаза *Истинита прича о освајању Нове Шпаније*, почиње сусретом два различита сна. С једне стране је сан Шпанаца о злату, прождирући, немилосрдни сан, који је повремено достигао врхунац суровости; био је то апсолутистички сан, као да у питању није било ништа друго до стицање богатства и моћи; обнављање у насиљу и крви да би се оживео мит о Елдораду, када ће све бити другачије. С друге стране је прадавни, дугоочекивани сан Мексиканаца, у којем са Истока, с друге стране океана, брадати људи предвођени пернатом змијом Кецалкоатлом долазе да поново загосподаре. Аутор наглашава да је управо из те неравнотеже произашао трагични сукоб ова два света. Антички сан поражен је махнитошћу модерног сна, жеља за доминацијом и моћи уништила је митове. Злато, модерно оружје и рационална мисао уперени су против магије и богова. Исход није могао бити другачији. (Ле Клезио 1993: 2-3) Дијаз је сматрао да су Индијанци, заслепљени и обесхрабрани пророчанством у којем су освајаче препознали као своје

богове (*teules*)²⁴⁹ и које је најављивало скору пропаст њихове цивилизације, спознали њихову праву природу и намере када је већ било касно, када су конкистадори продрли у средиште царства, посејали раздор, заузели земљу и робове. Кортес их је коначно и потпуно понизио одузевши им оно највредније, свргнуо је њихове идоле и на њихово место поставио симболе хришћанске религије. Ле Клезио истиче да је реч о потпуно различитом погледу на живот између староседелаца и колонизатора. С једне стране је индивидуалистички и посесивни свет Ернана Кортеса, свет ловаца, пљачкаша злата који убијају људе, злостављају жене и запоседају земљу, док је с друге стране колективни и магични свет Индијанаца. Причу о „крају једне од последњих магичних цивилизација (11)“ покушао је да сачува и Бернал Дијаз, хроничар који је учествовао у освајању Мексика, настојавши да истинито прикаже догађаје, насупротив Франциску Лопезу де Гомари, дворском историчару који је својој верзији изнео гомилу неистина, а при том није био очевидац и учесник. Иако је Дијаз био на страни конкистадора, на више места у његовој хроници приметна је озлојеђеност над поступцима освајача, као и сведочанства о ужасима које су чинили. Освајање је видео у правом светлу, какво је заиста и било, као споро, тешко и незадрживо напредовање у уништавању и пљачкању мексичког царства, као крај једног света. Стога не чуди што је *Истинита прича о освајању Нове Шпаније* дуго осуђивања као текст који је умањивао славу освајача Кортеса. Занимљиво је да Дијаз износи своје виђење тек пред крај живота, када је већина учесника већ мртва. Такође, пише након што су конкистадори уништили достигнућа мексичке цивилизације, када је већ све срањено са земљом; разорени су градови лепши од Саламанке и Венеције, њихови високи храмови, камене палате прекривене златом и сликама, свете књиге и предивне баште. Ле Клезио наводи како је Дијаз знао да га његове генерације неће разумети, своје сведочанство оставио је онима који тек долазе. И сам је био жртва изгубљених илузија о освајању и стварању новог света на рушевинама покореног. (в. Ле Клезио 1993: 2-11)

Поредећи личности Монтезуме и Кортеса, Ле Клезио инсистира на опозицији цивилизација / варварство из сасвим другог угла. Монтезума, као легендарни владар и

²⁴⁹ У једном од својих приказа освајача Дијаз их представља као митску, застрашујућу животињу која руши све пред собом – на коњима, са гвозденим шлемовима и дугачким копљима. Није ни чудо што су Индијанци у њима препознали монструозна и чудесна створења из пророчанстава у која су веровали. Тај колонијални Минотаур је и након пораза староседелаца, када је већ све било исцрпљено и похарано настављао да тражи свој данак у храни, робовима, злату, женама. Индијанци су третирани као бесплатна радна снага, запослена и преко једанаест сати дневно, приморана да плаћа порезе. (в. Ле Клезио 1993: 19-20)

полубожанство, духовни вођа једног од најцивилизованијег народа Централне Америке далеко је испред европских варвара – Кортеса и његове војске. Оно што је конкистадорима остало недокучиво јесте да Монтезума није био само човек, војсковођа, већ представник богова на земљи, предмет обожавања – идол. (26) Такође, Ле Клезио (28-29) пише о евроцентричном погледу на културу и уметност Мексика. Дијаз у својим разматрањима заступа управо поглед Европљанина који гротескне фигуре из мексичке религије (створења на граници животињског и људског) види као демоне, богове пакла стога што „канон ренесансе није могао да појми симболику индијанске уметности. (28)²⁵⁰ Ле Клезио истиче да су на Европљане оне или заиста деловале застрашујуће или су желели да их као такве представе, управо као и њихове творце, народе ових простора, као сирове варваре. А заправо је варварско понашање било на страни освајача. Једна од најстрашнијих сцена која говори у прилог томе јесте и уништавање статуа у Великом храму, у Теноћтитлану, након што би са њих поскидали све драгоцене материјале бацали су их са врха пирамиде. Тодоров (1999: 130-132) наглашава да је мексичка уметност за Кортеса представљала непознаницу и нешто потпуно страном, и то не само за њега, већ за многе просвећене људе тога доба. Албрехт Дирер се 1520. године дивио делу индијанског занатлије, које је Кортес послао краљевском двору, али није му пало на памет да и сам покуша да направи било шта слично. Његова уметност остала је у потпуности верна европском стилу. Индијанска уметност није оставила трага, нити имала утицаја на европску уметност шеснаестог века (за разлику од црначке уметности коју ће Европа екстатично прихватити у двадесетом веку).

²⁵⁰ Гротеска, као пожељна у уметности, уводи се тек у епоси романтизма, која се у Европи јавља крајем 18 века. О феномену први пише и формулише га Виктор Иго у предговору *Кромвелу*.



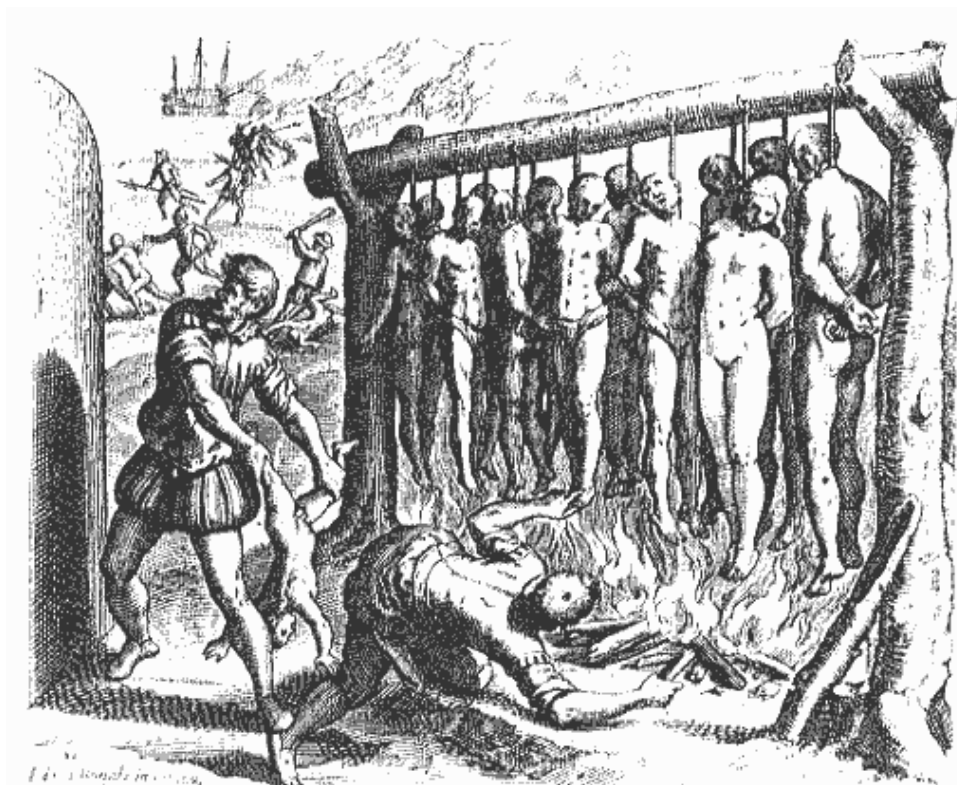
*Опсада Теноћтитлана, Дијео Ривера, 1929-1944.*²⁵¹

Ле Клезлио сматра да су у односу на староседеоце освајачи били потпуно сигурни у себе и нису сумњали у позитиван исход свог дрског подухвата. Још тада су представљали ратнике модерног доба у потпуности материјалистички настројене и пре свега ослоњене на технологију и оружје. Митском и ритуалном, супротстављен је прагматични и препотентни ум ренесансне Европе оличен у Кортесу. То је уосталом и суштинска тачка размимоилажења ове две цивилизације. Ле Клезлио истиче како се западна цивилизација до данас није одрекла поменутих принципа, с тим што повремено настоји да своје перфидне стратегије маскира. Као савременик Макијавелија, Кортес се ослањао на добро познату технику политичке интриге која је гарантовала сигурну предност над домороцима, реч је о принципу „завади па владај“. Успео је да посеје раздор међу различитим нацијама, и да их све подигне против Монтезуме, којег је представио као тиранина. Доминација над разједињеним народима је на тај начин далеко олакшана. (в. Ле Клезлио 1993:16-22)

Приликом опсаде Теноћтитлана, Кортес је све ратне заробљенике жигосао као робове, сви су на лицу добијали тетоваже које су за разлику од традиционалних ритуалних ознака, упућивале на статус објекта који су им колонизатори одредили. Тодоров, такође, пише о овој пракси, о трговини робљем која је цветала у првом веку

²⁵¹ Фотографија је доступна на: <https://www.flickr.com/photos/guerillagr1/8185829539/>, приступљено 03. 05. 2014.

након освајања, када су робови често мењали господаре. Свака примопредаја подразумевала је утискивање новог знака, иницијала власника, на лице домороца. Појединима је читаво лице било прекривено словима попут тела жртава у Кафкиној *Кажњеничкој колонији*. (Тодоров 1999: 137) Бернал Дијаз је оставио сведочанство о размерама уништења у којем се и сам, иако припадник конкистадора, згражавао. Улице, куће, дворишта, све је било препуно лешева, масакр је по његовом мишљењу био страшнији него онај у Јерусалиму.



Цртежи настали на основу записа Бартоломеа де лас Касаса
о зверствима која су чинили конкистадори ²⁵²

²⁵² Бартоломео де лас Касас у *Уништењу Индијанаца* из 1552. године сведочи да је својим очима гледао како Индијанцима, женама и мушкарцима, секу уши, носеве, руке, без икаквог повода из пуне забаве и задовољства, како би демонстрирали сопствену надмоћ, а затим након што прођу кроз најстрашнија мучења спаљују их или бацају у јаме, заједничке гробнице. Узимали су бебе из наручја мајки и хватајући их за стопала разбијали им главе о камење.

Обе фотографије доступне су на: <http://www.resurrectisis.org/IsisAmC2.htm>, приступљено 12. 08. 2012.



Ле Клезлио сматра, и то је оно што је битно ново у његовом изношењу историјских чињеница, да је тишина која је запечатила једну од највећих култура на свету, односећи њене речи, истину, богове и легенде, на одређени начин означила почетак модерне историје. Фантастични, магични и сурови свет Астека, Маја и Пурепећа заменила је „цивилизација“: ропство, злато, искоришћавање земље и људства – све је то најавило индустријску еру. Ривалство, рат, болест и глад потпуно су затрли све. Племство, ратници, сви остали чланови друштва нестали су. Дело Бернардина де Саагуна, *Општа историја Нове Шпаније*, чува сећање на један од најлепших градова у историји човечанства, она је врхунско сведочанство о обичајима и веровањима народа Мексика. У њој је изражено страхопоштивање, дивљење али и саосећање у исто време. Истински сусрет култура десио се управо кроз дело и покушај Саагуна да забележи нешто од те „последње магичне цивилизације (11)“. Без његове пожртвованости и решености тешко да би ишта написано на науатл језику доспело до нас. Ле Клезлио напомиње да је једино уз помоћ сарадника из редова преживелих учених људи Астека, Саагун успео да склопи барем делове велелепног мозаика. Из те сарадње настало је Саагуново дело, две културе потпуно стране једна другој су се у том подухвату

удружиле и успеле да погледају једна другој у лице. Саагун, у делу *Опита историја Нове Шпаније*, није заузео став немог незаинтересованог посматрача, већ је јасно увидео и скренуо пажњу не само на сурово освајање и уништење једне цивилизације, већ и на стравичне последице које је оно имало на преживело становништво. Ле Клезио сматра да је Саагуново ангажовање да састави и сачува збирку индијанских текстова достојно дивљења, а да је његов историјски и филозофски допринос од непроцењивог значаја. Да тог сведочанства нема, колонијални освајачи би много лакше бранили своју тезу о заосталости и дивљаштву народа који су покорили. Овако текст ће заувек стајати као бесмртно слово, подсећање и опомена на бахатост и суровост освајача који су уништили једну од највреднијих цивилизација на свету. (в. Ле Клезио 1993: 40-45)

Ле Клезио наводи како је Саагун на извешан начин био опчињен и готово заробљен чарима културе коју је почео да упознаје, пре свега магијом и мистеријом тих људи који су живели у јединству са својим боговима кроз безграничну веру. Фасцинација је била тако снажна да се и сам мењао под њеним утицајем. Његов однос према том свету карактерише амбивалентност, јер иако је као и сваки мисионар пошао са циљем да пагане приволи хришћанству, десило се супротно био је омађијан управо религијом коју је намеравао да искорени. Ритуали су чували историју Индијанаца Нове Шпаније и установили природу ових народа. Посебни али и свакодневни ритуали представљали су везе које су држале људе на окупу. На ритуалима су се темељили закони, уметност, морал, историја па чак и језик. Оно што је запањујуће у астечким ритуалима јесте прецизност и брига за сваки детаљ, сваки комад одеће, тетоваже, сваки инструмент који су играчи носили. За Бернардина де Саагуна, европског ренесансног човека, пре него је постао мисионар, таква посвећеност, таква моћ приписивана магији била је више него запањујућа, била је непојмљива, сматра Ле Клезио. Реч је о једној од првих фасинација „примитивним“ народима, чији су живот и уверења деловали ново и истинито насупрот већ времешном, окошталом, западном друштву. Приликом ритуалног светог плеса који је извођен са изузетном пажњом, посебно у време фестивала, давала се предност миту и магији над материјалним, земним стварима. Фестивали сунца, ватре, рата, воде, жена, трговаца: суштински ритуали који су уводили човека у вишу реалност где пораз више није био ни од каквог значаја. У том жестоком и прелепом свету сваки тренутак дана и ноћи посвећен је боговима, невидљивим силама. Свако биће и ствар имало је своје место у светом плесу, сећање на Индијанце

уз помоћ Саагуна зове нас да приступимо том ритуалу, пуни стрепње и радозналости.²⁵³

Ле Клезио истиче да је индијанска страствена религиозност често била предмет подсмеха Шпанаца као представника рационалистички настројене Европе шеснаестог века. Ритуали и молитве су као сујеверје били изложени презиру и порузи освајача. Тада је већ постојала разлика између Индијанаца и „људи од разума (71)“ која и данас истрајава. Међутим, ни рационалистичка ренесансна Европа није била имуна на митове, многе експедиције су управо у потрази за митом и кретале на прекоморска путовања, мит о потопљеној Атлантиди дуго је опседао европску машту. Једно је било оно што су замишљали, а сасвим друго оно са чим су се заиста сусрели. (46-71)

Ле Клезио сматра да митови, у својој најчистијој форми, представљају, за разлику од трагедије, можда најважније моменте у проблематичној историји мексичке цивилизације. Они су основа снова, грађа језика, сачињени од слика и ритма који узајамно хармонично делују кроз време и простор, њихова мудрост не може бити мерена на скали свакодневног. Сагласни су са религијом, ритуалом, веровањем, фантазмагоријом, и првенствено потврђују повезаност међу људима, учвршћујућу снагу језика насупрот тескобе смрти и извесности ништавила. Митови изражавају и снаже живот, упркос предосећању деструкције и терету неизбежног. Они су без сумње најтрајнија знамења човечанства, у Америци као и у античком свету. Ова животодавна снага мита је, наводи аутор, засигурно оно што је највише запрепастило путника са Запада у првим моментима сусрета са Индијанцима Мексика, док је та структура била још увек нетакнута, у свој својој величанствености и унутрашњој истини. Управо је та снага инспирисала велике књиге мексичких легенди: *Codex Florentinus*, Саагунову *Историју древног Мексика*, *Хронике Мичоакана* као и мистериозну књигу *Ћилам Балам*. Ле Клезио истиче да упркос катастрофи коју је изазвало освајање, упркос уништењу које је најавило пророчанство, снага митског није престала да постоји. Још увек тиња у делу Агустина Јањеза, у поезији Хилберта Овена и Октавија Паза. Та енергија, као свето треперење, изнад свега протиче кроз ужарена и усамљена

²⁵³ Ле Клезио подсећа да су се поједини ритуали одржали до данас у Науатл заједницама у околини Мексико Ситија, у Милпа Алти на пример. Књига која представља колекцију фотографија Џефа Винингама *У оку сунца: мексичке светковине* (1997), управо сведочи о томе. Ле Клезио, будући задивљен мексичким митовима и ритуалима и њиховом још увек живом традицијом сачуваном у посебним церемонијама које се и данас одржавају, написао је есеј „Три индијанске светковине“, који прати поменуто Винингамову књигу.

стваралачка пространства писца Хуана Рулфа.²⁵⁴ Управо у ритуалима старог Мексика, како их је Бернардино Саагун описао, проналазимо највећи доказ те савршене људске творевине – животодавне силине митског. (в. 109-110)

Енергија древног Мексика тиња и у делу Антонена Артоа, којем је Ле Клезио у *Мексичком сну* посветио читаво поглавље, као уметнику који је трагао за Мексиком скривеним у Мексику и желео повратак у златно доба астечког царства. (в. 161-172) Стога не чуди што је Арто²⁵⁵ прву представу Позоришта суровости назвао *Освајање Мексика*. Тема је значајна, наводи Арто:

„због своје актуелности и због свих алузија на проблеме од животног интереса за Европу и свет уопште. Са историјског становишта, *Освајање Мексика* поставља питање колонизације. Оно на суров, неумољив, убитачан начин оживљава још увек живу европску надменост. Оно јој омогућује да се ослободи схватања о сопственој надмоћи. Оно супротставља хришћанство много старијим религијама. Оно суди лажним схватањима Запада о паганству и извесним природним религијама [...] Поставши стравично актуелно питање колонизације и права по којем један континент мисли да може да потчини други, *Освајање Мексика* поставља питање истинске надмоћи извесних раса и показује унутрашњу везу која спаја геније једне расе са одређеним видовима цивилизације.“ (Арто 2010: 120)

Ле Клезио сматра да савременој цивилизацији остаје у наслеђе вечно питање – каквог су нас богатства лишили европски освајачи уништењем амероиндијанске културе и потпуним затирањем идентитета ових народа, јер то заиста јесте огроман губитак, егзил о којем се не сме ћутати. Шпански, португалски, француски и англосаксонски освајачи који су потчинили огромну територију амероиндијанског континента одговорни су за уништење веровања, уметности, и моралних врлина народа

²⁵⁴ Хуан Рулфо (1918–1986), мексички приповедач, аутор романа *Педро Парамо* (1955) и збирке приповедака *Долина у пламену* (1953), као и сценарија за неколико мексичких филмова. Један је од првих добитника престижне књижевне награде на хиспанском говорном подручју „Принц од Астурије“. Поред писања бавио се и фотографијом архитектуре, пејзажа и староседелаца Мексика. Један од каталога његових фотографија: <http://www.photoeye.com/BookteaseLight/bookteaselight.cfm?catalog=DQ611>, 13. 09. 2012.

²⁵⁵ Арто је трагао за новим идејама и изразима у позоришној уметности, заузимао се за корениту промену и прекид „проституисања идеје позоришта (Арто 2010: 89)“ и за враћање аутентичној замисли. Доводио је у питање читаву западну концепцију театра, који се ослања искључиво на текст, на језик који је „осиромашо и осушио идеје (105)“, али и на *mimesis*. Неопходно је да позориште и сама уметност наново стекне исцелитељску моћ.

које су заробили. Контраефекат, на који нису ни помишљали, јесте да су изазвали дубоку промену у западној цивилизацији, као први авантуристи материјалистичке и опортунистичке културе која се проширила читавим светом и која је постепено заменила све остале филозофије. Ле Клезио критикује преовлађујуће мишљење о освајачима као представницима напредније културе, који су се искрцали у Нови свет са својим топовима где су их дочекали примитивни људи из доба неолита. Колонизатори су од самог почетка спроводили систематску изолацију и маргинализацију Индијанаца; искључивањем из световне власти, одузимањем права гласа у правним питањима и наметањем потпуно стране религије, онемогућили су им даљи развитак и учинили их странцима на сопственој земљи. Аутор тврди да су ови војници ренесансе једино предњачили у технологији, у свему другом: медицини, астрономији, наводњавању, исушивању и урбанизму, народи Мексика далеко су одмакли од њих. И оно најбитније, што су Европљани у то време потпуно занемаривали, а за нас је данас суштински значајно, јесте хармонија између човека и света, равнотежа између духа и тела, јединство индивидуалног и колективног као основе већине амерондијанских друштава. Стога, не изненађује чињеница да се појединци из Западне цивилизације данас изнова окрећу филозофским и религиозним темама америчких Индијанаца, будући да се савремена цивилизација налази у стању неравнотеже и потпуног хаоса јер је дозволила себи да њен доминантни принцип буде принцип насиља. Западном човеку једино преостаје да изнова пронађе и осмисли све оно што је некада чинило лепоту и хармонију цивилизација којима је донео пропаст. (в. Ле Клезио 1993: 205-208)

Бројни су уметници и интелектуалци Запада који су управо у Мексику, попут Артоа и Ле Клезиоа, пронашли уточиште и изгубљену равнотежу. Ерих Фром је, током боравка у Мексику, написао једну од својих најважнијих књига *Заборањени језик*. Цветан Тодоров је на свом путовању у Мексико и након упознавања са тамошњом културом, доживео својеврсно просветљење, које је иницирало преокрет у његовом стваралаштву, до тада окорели структуралиста, проширио је поље интересовања на историју и културу народа изван Европе, што је резултирало већ поменутом студијом *Освајање Америке: питање другог*.

Ле Клезио пише како је тишина која је захватила индијански свет од 1492. до 1550. године била огромна и застрашујућа. Те живе староседелачке културе, баштине мита и знања старих колико и људски род, у распону од једне генерације осуђене су и

претворене у прах и пепео. Како то уопште разумети, пита се аутор. Да би се извела таква деструкција била је потребна моћ читаве Европе, где су конкистадори били само оруђе, моћ у којој су религија и морал били значајни колико и војна и економска снага. Ле Клезио тврди да је европско освајање америчког континента засигурно усамљени пример једне културе која је у потпуности потопила и својим потребама подредила освојени народ до тачке у којој је потпуно заменила њихову мисао, веровања и душу. Освајање није подразумевало само групу људи, чудне мешавине варваризма и дрскости, која преузима земљу, резерве хране, путеве, политичке организације, људску радну снагу, жене. Реч је о остваривању пројекта, осмишљеног на самом почетку ренесансе, који је за циљ имао превласт над читавим светом, с намером да ништа што би одражавало прошлост, славу и лепоту домородачких нација не преостане: религија, легенде, обичаји, породичне и племенске организације, уметности, језик па чак и историја – све је требало да нестане како би се ослободио простор за нови модел који је Европа планирала да им наметне. Данас такав пројекат делује чудовишно, закључује Ле Клезио (176), међутим питамо се да ли је баш тако? С обзиром на то да је савремена западна цивилизација наставила да негује исти тип доминације над остатком света, тако што га је додатно усавршила да делује мање приметно и прилагодила новим условима живота. Поразна је чињеница да се идентична ситуација понавља и данас, у двадесет првом веку. Наиме, августа 2012. године, копачи злата у шумама Амазона извршили су масакр над припадницима племена Јаномами, које је у свом антрополошком роману *Шабано*, представила венецуеланска списатељица Флоринда Донер. Опустошено село смештено је на јужној граници Венецуеле и Бразила. Троје преживелих, који су се у време напада налазили у лову, сведоче о дивљачком нападу на њихову насеобину, у којој се чула пуцњава, хеликоптери и експлозије. Јаномами су једна од ретких изолованих племенских групација у области Амазона која се још увек опире утицајима цивилизације. И даље негују своје обичаје, познати су по традицији осликавања лица и тела, као и по изради дрвеног накита. Процењује се да их има око 30 000, а насељени су са обе стране бразилско-венецуеланске границе. Ово није први пример сукоба са илегалним копачима злата, чести су њихови упади на територије племена Јаномами, приликом којих крче шуму, загађују изворе живом, преносе им болести попут маларије и грипа, или једноставно убијају оне који им се нађу на путу.²⁵⁶

²⁵⁶ Доступно на <http://edition.cnn.com/2012/08/30/world/americas/venezuela-tribe-attack/index.html>.

У *Мексичком сну*, Ле Клезио истиче како освајачи испрва нису имали сазнања о броју индијанске популације, а ипак су на уму већ имали идеју о потпуној доминацији телима и душама староседелаца. Да остваре тај пројекат апсолутно све је било дозвољено, најстрашнији масакри, поробљавање и дезорганизовање индијанског народа. Уништавани су њихови идоли, убијани свештеници, врачевани и владари. Стари закони су укинута, обичаји забрањени. Како би што боље постигли своје циљеве отимали су децу од родитеља и подизали их тако да мрзе и да се стиде сопствене прошлости и наслеђа. Охрабривали су потказивање и издају, а неговање доморадачке културе и вредности кажњавано је као злочин. Друштвене организације су сасечене у корену: освајачи су знали како да употребе старе сукобе и ривалства па чак и алкохолизам. Подстицали су укрштање са циљем стварања нове расе одвојене од сопствених корена упркос званичној забрани. Створили су мноштво супарничких касти које се боре за појединачни профит и показују презир према домороцима. Ле Клезио наводи како су одузимањем земље и постављањем нових старешина, наклоњених шпанским освајачима, озаконили злостављања и легализовали неправду. Током две деценије првог продора у Мексико употребљена су сва средства, посебно насилна, да се изведе програм уништења домородачких друштава, формиран је читав пакет прописа којим се руководило колонијама у Америци све до стицања независности. Као савезнике у освајању послужиле су им и природне катастрофе – глад и епидемије. Застрашујуће демографско опадање становништва уследило је убрзо након освајања Мексика, популација од неколико милиона сведена је на неколико стотина хиљада за мање од једне генерације, подсећа аутор. Ле Клезио наглашава како тај холокауст Шпанци нису препознали као једну од највећих трагедија човечанства (осим појединаца као што су Мендијета или Лас Касас) већ радије као део божанског плана. Освајање Новог света није подразумевало размену какву су следбеници Еразма и Томаса Мора замишљали. Заслепљени фанатизмом, већина шпанских хроничара порицала је сваку могућу духовност народу који су уништили. Након што су их свели на нулти ниво културе, Индијанци су били спремни да приме нови идентитет. Било да

приступљено 6.09.2012.

О сличном масакру над бразилским Индијанцима говори и драма британског писца Кристофера Хамптона *Дивљаци* (Savages, 1973). Драма је заснована на истинитом догађају, из 1960. године, када су амерички трагачи за каучуком збрисали са лица земље читаво племе Синтас, на дан њихове племенске свечаности Куаруп. У само једној акцији, динамитом који су бацали из авиона, поубијали су све припаднике бразилског племена.

су их посматрали као преступнике или као неодговорне жртве, у оба случаја лишавали су их људског достојанства. Ле Клезио истиче да је доба након освајања наставило деструктивно насиље, које је сада добило ново лице: лишени земље, шума, права да се слободно крећу, Индијанцима је одузет и најсветији део њиховог бића, третирали су их као људе без мисли, разума, морала, као малоумна бића које њихов господар обликује по сопственој жељи, с циљем да у њих усади принципе хришћанског морала и поштовање нових политичких закона. У томе су велику улогу имали мисионари који су за задатак имали да легализују систем енкомјенде. Без сумње реч је о једној од највећих трагедија у историји човечанства. (в. Ле Клезио 1993: 176-179)

Ле Клезио у први план истиче парадокс да истовремено док Запад у Европи лицемерно држи до хуманистичких вредности и осмишљава основе нове државе засноване на праву и поштовању живота, кроз изопачења освајача у Новом свету започиње еру новог варваризма, ослоњеног на неправду, пљачкање и убиства. Ле Клезио сматра да човек никада више није био истовремено тако слободан и тако окрутан, откривајући с једне стране универзалност закона, а с друге универзалност насиља; откривајући великодушну идеју хуманизма и опасно убеђење о неједнакости раса, релативност цивилизација и културне тираније; откривајући кроз трагедију освајања Мексика, све што је потребно да се успоставе нове колонијалне империје, у Америци, Индији, Африци, Индокини: принудни рад, робовласништво, експропријацију и уносно искоришћавање земље и поврх свега прорачунато дезорганизовање народа не само да би их уназадили и зауставили у развоју, већ и да би им наметнули комплекс инфериорности. Коначно, Ле Клезио сматра да је тишина у коју је утонуо свет Индијанаца трагедија чије размере и последице још увек нисмо у стању да премеримо. Штавише, реч је о, двострукој трагедији, у којој су уништавајући амерондијанску културу, освајачи такође неповратно уништили део себе који засигурно више неће бити у стању да пронађу. (Ibid.)

„Без злата, без сировина, пре свега без рада робова, каква би била судбина Европе и њене ‘индустријске револуције’? Доласком неколицине авантуриста свет снова и митова осуђен је на пропаст (25)“, закључује Ле Клезио. Такође, неминовно се намеће још једно питање зашто Европа не учи на сопственим грешкама, већ вековима након конкисте наставља са насиљем и деструкцијом, усавршавајући технике доминације и на другим континентима. Ле Клезиоов приказ колонизације Латинске

Америке, открива како су западни освајачи већ тада поставили темеље своје империјалне, суштински варварске, политике која се наставља и у двадесет првом веку. У тим подухватима посебно су им помагали мисионари који су правдали њихове акције доношењем цивилизације, културе и религије „дивљацима“, али и историчари који су учествовали у прекрајању историје, умањивали злочине и своје противнике представљали као дивљаке и варваре, канибале који заслужују истребљење. Како смо раније већ показали, Ле Клезио у својим делима сведочи о прогону многих народа изван европског континента. У романима *Пустуња* и *Онича*, бави се злочинима које су западни колонизатори учинили афричким народима. У ангажованом есеју-путопису *Рага: приступ невидљивом континенту*, аутор се и просторно, не само тематски, приближио стваралаштву Б. Вонгара, јер се у поменутом путопису бави колонизацијом и културама Океаније. У даљем тексту анализираћемо начине на који Б. Вонгар и Ле Клезио у својим делима разоткривају прогоне и страдања народа Аустралије и Океаније.

Вонгар, попут Ле Клезиоа, развија специфичну поетику прогонства у свом стваралаштву, посебно у оквиру *Нуклеарног циклуса*, пишући о колонијалним стратегијама Британије спровођеним над аборицинским становништвом, од иселјавања и одузимања земљишта, нуклеарних експеримената, затварања, до различитих видова асимилације. Пошто је Аустралија проглашена ничијом празном земљом – *terra nullius*²⁵⁷, Аборицини постају странци на сопственој територији. По истом принципу, о којем и Ле Клезио пише, на основу којег су и Индијанци проглашени непожељним странцима на сопственом континенту вековима раније, на другом крају света. Џон Пилџер (1992: 25), говорећи о британској најезди на аустралијски континент, наводи да самим тим што су земљу прогласили ничијом и оне који су је насељавали до тада прогласили су непостојећим. Будући тако и наредне генерације остају слепе на чињеницу да у овој назови празној земљи староседеоци изумиру. Да то игноришу учили су их од малена. Кад су ипак приморани да помену Аборицине, онда то чине на увредљив и омаловажавајући начин – аутор наводи одломак из свог средњошколског уџбеника

²⁵⁷ Термин који је током XVIII века користила британска влада, а подразумевао је да аустралијски континент пре њиховог доласка нису насељавали људи, с обзиром на то да су Аборицине означавали као субхумана створења. Имајући у виду да је Аустралија основана као кажњеничка колонија у циљу измештања непожељних преступника из Енглеске, може се рећи да бела Аустралија започиње своју историју као својеврсно чистиште Запада.

историје из 1952. године, продатог у преко 200. 000 примерака, у којем историчар Расел Ворд тврди:

„У Арнхем Ленду још и данас живе људи који готово да не познају историју. Реч је аборицинским племенима који живе на исти начин као њихови и наши преци, десетинама хиљада година уназад. [...] За разлику од њих ми смо цивилизовани. Историја нам помаже да разумемо зашто је то тако.“ (наведено у Пилцер 1992: 25)

Такође, стандардни аустралијски атлас у употреби од 1939. до 1966. године описује белачко откривање Аустралије као скидање завесе таме која је до тада обавијала овај мрачни континент. Једно од објашњења зашто староседеоце нису убрајали у људе, јесте што су на њих гледали као на део фауне. Енциклопедија Британика их такође тако представља, као религиозне животиње, свирепије од риса, леопарда или хијене, чак као канибале који прождиру сопствену врсту. (Пилцер 1992: 26)

Б. Вонгар у аутобиографији *Дингово легло*, такође, пише о поменутих ниподаштавањима староседелаца:

„Током целог деветнаестог века и великим делом двадесетог века староседелачка култура је често означавана као ‘примитивна’ и ‘варварска’. Такво схватање је изведено из старог британског гледишта да су Аборицини нижа људска врста јер никада нису обрађивали земљу, нити су имали друштвену структуру која је наликовала некој од раније познатој њеним тумачима. Говорило се и да им чак недостају енергија и воља за упуштање у међуплеменске ратове. Па ипак су ти племенски народи имали најдуготрајнију и најсврсисходнију културу на планети и најбоље су се старали о својој земљи. Током целог живота у племену људи су певали како би призвали благонаклоност биљака, птица и животиња, и басмама дозивали кишне облаке како би обезбедили добру жетву вичети ларви и семена трава. Песме које су позивале на рат и освајање биле су непознате племенима Аустралије, док су ‘племена’ на другим континентима смањивала своје бројно стање ратујући међусобно. У староседелачкој усменој мудрости у свакој племенској породици је с поколења на поколоње преношена брига за рођаке, болесне и старе.“ (Вонгар 2010: 104)

Вонгар (26) запажа како већина досељеника за разлику од домородаца има потпуно другачију визију природе. Наиме, беле аустралијске власти на њу гледају само као на простор који је потребно искористити и подјармити за своје потребе. Шездесетих година су земљу у околини реке, са које су протерали Аборицине, почели да насељавају исељеницима из Европе (као досељеник и сам Вонгар је радио на градилишту на реци Орд). При том се нису запитали колико је та земља погодна за пољопривреду и да ли ремете еколошку равнотежу. Све је било подређено стицању профита за кратко време. У овом делу постојала је и фарма која је заузимала пространство колико нека мања европска држава, под управом белаца који су користили Аборицине као радну снагу. Власници су углавном били земљопоседници из Енглеске, Сиднеја или Мелбурна који су ретко залазили на та имања. Староседелачку културу, која је веровала да је „земља продужетак човековог тела и душе, и да људи морају да живе у складу са природом (84)“ заменила је сасвим другачија доминаторска културна матрица Запада.

У својим делима, посебно у аутобиографији *Дингово легло*, Вонгар настоји да прикаже и сачува за будућа поколења достигнућа и вредности аборицинске културе. Пише о њиховој уметности, митовима, принципима на којима су утемељени обичаји и веровања, с друге стране сведочи о колонизаторима који се на све начине труде да оспоре вредности домородачке културе, као и о њиховим стратегијама уништавања људи и природе. У осмом поглављу аутобиографије, Вонгар пише о свом антрополошком раду, о књизи *Аборицински митови*, коју је у сарадњи са Аланом Маршалом објавио у Goldstar-у 1972. године, али и о друга два рукописа која је продао истој издавачкој кући – *Од пећине до Јуркале: 30 000 година аборицинске уметности* (1969) и *Бумеранг и атом* (2007. године објављена под насловом *Тотем и руда*). Пошто је рукопис књиге *Бумеранг и атом* предао главном уреднику, он га је убрзо након тога позвао и рекао да је у вези са поменутом књигом добио забрану објављивања и упозорење да би могао да има проблема уколико је објави, уз то је обавештен да је Вонгар једном већ протеран са северне територије због ранијег писања. Попут Ле Клезиоа, који пише о „двострукој трагедији“ на латиноамеричком континенту, Вонгар бележи двоструку трагедију учињену Аборицинима и аустралијском континенту. Реч је о вађењу руде уранијума у Западној Арnhemској Земљи током педесетих година које је имало погубан утицај на тамошња племена. Руда је прерађивана у уранијум-оксид, који

је коришћен за израду британских нуклеарних бомби, и бродовима транспортован у иностранство. Међутим, Вонгар наглашава како ископавања нису била оно најстрашније: након тога вршене су нуклеарне пробе у областима централне Аустралије, што је донело трагичне последице староседеоцима. Аустралијска влада је пре тестирања Британији доделила 200 000 квадратних километара племенских територија у јужној Аустралији. Аборицини који су тамо живели од памтивека, преко ноћи су „пресељени“, камионима пребачени, у бројне кампове који су подсећали на концентрационе логоре (в. 134). Вонгар у *Динговом леглу* напомиње:

„Аборицини су једини народ на свету који је преживео двоструку нуклеарну трагедију – вађење уранијума и нуклеарне пробе, а и једно и друго се одвијало на њиховој племенској земљи. Обе трагедије су их погодиле у време када је свет у целини теоретски био у миру. Па ипак, ни једна хуманитарна организација, ни из Аустралије ни из иностранства, није им притекла у помоћ, није чак ни посетила њихове логоре. Мучени болестима и глађу, без заклона, становници тих логора могли су само да ископају рупе у песку и да се у њих завуку. Уједињене нације и њихове агенције никад нису признале постојање тих логора у којима су нестали многи Аборицини и њихове породице. Да се било шта од онога што сам описао и књизи *Тотем и руда* појавило у штампи, издавач и ја бисмо ризиковали године затвора на основу драконског Закона о нуклеарној енергији.“ (135)

У књизи *Од пећине до Јуркале*, аутор открива велико аборицинско културно богатство, уметничку делатност и друштвену структуру, које још увек опстају упркос угрожености услед погубних утицаја белог човека током два века. Долазећи у контакт са различитим и међусобно удаљеним племенским групама, Вонгар уочава постојање великог броја језика и дијалеката, од којих се сваки од њих развијао хиљадама година. О дуговечности ове културе сведочи и разноврсна уметничка делатност, од гравира на стенама, пећинских слика до митова и усмене поезије преношене генерацијама. Проучавајући њихову уметност и поезију Вонгар (в. 131-143) је дошао до закључка да су ова племена присутна на аустралијском континенту много дуже него што то званична наука признаје. Сматрајући да су насељавали ове просторе још од леденог доба, у студији *Од пећине до Јуркале*, доводи у питање постојеће научне тезе. Када је аустралијски континент постао сувљи, староседеоци су се прилагодили новом окружењу и установили културу која им је омогућавала да живе у складу са њим. У

оквиру ове студије планирао је да објави и фотографије аборицинске уметности са различитих локалитета, које сведоче о њеној дугој прошлости и укорењености у аустралијске просторе. Међутим, шездесетих година штампање такве књиге било је политички неприхватљиво. Боравећи у Квинсленду обишао је и пећинске слике у Кинкану на полуострву Кејп Јорк. Овај локалитет чинило је неколико галерија са аборицинским сликама на стенама и зидовима плитких пећина, које су много пута, током хиљада година, бивале изнова бојене традиционалним црвеним, жутим и белим пигментом, а приказивале су околну флору и фауну, као и аборицинска духовна бића, тотемске претке. Почетком двадесетог века на том локалитету је откривено злато, тако да је златна грозница привукла копаче са разних страна који су нанели велику штету тамошњој племенској заједници. Погубни сусрет са белим цивилизаторима остао је забележен на зидовима пећине, уместо цртежа својих духовних предака, богате флоре и фауне, преживеле аборицинске жртве насликали су своје целате са пушкама како јашу на коњима. У већини европских историја уметности, аборицинско сликарство на стенама се ретко помиње, док се за најстарија дела те врсте проглашавају Ласко и Алтамира, што сведочи, сматра Вонгар, о још увек присутном евроцентризму и продуженој пракси запостављања и ниподаштавања култура других народа. Неколико година касније, пошто је у рукопису *Од пећине до Јуркале* изнео своје тезе о аборицинској уметности, у медијима се могла прочитати вест да су аустралијски археолози на језеру Мунго открили скелете старе 40 000 година. Поред тога откривени трагови упућивали су да су се на том месту највероватније одржавале ритуалне свечаности.

Аутор напомиње да је Изабел Вајт, управница катедре на Монаш универзитету, прочитала рукопис књиге *Од пећине до Јуркале* и то неколико година пре открића на језеру Мунго. Том приликом похвалила је идеју као оригиналну и опасну у смислу да је могла узнемирити политичаре и академске стручњаке. Сам аутор пише о томе да се његови докази нису заснивали на археолошким открићима, већ на проучавању уметности која се показује веома сложеном, као и на чињеници да постоји толико различитих културних пракси и језика међу аборицинским племенима за које је неопходан прилично дугачак временски период како би се развили. Вајтова је исказала жељу да напише предговор за будућу књигу. Послао је рукопис тадашњој уредници у Мекмилану из Мелбурна, која га је проследила антропологу Чарлсу Маунтфорду. Он се

бавио староседелачком културом, али је припадао групи антрополога која се држала верзије да су Аборицини пристигли на континент пре 10 000 година. Будући да је Вонгарова теза доводила у питање званичне ставове и стога што иза ње није стајало Име, тј. дело је „усељеника без академског звања“, Маунтфорд је одбацио рукопис. (в. 145-147) Данас се све више говори о аборициној уметности као најстаријој. У прилог томе сведоче и недавна археолошка истраживања. Наиме, на северу Аустралије, у околини града Кетрин, откривене су пећинске слике чија се старост процењује на 28 000 година, што их сврстава међу најстарије цртеже на планети. Један од професора са Универзитета Јужни Квинсленд, Брус Баркер, упоређује ове цртеже са онима пронађеним у пећинама Француске и северне Шпаније. Такође, уверен је да ће пронаћи и старија уметничка дела ове врсте, с обзиром на то да су по његовом мишљењу Аборицини користили ово место пре 40 000 година. Вонгар је до ових сазнања дошао много раније на основу посвећеног проучавања њихове уметности и поезије, без употребе радиокарбонске анализе, коју археолози користе као методу за датирање.²⁵⁸ У документарном филму *Како је уметност створила свет: у давна времена (How Art Made a World: Once Upon a Time)*, Најдел Спиви (2006) говори о аборицинским сликама пронађеним на подручју Арнхемске Земље. Унутрашњост пећина као и околне стене осликане су мистериозним сликама. Неке од њих су старе готово 40 000 година. Наратор их назива назива „најстаријим ликовним галеријама“. Такође, напомиње да су за прве досељенике ове слике представљале обичне жврљотине, којима нису придавали значај.

Почетком двадесетог века за њих се заинтересовао енглески антрополог и биолог Болдвин Спенсер, који је у области Оенпелија боравио међу Аборицинима почетком двадесетог века. Оно што је њега посебно фасцинирало јесте њихова стална заокупљеност сликањем. Уметност је осмишљавала живот. Свуда је наилазио на уметнике који су цртали или на лишћу еукалиптусовог дрвета или на стенама. Та традиција је и данас жива у овој области. Оно што је карактеристично и што повезује све цртеже јесте понављање мотива познатих из митологије. Символи барамунди рибе, мајке-земље и човека-грома присутни су како на најстаријим пећинским сликама, тако и у радовима данашњих аборицинских уметника. Постоји нераскидива нит између древне прошлости и садашњег тренутка која се одржава управо кроз уметност.

²⁵⁸Доступно на <http://www.guardian.co.uk/world/2012/jun/18/rock-australia-art>, приступљено 22. 09. 2012.

Занимљиво је да њихове слике заправо причају приче, на тај начин што су посматрачима, као и уметницима, сви симболи познати из митологије, видевши цртеж у уму се буди сећање на приповест познату од давнина. Аборицинска заједница у Оенпелију значајна је по томе што и даље изводи ритуале причања приче. Уметност је овде задржала синкретички карактер. Ритуалу претходи исцртавање лица и тела бојом, затим се заједница окупља на простору осликаних стена и уз звуке музике, диђеридуа и билми, започиње церемонија. Приче употпуњује музика и плес. Све је смишљено тако да подстакне и удружи чуло вида и чуло слуха. Спиви закључује да је много пре класичне западне цивилизације и њених прича, о којима је говорио на почетку филма, аборицинска уметност, као знатно старија, успевала да освоји и опчини своју публику и пребаци је имагинарни свет управо на начин на који то чини и савремена филмска уметност. По њему, корени филма, као уметности причању прича у сликама, сежу далеко у прошлост.²⁵⁹

Оно што је у Вонгаровом рукопису *Од пећине до Јуркале* додатно „сметало“ јесте често помињање садашње ситуације у којој су се племена нашла, тј. прича о двострукој нуклеарној трагедији којој су Аборицини били изложени, ископавање руде уранијума и нуклеарне пробе, затим прогон са вековних земљишта, уништавање културе и природне средине. Сви су били упознати са Законом о атомској енергији, тако да се нико није усуђивао да тако нешто објављује. Вонгар подсећа да је и поменути антрополог који је одбио рукопис, Чарлс Маунтфорд, живео у Аделаидеу који је често био обавијен маглом сачињеном од радиоактивне прашине коју је ветар наносио са места нуклеарних тестирања, међутим медији су остајали неми и нису се оглашавали поводом те у најмању руку чудне појаве. (в. Вонгар 2010: 136-147) Многи бели интелектуалци су на Аборицине гледали као на дивља створења о чему сведочи и Пилцер, у књизи *Скривена земља*, наводећи речи професора Стивена Робертса који их је сматрао потпуно аморалним бићима неспособним за саосећање и захвалност. Његова *Историја насељавања Аустралије* не садржи ниједну једину реч о првобитним становницима овог континента. Да иронија буде већа, оснивање прве катедре за антропологију у Сиднеју имало је за циљ проучавање домородаца на Новој Гвинеји, али не и староседелаца Аустралије, које су прогнали у тихо одсуство. Пилцер, попут Вонгара говори о двострукој трагедији Аборицина, сматрајући да су први

²⁵⁹ <http://www.cbcart.ie/page76.html>, 22.09.2012.

Аустралијанци претрпели двоструку разбаштињеност, најпре територијалну, а затим и језичку. *Аустралијски национални речник* упућује на иронично-погрдни термин за Аборицине као „црну господу“. Глагол ‘цивилизovati’ када се односи на домороце значи припитомити, а заправо учинити робом. Такође, ‘расејавање’ је еуфемизам за масовно истребљење. (Пилџер 1992: 27)

Вонгар је користио сваку прилику да обиђе што већи број локалитета са урођеничким сликама на стенама. На једно од најзанимљивијих таквих места наишао је у околини Алис Спрингса где је древно аборицинско камење, постављено тако да прати сунце, подсећајући на врсту сунчаног сата, постављеног хиљадама година пре Стоунхенџа или египатских пирамида:

„Тај древни локалитет се састојао од стена које су прстенасто окруживале пешчану зараван, која је имала неколико километара у пречнику. У стара времена то је морао бити вулкан или место где је метеор ударио у земљу – то сам оставио геолозима да утврде – јер ми је људска историја била важнија од историја стена. Најупечатљивије од урезаних фигура налазиле су се на плочама окренутим ка небу. Људи који су их направили су изгледа слали поруке небу – Сунцу, Месецу, звездама, Млечном путу и свему осталом што је било над Земљом. [...] Људи који су ту долазили урезивали су поруке за своја предачка бића и племенске рођаке који су преминули и повукли се на небо, претворивши се у Сунце, Месец, звезде и тако даље. То је могло бити пре 30. 000 година, а урођеник је у то време био потпуно посвећен свом стваралачком подухвату – урезивању ликова у стење, певању древних песама и извођењу обреда који су обликовали људску културу. Те објаве су ритуално понављане током две хиљаде година или више нараштаја, све до данашњег дана, чинећи да ова најстарија светска култура још увек буде делатна. Па ипак, када је бели човек стигао у Аустралију, староседеоце је назвао полуљудима.“ (Вонгар 2010: 177)

Као и у случају датирања аборицинске културе, Вонгар је још тада уочио оно о чему тек у новије време говоре научници: Реј Норис (2008), астрофизичар из Мелбурна, пише о Аборицинима као првим астрономима, а поменутом темом бави се, између осталих аутора и Розлин Хејнс (в. 1996: 7-21) у оквиру књиге *Истраживачи јужног неба: историја аустралијске астрономије (Explorers of the Southern Sky: A History of Australian Astronomy, 1996)*. Попут Вонгара, Ле Клезио у књизи *Мексички сан*, пише о ритуалу посматрања звезда, у оквиру фестивала ватре, који је имао огромну улогу у

читавај Централној Америци, у традицији Маја, Астека и Толтека. Као и у Вонгар у случају Аборицина, закључује да су много пре но што се астрономија појавила у Европи, мајански истраживачи развили ту науку и усавршили јединствен календар заснован на путањи Венере, Месеца и Сунца. Служио им је за планирање жетве, предвиђање епидемија, суша, ратова. (Ле Клезио 1993: 193)

Са културом Аборицина, Божић се упознао раније, пре доласка у Аустралију, још у Француској, у „Музеју човека“. Касније је, приликом једног путовања по Европи у потрази за издавачима, посетио поморски музеј *L'Harve* како би видео збирку цртежа на којој су приказани урођеници са Тасманије. Чуо је за ту збирку док је боравио у Паризу, крајем педесетих година. Цртежи су били дело уметника који је 1801. године кренуо са француском истраживачком експедицијом на источне и западне обале Аустралије коју је предводио Бодин. Занимало га је да ли су на тим цртежима Аборицини приказани као створења ниже врсте како су их упорно представљали колонизатори. Међутим, потпуно супротно, са цртежа се смеше људи пуни животне енергије у различитим сценама из племенског живота, слични онима са његових фотографија из књиге *Аборицински митови*. Остало му је само да закључи:

„Ипак је та напредна раса сведена на јадне остатке које је, против њихове воље, Џорџ Робинсон преселио на Флајндерсово острво 1835. године. Бојао сам се да слична судбина чека и племена из Арнхемске Земље. На путу од Париза до Мелбурна непрестано сам себи постављао питање зашто Французи нису објавили своја открића. Она су били непобитни докази који су чинили бесмисленим тврдње британских колонизатора да аустралијски староседеоци припадају нижој раси.“ (130)

Поред искоришћавања природе, земљишта и људи, колонизатори су пронашли начин да зараде и на аборицинској уметности. У *Динговом леглу*, Вонгар пише о својој посети Папуњи, „дому пустињске уметности (184)“, комуни у близини Алис Спрингса. Име је постало познато и ван граница централне Аустралије због аборицинских уметника којих је највише било у овом логору. Западни галеристи и колекционари препознали су повољан терен за зараду, откривши новину у овим радовима и схвативши да ће се тако нешто, за Запад „егзотично“, одлично продавати на тржишту, у складу са модерним трендовима који су запосели и уметност која се увелико прилагодила законима тржишта, где је и уметничко дело сведено на робу, а сам

уметник подсећа на роба у производњи.²⁶⁰ Вонгар (в. 184-196) истиче како су се аукционари у Њујорку, Берлину, Лондону и галеристи широм света отимали за ова платна управо због могућности зараде, а не стога што их је интересовала трагедија аборицинског народа. У Папуњи је именован такозвани уметнички саветник који је контролисао рад уметника, тј. старао се да радове откупи по веома ниским ценама, чак их је узимао у замену за неку ништавну робу. Дела су сада уместо на стенама или у песку, како је то традиција налагала, била представљена на таблама лесонита и великим платнима. Сlike су куповане за минорне суме, а затим продаване по непристојно високим ценама, а све под паролом „удруженог спонзорства“, где су се велике корпорације лажно представљале као мецене аборицинске уметности а да при том ни најмање нису познавале такву врсту уметности нити уопште живот и културу староседелаца, нити их је то истински занимало. Да иронија буде већа у такав подухват укључила се и рударска компанија која је све своје богатство зарадила ископавањем уранијума у Арnhemској Земљи. Поразна је чињеница да колонизатори у време док се још нису досетили да на аборицинској уметности могу да зараде, нису презали од уништавања ових својеврсних ликовних галерија у природи. Наиме, у потрази за уранијумом често су без задршке дизали у ваздух пећине и стене за које су сумњали да садрже руду. Када је основана, Папуња није била замишљена као идилична сликарска колонија, иако многи покушавају да је тако представе, педесетих година двадесетог века, на том месту је био логор у који су доводили Аборицине претходно протеране са њихове вековне земље, а све у циљу коришћена те земље за ископавање руде уранијума и касније нуклеарне пробе. Овде су смештени под изговором да ће о њима бринути и достављати им храну и воду у току сушног периода. Међутим, то је била само типична бирократска маска за сасвим другачије циљеве. Такође, насеље је неколико година функционисало и као кажњеничка колонија за урођенике из централне Аустралије.

²⁶⁰ Деградацију уметности у доба убрзаног технолошког прогреса међу првима је критиковао Валтер Бењамин, посебно у својим чувеним есејима „Уметничко дело у веку своје техничке репродукције“ и „Писац као произвођач“. (в. Бењамин 1974: 96-149) У сличном духу говоре и Теодор Адорно и Макс Хоркхајмер у тексту „Културна индустрија“. (в. Адорно и Хоркхајмер 1989: 26-172)



Линда Билчић са децом из Папуње, септембар 2003.,
фотографија: Б. Вонгар²⁶¹

За Аборигине уметност је саставни део живота, традиције и веровања, а не нешто чему се посвећују у доколици. Сликање у песку, представљало је битан корак у процесу иницијације младог човека, помак ка зрелости. Од старијих су учили вештину прављења колажа у песку, слагањем различитих материјала од каменчића и лишћа до животињских пера. Склапање мозаика није било произвољно, већ је у себи чувало дубоку и значајну симболику. Свака слика причала је причу о племенским прецима, о настанку неке животиње или биљке, о некој од чувених метаморфоза познатих из

²⁶¹ Фотографија је преузета из Б. Вонгарове књиге *Totem and Ore* (Вонгар 2006: 110)

њихове богате митологије. (Вонгар 2010: 185) Тренутак осликавања подразумевао је искорак у митско време, „време снова“ („Dreamtime“), где се сусрећу прошлост, садашњост и будућност. Не чуди стога што се велики број Аборицина противио комерцијализацији староседелачке уметности, јавном излагању и профанизовању ритуалних симбола. Сматрали су такво представљање грубим кршењем табуа, приликом којег се губила веза са наслеђем и коренима. У том смислу постоји строга подела на „традиционалну“ и „транзитну уметност“, пре и након доласка Еврољана. Првобитна уметност стварана је на стенама, земљи, песку, лицима и телима, да би се након западног утицаја прешло на осликавање платна и постера, што је утицало и на промену технике сликања, редукцију традиционалних фигура, ишчезавање тајних предачких знања (*tjukurrpa*). Деведесетих година двадесетог века шири се интересовање за аборицинску уметност. Организују се изложбе у Америци, Немачкој, Ирској, Шведској, Израелу, Холандији и другим земљама. Значајно је поменути изложбу одржану у бечкој галерији Албертина, од 15. јуна до 29. августа, под називом *Пустинско сањање – уметност аустралијских Аборицина (Desert Dreaming – Australian Aboriginal Art)*, на којој је приказано око 40 дела 34 уметника који стварају у пустинском пределу централне Аустралије.²⁶² Прва изложба такве врсте, одржана у Србији, представљена је у Ваљеву септембра 2010. године, у склопу манифестације „Тешњарске вечери“, под насловом *Аборицинска уметност*. У оквиру ње представљено је 26 дела 18 аборицинских уметника из региона Утопије који се налази у централној Аустралији.²⁶³

²⁶² Доступно на:

http://www.albertina.at/jart/prj3/albertina/resources/dbcon_def/uploads/Presse/presstexte22.7.08/Pressemappe_Desert%20Dreaming%20E.pdf, приступљено 11. 08. 2012

²⁶³ Доступно на: <http://www.novosti.rs/vesti/kultura.71.html:296757-Aboridzini-u-Valjevu>, приступљено 15. 07. 2012.



Риба, цртеж на кори дрвета²⁶⁴

Попут Вонгара, Џон Пилџер такође подсећа на то како бели Аустралијанци врло мало или готово ништа не знају о абориџинској уметности, будући заслепљени расном супериорношћу и колонијалном несигурношћу не желе да упознају културу народа чију су земљу отели. Аутор наводи пример велике стене Обири на простору северне Аустралије коју су бели истраживачи открили 1960. године. Она представља катедралу за народе Гагађу и Кунвињку, у којој су похрањене читаве галерије слика. Значај овог открића и самих слика пореди се са дешифровањем Камена из Розете које је помогло да се одгонетну тајне старог Египта. С том разликом што су Обири слике читавих двадесет хиљада година испред египатске цивилизације и највероватније представљају најстарије изразе људске креативности. Аутор сматра да су оне знатно префињеније од слика у пећини Ласко у Француској, према којима се Европљани управљају. (Пилџер 1992: 28, 29) Као и Вонгар, и Пилџер пише о уметничкој колонији Папуња, у којој

²⁶⁴ Фотографија је преузета из књиге Сретена Божића *Aboriginal Myths* (Божић и Маршал 1972: 78)

староседеоци преживљавају захваљујући својим сликама које откривају сложену технику апстрактних тачкастих шара, јединствену на свету. Међутим, колонизатори су њихову уметност дуго држали у тајности сматрајући је безвредним изразом црначког паганизма. Једна од стратегија асимилације аборицинских уметника састојала се у томе да их подстичу на сликање по европским мерилима како би заборавили традиционалне технике. Такав је случај и са чувеном уметничком породицом Наматјира, Алберт и његов син Оскар обучавали су се у техници акварела. Аутор пише о њиховој несрећној судбини и животу прогнаника. Као и већина њихових сународника боравили су по гетима, у којима влада беда, алкохолизам и насиље. Алберт је покушао да купи парче земље на којој је народ Аранда, коме је и сам припадао, живео претходних 35 000 година, а на којој се данас налази Алис Спрингс, међутим пошто је био Аборицин, одбијен је. Такође, његов син и унук живе у понижавајућим условима, као и осталих пет хиљада уметника из Северне Територије, примања су им мизерна, иако њихове слике достижу огромне цифре на тржишту. Наиме, галеристи из Америке купују уметничке предмете по стоструко нижим ценама од оних које, касније, на изложбама траже за њих од западних помодних поклоника. (в. 37-63)

Док се Вонгар у својим делима бави староседеоцима Аустралије, Ле Клезио се у ангажованом есеју-путопису *Рага*, бави народима блиским њима, који живе на простору Океаније – „континенту из снова (2007: 12)“ којег у највећој мери чини море, архипелази, вулкани и подводни корални гребени које су људи населили. Попут Вонгара, ни Ле Клезио своје утиске није засновао на посматрању издалека, већ је једно време боравио на острвској држави у јужном делу Тихог океана – Вануатуу. У овом својеврсном путопису, аутор изражава фасцинацију бескрајним пространством мора, небројеним острвима, острвцима, коралним отоцима која заузимају огромну површину, готово две трећине планете, од тропских Хаваја до обале Аустралије (до врха Новог Зеланда), од Ускршњих острва на истоку до Индонезије на Западу и до Мадагаскара на југу Индијског океана. (12)

Године 1606., Шпанци, које је предводио Л. В. де Торес и П. В. де Кирос, први су Европљани који стижу до Вануатуа мислећи да је оно једно од острва Аустралије.²⁶⁵

²⁶⁵ Мање је познато да су заправо први Европљани који су стигли до Пацифика, и опловили острва Бизмарк и Нове Хибриде, дубровачки морнари у служби шпанског краља, а на челу са капетаном Вицом Буном (1559-1612). Експедиција је трајала од 1594. до 1597. године.

Први досељеници почели су да га насељавају у XVIII веку након друге посете британског морепловца Џејмса Кука, који је архипелаг у познатом колонијалном маниру прекрстио у Нове Хебриде. Године 1887. они постају заједничка колонија Велике Британије и Француске. Током Другог светског рата, острва Ефате и Еспириту Санто коришћења су као војне базе. Тек 1980. године домородачке иницијативе за осамостаљење извојевале су коначно ослобођење од обе колонијалне силе. Већ 1981. године Република Вануату постаје пуноправна чланица Уједињених нација, а 1983. године и део Покрета несврстаних.

Ле Клезлио је највише боравио на острву Рага²⁶⁶ у поменутом архипелагу, поредећи га са Маурицијусом, такође вулканским острвом, закључујући да овде нема ни трага од модерног живота. За њега је ово острво истовремено „муза и храм (78)“. При првом сусрету са њим, чинило му се као да је време стало, а да је читаво острво обавијено велом мистерије:

„Док сам се са напором пео по острву и удаљавао од тла, обучен у његово зелено крзно, један осећај се обрео у мени – у неку руку, становнике ових места модерни напредак је заобишао, будући да су били окренути ономе што их је одувек одржавало у животу: познавање биљака, обичаји, приче, снови, имагинарна величина – оно што су антрополози схематизовали у реч *custom* – традиција.“ (32)

Староседелачку уметност, њене одлике и вредности, опстале након векова колонизације, а са којима Ле Клезлио на исти начин на који то чини и Вонгар настоји да упозна читаоца, аутору је приближила Шарлот Веи, припадница домородачке популације. Она води Ле Клезлиоа Рагом и показује му Иламре, „село у ваздуху (36)“. Шарлот је препознала значај домородачке уметности као и потребу да се она настави и одржи. Наиме, овдашње жене познате су по уметности израде асура, што је део идентитета Раге, понос и сигуран адут.²⁶⁷ Пишчева пратиља чврсто је решена да у потпуности врати у живот ову традиционалну праксу. Када је архипелаг Нови Хебриди добио независност и преименован у Вануату, традиционални систем размене добара је замењен исплатом у девизама: направљена је нова валута *vatu* (на језику са острва

²⁶⁶ Име острва Пентакот на апма језику.

²⁶⁷ Управо овде производе се најлепше асуре у Вануатуу. Постоје три врсте исплетене по старим методама: *tsip* – уска и дугачка која женама служи као сукња; *butsaban* – асура за спавање; *sese* – велика асура која се користи за свадбе и свечане прилике, церемоније.

Ефате – камен). Ле Клезіо наводи како су људи који су ишли да раде далеко од Раге, у Ефате, или на Нову Каледонију, успели да се прилагоде новонасталом систему. Женама је то представљало проблем. До тада, њихово једино богатство, било је плетење асура које су размењивале при сусретима или давале као мираз својим кћеркама. Шта вреди асура од бамбуса у модерном индустријском друштву, пита се аутор? Средиште деловања Шарлотине асоцијације је помоћ женама, она је успела да наметне уметност плетења асура монетарном систему ове младе државе. Сада, жене на Раги могу да плаћају робу и материјал, купују најпотребније намирнице, лекове и плаћају трошкове школовања деци. Захваљујући својим асурама, пронађен је начин да жене сачувају своју економску независност и прошире продају. Оне су биле њихов начин да дођу до моћи. Аутор је забележио и описао начин на који жене израђују ове дивне уметничке предмете.²⁶⁸ Асуре украшавају бројни цртежи из свакодневног живота. Занимљиво је да за неке цртеже који у себи скривају езотеричну суштину, ткаља зове у помоћ видовњака, човека или жену упућеног у тајну ове уметности захваљујући магичној биљци. (в. 38-42)

Поред уметности прављења асура, Шарлот ће Ле Клезіоу показати и пећину, на обали мора која скрива древни цртеж урезан на стени, дугуљастог облика и жуте боје и који највероватније представља чамац (*ruerue*) какве су народи Раге правили на плажама. (79) Овде се неминовно намеће сличност са Вонгаром, којег Абориџинке

²⁶⁸ Најпре се скува лишће *wipa* (пандануса, палме коју на Маурицијусу називају *vasoa*). Након сушења, лишће пролази кроз пламен да омекша, а потом се ножем од бамбуса из њих ваде конци. Затим их на раменима носе до обале како би их опрали и избелели у морској соли. После дугог испирања у води, остављају конце да се суше на плажи. Када буду припремљени, за шта је обично потребно неколико дана, жене их враћају и почињу да плету. Тек након што их исплету долази до изражаја уметност бојења и цртања, која није ни мало једноставна. Цртежи, позајмљени из свакодневног живота културе Раге, могу представљати линије, пруге, ромбове и геометријске облике, а врло често и веома комплексне симболе – *ungan rava* (цвет хибискуса), *kain bu* (шума бамбуса), *butsu metakul* (лице сунца), *karauro* (обележје сталежа), *marin bo* (свиње на обали), *ilin bwaga* (перје птица). Врач је одговоран за припрему матрице која ће се користити за штампање цртежа. На меканом листу који је узет са бананиног стабла, ножем од бамбуса, урезује се скица цртежа. Црвена боја се добија од лијане која се зове *laba*, њу жене траже у шуми, близу обале. За то време, у дубоку посуду попут ваљка направљену од стабла тврдог дрвета званог *kamptzi*, ставља се вода да прокључа. Дрво данас углавном замењује огромна лимена посуда, захвалнија јер опстаје при ложењу ватре. Затим, на један дугачки бамбус, ткаља навија асуру на којој је завијена и матрица са листа бананиног дрвета. Све то се зарања у обојену, прокључалу воду и кува се сат времена. Асура се након тога одмотава и ставља да се суши док се цртеж не појави на матрици. Најлепше су оне асуре које су јасне. Много од њих се раде по наруџбини, обично за свадбе. Остале се скупуљају и касније замењују за храну, понекад и за новац. Асуре се излажу за време церемонија различитих сталежа, и то је прилика да жене упореде своје асуре, да се инспиришу и евентуално промене свој стил. (в. Ле Клезіо 2007: 38-42)

Џералдина и Мавис воде у посету локалитету са аборицинским цртежима на стенама. (в. Вонгар 2010: 177). Ле Клезио сматра како „митови одасвуд изничу на Вануатуу. Нису раздвојени од стварности. У сваком тренутку, на сваком месту, реч може створити мит, као да његова моћ још живи у камењу, дрвећу, водотоцима (79)“. О истој укоренености Аборицина Аустралије у миту говори и Вонгар у роману *Раки*, посматрајући свог водича кроз пустињу, Џубуруа: „Митска стаза његових предака није се видела на тлу, али мој пратилац је знао пут иако се пружао хиљадама километара кроз празнину пустиње. Свака стена, свако дрво, суво корито потока или местимични извори дуж тог пута причали су причу коју је Џубуру оживљавао певајући им. (2011: 12)“

Као што Вонгар пише о аборицинском веровању да је „земља продужетак човековог тела и душе, и да људи морају да живе у складу са природом (Вонгар 2010: 84)“, на исти начин Ле Клезио наводи како староседеоци Раге верују да је земља ту „не да би је вечно поседовали, него да би ту живели и уживали. Та земља је њима дата од њихових предака и они настављају своју историју. Она је живо биће, [...] њеном кожом пролазе све њихове жеље и дрхтања (Ле Клезио 2007: 65)“. Једном приликом посматрајући ритуал сађења биљака, Ле Клезио описује како су људи умољавали духове предака да ископају земљу и посаде семена.²⁶⁹ Аборицини, такође, верују да су духовни преци и њихове митске стазе свуда око њих, о томе је Вонгар најпре сазнавао од Џубуруа, а касније и од своје аборицинске сапутнице Ђумале. Она му је указала да у „аборицинској поезији дрвеће, као и све остало, има душу. (Вонгар 2011: 13)“ Исто магично осећање свеопште повезаности видљиво је и у Ле Клезиоовом опису: „Духови су свуда по планини. Живе у пећинама, али и у стаблима дрвећа, листовима биљака, у мору, у телу јегуља и наравно у шкољкама. (2007: 64)“

Ле Клезио наводи како су колонизатори, на сваки начин, настојали да осујете тајанствене везе староседелаца са тлом, чак и када су били приморани да оду са ових простора, претходно приморавши локално становништво да засади коров и лоше биљке како би плантаже биле потпуно бескорисне. (в. 68) На исти начин Вонгар у *Динговом*

²⁶⁹ Ле Клезио (в. 2007: 71) пише о занимљивом ритуалу Гол, народа Са, са Вануатуа. Приликом сађења биљке јам, једном годишње, после бербе а пре сејања, мушкарци направе високу кулу од грања, axis mundi, а затим се пењу на њен врх. Након што им ноге вежу растегљивом лијаном, рашире руке као птице и скоче. Лијана се затегне у тренутку када скакач само површно дотакне тло. Место где својим грудима дотакне земљу спремно је за сађење нових усева. Снимак ритуала доступан је на: <http://www.youtube.com/watch?v=RyfyN1vDmw>, приступљено 3. 04. 2014.

леглу сведочи о уништавању земљишта у Аустралији. Наиме белци су од свог доласка у Аустралију практиковали спаљивање самониклог растиња које је имало значајну функцију у целокупном екосистему. Чинили су то мислећи да ће тако спречити Аборицине да прилазе њиховим фармерским зградама. Тиме су уништавали дивље животиње и пореметили читаву природну равнотежу. Аустралијски континент је на тај начин изгубио доста од своје првобитне флоре и фауне. (в. Вонгар 2010: 180-181) Ле Клезио открива да се након одласка колонизатора Меланезани постепено враћају сопственој традицији, која им је до тада била строго забрањивања. Аутор открива како скривених башти има свуда. Острво Рага је заправо „рајски врт (68)“ у којем постоји мноштво магичних биљака. О повезаности са баштином, коју колонизатори ипак нису успели да прекину, говори и анегдота коју је Ле Клезиоу испричао староседелац Вили. Иако се Вили труди да учествује у модерном свету (користи телефон и интернет), у њему прошлост и духови предака тврдоглаво опстају, тако што је приликом једне озбиљне болести уснио спасосни сан о биљци, лијани која расте у шуми. Ујутру је отишао да је пронађе и заиста је била на месту које је видео у сну. Од ње је направио мелем и излечио се. Сматрао ју је предачким даром остављеним у шуми за његово излечење. (69) Вонгар, такође, у својим многобројним делима, истиче значај снова у аборицинским веровањима. У аборицинском поимању света живот се наставља у сновима, интензивније и богатије, посебно стога што омогућује комуницирање са прецима. У предговору романа *Валг*, Вонгар је, слично Ле Клезиоу, испричао анегдоту о староседеоцу Цоу, који налик Вилију, није изгубио плодносну везу са прецима, која га у кризном моменту спасава. Једном приликом су Вонгар и Цо били затворени у покретном кавезу, возилу које је имало отворени задњи део са решеткама и пошто их је полицајац оставио тако заточене на милост и немилост пустињском сунцу, једина могућност да преживе била је да дозову кишу. Цо успева, иако није одрастао међу својима, да се присети племенског напева који је очигледно похрањен у његовом колективном несвесном испливао када му је то било најпотребније и да певајући призове спасоносне кишне облаке. Касније је испричао Вонгару да је у логору у којем је боравио било забрањено певање, као и поседовање традиционалног инструмента диђеридуа. (в. 2012: 11-12)

Ле Клезио наглашава како западне силе и даље показују претензије ка Океанији, желећи да узапте магију овога места, да уместо рајске баште, и засада разноврсних

биљака, развију монокултуре, и да као што то раде на многим другим континентима, у складу са потребама потрошачког друштва и огромног светског тржишта, засаде само поједине биљке, као што је на пример кафа. Тако на Новим Хебридима постоји концесија Француске на којој она покушава да направи плантаже кафе сличне онима на Новој Каледонији. (Ле Клезлио 2007: 68) Из овог примера је очигледно да „мултикултурализам“ као праксу западни колонизатори нису у стању да одрже и развију ни у свету биљака, а камоли у људском свету.

У есеју *Рага*, Ле Клезлио осим што пише о култури и традицији народа Океаније, користи сваку прилику да подсети и на колонизацију ових простора, разоткривајући суровости европских освајача, која се не разликује од оне о којој приповеда Вонгар. Већ су први европски колонизатори Пацифика Португалац Кирос, Француз Бугенвил и Енглеz Кук допринели да се ужас и стрепња уселе у староседеоце. Ти најранији контакти су били брутални – после дугих месеци пловидбе, морнари су хтели да надокнаде недостатак намирница, слатке воде и жена. Утисак је када се приближите овим острвима да су она остала залеђена у страху вековима. Изузев Ефатеа, који је све своје активности, чак карикатурално, усредредио на туризам (луксузне куће и хотели за медени месец, казина, барови, дискотеке и прескупе продавнице), свуда влада осећај опустошености и запуштености. Сви покушаји становништва да опстану били су најоштрије кажњавани. Ле Клезлио у есеју описује и прве упаде колонизатора – док су се домороци на сплавовима радознано приближавали бродовима, посади је било наређено да пуца како би посејала панику међу њима, након чега би се покоравали и предавали придошлицама само да би ублажили њихов бес. Касније су острвљани или покушавали да пруже отпор или су напуштали обале и скривали се дубоко у унутрашњости острва. Они који нису желели да напусте своја села и усева чекали су док се неки једрењак не појави на хоризонту. Европске експедиције су све своје напоре уложиле у пљачкање, убијање и грабљење плена као и у развијање система злоупотребе сваке врсте, што је сматра аутор, за најстрожију осуду. (в. 45, 46) Где год да се нађу, европски колонијални авантуристи са староседеоцима су поступали на истоветан начин – суровом демонстрацијом силе – било да је реч о америчким Индијанцима, о којима Ле Клезлио пише у *Мексичком сну*, староседеоцима Океаније којима је посвећена *Рага* или Аборицинима Аустралије о чему нас извештава Вонгар у *Динговом леглу*, *Тотему и руди* и многим другим делима. Ле Клезлио (46) сматра да су чак и легенду о надреалним

бићима која долазе издалека измислили колонизатори и наметнули староседеоцима само како би улепшали освајања и подарили им ауру митског. Такво веровање, сматра Ле Клезио, никада није постојало ни код Меланежана и Полинежана, а вероватно ни код америчких Индијанаца.

По ко зна који пут у историји, европски освајачи, под изговором да успостављају морал и цивилизацију, заправо доносе сиромаштво, болести и најзад смрт народима Океаније. Ле Клезио (47-48) наводи како је почетком двадесетог века могуће било сабрати губитке које су западне експедиције нанеле Новим Хебридима – у периоду између 1800. и 1935. године нестало је готово два милиона становника. Као један од узрока великог броја смрти јављају се и болести које су освајачи носили са собом – заушке, грип, колера, вариола, туберкулоза, магарећи кашаљ, шарлах, менингитис, дифтерија.

Аутор подсећа на још један од разлога депопулације на Вануатуу, који је добрим делом допринео опустошеном изгледу многих острва данас, а то је колонијална пракса такозваног *blackbirdinga*-а, која је трајала од 1850. до 1903. године. Термином „blackbird“ („црни кос“) у сленгу се погрдно именовало домородачко становништво. У вези је са ранијим изразом „blackbird shooting“ који упућује на лов на Аборицине којем су се као виду забаве посвећивали први европски досељеници. Иста пракса примењивана је и у Јужној Африци у поступању према Бушманима. Касније, постаје назив за систем принудног рада који су староседеоцима наметнули енглески и француски колонијални господари. Долазили су бродовима и служећи се преваром заправо су отимали домороце који су им затим на плантажама широм Аустралије и Океаније служили као робље. (в. 48-50)

Иако је робовласништво укинато 1830. године људе и након тога у овом делу света лове и поробљавају. Наставак робовласничке праксе на својој кожи осетили су староседеоци Океаније, капетани злогласних бродова зарађивали су тако што су превозили и продавали ове људе власницима плантажа на Фиџију и Квинсленду. Поступање са отетима било је крајње сурово, често би путовали и по више од хиљаду километара до одредишта, ускраћивана им је храна и вода. Многи су умирали током пловидбе, било од повреда, глади, исцрпљености, шока, или болести. У тим случајевима бацали су их преко палубе у воду. По доласку, продавали су их и приморавали на тежак физички рад. Они који су завршавали дубоко у унутрашњости

копна борили су се, поврх свега, и са хладном климом. Није им било дозвољено да на било који начин ступе у контакт са својим породицама. У периоду од 1859. до 1900. године више од стотину хиљада острвљана је киднаповано. Већина, око 62 500, остављена је у Квинсленду, док је пет хиљада завршило своје путовање у Перуу, у Јужној Америци. Остали су распоређени по острвима Пацифика.

Ле Клезио (48-53) наглашава да су ловци на људе најчешће упадали на архипелаг Вануату. Сиднејски политичар Роберт Таун је био први иницијатор масовног „увоза радне снаге“, тј. робова у Аустралију, будући да су абориџински староседеоци већ били десетковани, а често су и бежали са плантажа како би се вратили својима. Први *blackbirder* био је Аустралијанац Бенџамин Бојд. Таква регрутација радне снаге, која је у ствари киднаповање људи, сматрана је потпуно легалном. Монструозне поступке правдали су ангажовањем радне снаге под уговором којим себи обезбеђују десет шилинга месечно и гаранцију о повратку након годину дана. Међутим, стварност је била сасвим другачија. Бродови *blakbirders*-а су у својој посади имали милицију са острва Фиџи или Самое, наоружану сабљама и пушкама. Становнике Нових Хебрида, Соломонових и Гилбертових острва придобијали су поклонима а затим их отимали и препродавали на плантажама памука и шећерне трске у Квинсленду, на Фиџију или у рудницима никла на Новој Каледонији. Плате су ретко примали или су са њом једва успевали да купе храну у продавницама. Одредба о повратку у домовину била је једноставно занемарена. У већини случајева, ако би неком од заробљеника наводно и дозволили да крене натраг, командантима бродова издато је другачије наређење – да их се ослободе на првом острву на које наиђу што је у стварности значило осуду на смрт или препродају следећем црначком броду.



Острвљани Јужног Пацифика као робови на плантажи шећера са надзорником
Квинсленд, Аустралија, 1890.²⁷⁰

Ле Клезио (51) наводи да како је трговина људском снагом све више и више расла, организовани бродови су долазили и правили читаве расе по обалама Нових Хебрида. У Малекулу, Еспириту Сантоу, Пентакоту, Амбеу, у периоду између 1878-1880. године, колонијалне власти су почеле да реагују на акције *blackbirders*-а, тако што су спаљивали села бомбардовањем са војних бродова. На захтев британске владе, одбор за истрагу се састао на Новој-Каледонији да пронађе и казни кривце, међутим услед компликација са француским властима, оптуженици који су пуштени из затвора напуштали су колонију без спроведеног судског процеса над њима. У Еспириту Сантоу, енглески ратни брод Росарио бомбардује села, наоружани морнари убијају живину и уништавају поља, правдајући то наводном осветом *blackbirder* бродовима Емили и Клара. У Амбриму, ратни брод Албатрос, такође слепо извршава казну по селима, излажући тако становнике двоструком колонијалном насиљу. У Епију (на северу острва Ефате), 1880. године, након још једног киднаповања које су извршили енглеско-

²⁷⁰ Фотографија је доступна на: <http://kids.britannica.com/comptons/art-160917/South-Pacific-islanders-pose-with-an-overseer-background-on-a>, приступљено 14. 12. 2013.

француски кријумчари људи, букнуо је револт, такође крвав, приликом којег ратни брод Стенли бомбардује села и спаљује плантаже. Многи злочини су избегли правду. Аутор подсећа да је сведочење Меланежана, као и раније црнаца, било неприхватљиво на суду Британског Царства.

Аутор истиче да је дуго игнорисана, или посматрана као анегдота у историји колонизације Пацифика, мисија *blackbirding*-а допринела опустошењу архипелага Нових Хебрида. Према извештају Жоела Бонмезона, између 1863. и 1904. године (последња година трговине), Квинсленд је увезао 60 819 Канаканаца²⁷¹, од чега је половина отета са Соломонових острва и Вануатуа. На плантажама трске на Фиџију, радило је њих двадесет хиљада, а исти број је допремљен и за рад у рудницима Нове Каледоније. Велики број Меланежана је послат у немачку колонију, на острво Самоа. Укупно, у другој половини XIX века, расељено је 100 000 Меланежана, мушкараца и жена, од чега се већина никада није вратила у своју родну земљу. Тај губитак приметан је и данас, сто година касније. Ле Клезио примећује како осећање огромне патње лебди у ваздуху изнад ових обала, над усамљеним селима подигнутим високо у облацима – у мислима испливава слика кобних времена када је свако појављивање брода на хоризонту утеривало страх у кости становништва. (52-53)

Потомци отетих окупили су се у августу 2013. године у Бризбејну да обележе стотину педесет година од када су њихови преци крочили на тло Аустралије као робови али и да позову власти Аустралије на званично извињење.²⁷² Старешина Давид Фаданумата, оснивач Асоцијације потомака староседелаца Вануатуа, говори о томе како су се колонијалне власти опходиле према острвљанима након коначног укидања *blackbirding*-а. Почев од 1903. године, издата је наредба да се сви преостали радници депортују из земље. Међутим, велики број је остао и скривајући се од власти често су налазили уточиште у аборицинским заједницама. До 1960. године потомци ових људи добили су право да захтевају званичне дозволе боравка и насељавања, међутим приступ образовању им је у највећем броју случајева ускраћиван, тако да су острвљани, поред Аборицина, једна од најсиромашнијих заједница у Аустралији. Такође, да би остварили нека од права која су им гарантована као припадницима староседелачких народа, често

²⁷¹ *Канака* – Термин који код различитих полинежанских и меланежанских народа означава „човека“ или „особу“. Такође, коришћен је и као назив за раднике-робове са Пацифичких острва заточене у британским колонијама.

²⁷² Видео посвећен овој манифестацији доступан је на: <http://www.youtube.com/watch?v=3ekt4arD4Ts>, приступљено: 30. 11. 2013.

су били приморавани да се одрекну властитог порекла. Године 1990., још увек имају проблема са правом на здравствену негу, образовање, поседовање земљишта, запослење. Државне власти Аустралије су их тек 2000. године званично признале као посебну групацију, последњих година постоји наглашена тежња за враћањем коренима, за обнављањем изгубљених веза са породицама и заједницама у Вануатуу, Новој Каледонији и Соломоновим острвима као и снажна потреба да сазнају више о властитом културном идентитету. Фаданумата, такође, подсећа на једну од грозоморних прича из времена колонијализма. Наиме, отети острвљани који су имали ту срећу да се врате својима, причали су им стравичне приче о томе како су злостављани на плантажама, али и о томе како су их надзорници приморавали да трују изворе Аборицинима и да их моткама и разним другим средствима, према наредбама својих господара, протерују са њихове земље. Мучени осећајем гриже савести они су својим потомцима остављали завет да никада не забораве те злочине и да се некада у будућности извине староседеоцима Аустралије.²⁷³

Битно је напоменути да се пракса *blackbirding*-а наставља и данас у двадесетпрвом веку у земљама Трећег света. У Централној Америци киднапују и под претњом оружјем присиљавају староседеоце да даноноћно раде на плантажама за мизерне надокнаде, док су све време изложени опасном деловању великих количина пестицида. О оваквој неоколонијалној пракси већ смо говорили поводом Ле Клезииовог романа *Уранија*.

Ле Клезио (в. 90-106), у есеју *Рага*, инсистира на неоколонијалним утицајима којима је овај континент изложен, сматрајући да је насиље освајача пристиглих из Европе, Америке и Аустралије нагнало овај изузетно мирољубив народ да неприпремљен уђе у еру индустријализације и туризма. Бројна острва су још и данас под колонијалним режимом, тахићански архипелаг, острва Маркиз, Лојоте, Нова Каледонија као и Хаваји, Гијам и Самоа. Наметнута им је глобализација²⁷⁴ коју Ле

²⁷³ Доступно на: <http://inside.org.au/south-sea-islanders-unite-in-australia/#sthash.aUAEYwN.dpuf>, <http://inside.org.au/south-sea-islanders-unite-in-australia/>, приступљено 30. 11. 2013.

²⁷⁴ Кит Мозер (2010: 26) сматра да је Ле Клезио, можда више него други савремени аутори, свестан погубних последица глобализације. Стога он у својим делима, јавним наступима и новинским чланцима, даје глас скрајнутима и потлаченима какви су имигранти, мањине, и припадници традиционалних цивилизација. Ле Клезио не наступа претенциозно, сматрајући да има решење за многе проблеме савременог друштва, већ настоји да представи истинске патње оних који су гурнути на маргину друштва. Он одбија да игнорише хорор који свакодневно избија на видело као сан који се претвара у ноћну мору звану глобално село.

Клезлио види као епидемију која се незадрживо шири, а у наслеђе им оставља проституцију и сиду. Он осуђује криминал фармацеутске индустрије која одбија да лекове дистрибуира на ове просторе по нижим ценама, иако су они непходни како би се спречио пораст броја оболелих од сиде и броја умрлих у најсиромашнијим крајевима. Управо због оваквих савремених пошаста, Океанија је далеко од рајског места какво је била пре доласка освајача. За Ле Клезлиоа је изузетно поразна чињеница што данас још увек постоје путници које Вануату, Папуа, Борнео или Амазонија привлаче стога што замишљају да ће тамо видети наге или дивље људе. Такође, велики је број необавештених авантуриста који сматрају да долазе у нетакнуту природу, а не знају да су се о Океанију отимале велике колонијалне силе, да је реч о можда најширем пољу за битке у читавој историји. Французи и Енглези борили су се на источном делу, Англо-Аустралијанци на Југу, Новом Зеланду и Тасманији, Холанђани и Немци на Сундским острвима, Американци на Северу и Јапанци на остатку. Сви су они желели део тог раја за себе настојећи да разједине народ, затрују изворе, распарчају теориторију и претворе је у „ничје море (107)“ и „невидљиви континент (Ibid.)“, по истом принципу по којем је Аустралија, о којој Вонгар пише, проглашена „ничјом земљом“.

Оно што је такође неопходно истаћи јесте да народе Пацифика, као ни Аборигине Аустралије, нису заобишле нуклеарне пробе. Након што је престао да буде „позориште рата без милости, Пацифик је постао простор под ведрим небом за пробу нуклеарног оружја (106)“.²⁷⁵ У исто време док је у Аустралији трајао уранијумски бум, о којем Вонгар сведочи у књизи *Тотем и руда*, 1966. године Француска започиње серију нуклеарних проба у Пацифику. У периоду од јула 1966. до јануара 1996. године, спроведено је више од 200 нуклеарних експеримената у атолу Муруроа и Фангатуфа.

Ле Клезлио инсистира како је и поред свих недаћа које су задесиле народе Океаније, бунт пацифичке свести, попут афричке и латиноамеричке свести, одувек био снажан, као и да је „отпор неопходна ствар, последња за оне који су осуђени на

²⁷⁵ Руски писац, новинар и активиста Андре Влчек је 2013. године, о нуклеарним пробама у Пацифику, објавио књигу *Океанија: неоколонијализам, нуклеарно оружје и кости (Oceania: Neocolonialism, Nukes & Bones)* за коју је предговор написао Ноам Чомски. Документарни филм Тијерија Друеа и Натали Барбе, *Нуклеарне пробе: наслеђе без краја (Essais nucléaires, un Héritage Sans Fin, 2012)* посвећен је истој тематици. Аутори, такође, истражују и последице овог стравичног злочина, бавећи се утицајима на здравље становника, жртава експеримената. Доступно на: <http://lesoufflecestmavie.unblog.fr/2014/04/30/essais-nucleaires-queelles-verites-essais-nucleaires-un-heritage-sans-fin-deux-films-de-nathalie-barbe-et-de-thierry-derouet/>, приступљено 25. 05. 2014.

потчињавање или уништење (Ibid.)“. Управо је заједничка борба против колонијалних сила обновила покидане везе међу народима Пацифика. (в. 90-110)

Б. Вонгар и Ле Клезио настоје да укажу да у областима антропологије, религије, модерне медицине и уметности западна култура има потпуну слободу да развија различите агресивне праксе усмерене према потчињеним друштвима. У *Књизи бекстава*, главни јунак Хоган са огорчењем говори о западној цивилизацији и пита се:

„Да ли је моја кривица што припадам раси лопова? Бели човек је одувек отимао све од свих. Од Јевреја, Арапа, Хиндуса, Кинеза, црнаца, Астека, Јапанаца, Балинежана. Када се задовољи отимањем територија и робова, почео је да преузима културе. Од Јевреја је украо религију, науку од Арапа, литературу од Хиндуса. Када је завршио са отимањем црначких тела, украо је њихову музику, плес и уметност. Када му је хришћанска религија постала гнусна и ограничена, када је престала да га испуњава, окренуо се индијским веровањима. У Мексику, белац је пре свега крадљивац земље, затим се убрзо околио на људске душе. Након што је опколио и заузео градове, подиже храмове. И када освојеним људим ништа не преостане, када их бели човек опљачка и пороби, када им уништи језик и веру, отера са вековне земље и примора да осете сиромаштво; када им затре потомство након што им отме жене; када их претвори у племе покорних слугу, чак ни тада није задовољан постигнутим. И шта затим ради? Краде покореним људима прошлост.“ (Ле Клезио 2008а: 284)

Као што Ле Клезио говори о „крађи прошлости покорених људи“ тако и Вонгар, у аутобиографији *Дингово легло*, пише о кривотворењима која су вршена на пољу антропологије и историје, а ишла су у прилог популарне тезе о „примитивним“ расама које су тобоже на нижем ступњу развоја. Иако је још Клод Леви-Строс у својим делима, посебно у *Дивљој мисли*, инсистирао на оповргавању схватања о наводној лествици развоја, и инсистирао да тзв. примитивна мисао није инфериорна, до данас таква схватања нису искорењена већ и даље налазе моћне присталице и заговорнике. Он је тврдио да је и такозвана примитивна мисао која је изражена у магији сасвим „довршена и кохерентна“ и да она није само „први корак“, предлогички ступањ научног мишљења већ „она образује добро организован систем, независан од оног другог система који ће наука образовати, осим формалне сличности што их зближава и због које се први сматра за метафизички израз другог.“ (Леви-Строс 1966: 49) Франц Боас, оснивач

америчке антропологије, као професор на Колумбија Универзитету у Америци читав свој радни век посветио је борби против расизма. У есеју „О нестабилности расних типова“ из 1911. године, инсистирао је на дестабиловању опозиције између цивилизованих и примитивних култура и оповргао теорије о урођеној расној инфериорности. Као антрополог оштро се супротстављао владајућој расистичкој идеологији у Америци, у чланку из 1939. године Боас открива како су званични уџбеници из историје, биологије, географије и грађанског права, у то доба препуни нацистичке доктрине о вишим и нижим расама.²⁷⁶

Насупрот оваквим светлим примерима антрополога, Вонгар у *Динговом леглу*, говори о етнолозима у Аустралији који су злоупотребљавали сопствене позиције. Силвија Ц. Халам и Цефри Блејни су ишли тако далеко да су за нарушавање еколошке равнотеже оптуживали Аборицине а не досељенике који су се бахато односили према природи. Уместо да потврде да су спаљивање самониклог растиња вршили белци и тако нарушавали првобитну флору и фауну, они су заступали став како су урођеници сами спаљивали вегетацију годинама уназад пре доласка колонизатора. Вонгар се пита зашто би племена изазивала пожаре у бушу од којег им је зависио живот и опстанак. Он у својим истраживањима није наишао на такве доказе. (Вонгар 2010: 180-181) Мрачним странама антропологије бави се и документарни филм *Тамна наука (Dark science, 2008)*, који открива запањујуће чињенице о експедицији шведских етнолога која предвођена Ериком Мјобергом одлази у регију Кимберли, у западној Аустралији, и то у два наврата у периоду од 1910. до 1916. године. Филм користи наводе из Мјобергове књиге *Крила отрова (Wings of Poison)* и његовог дневника, у којем научник открива прави циљ својих истраживања и покренуте експедиције, а то је да се иза маске о истраживању флоре и фауне са ових простора, заправо, крила монструозна замисао о сакупљању аборицинских скелета. Мјоберг је успео да прокријумчари и пренесе у Шведску неколико аборицинских посмртних остатака. Како је био опседнут сулудом идејом о Аборицинима као заосталој „нижој“ раси, није презао од тога да узнемири духове умрлих предака. По повратку у Шведску Мјоберг је подлегао мистериозној болести, некој врсти парализе, а затим је почео да доживљава халуцинације и кошмаре у којима га прогоне духови Аборицина, који су, како је тврдио, тражили освету. Очигледно мучен савешћу пише књигу *Крила отрова* где коначно оповргава тезе изнете у

²⁷⁶ Доступно на: <http://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1525/an.2006.47.7.24/abstract>, приступљено 25. 05. 2014.

дневнику о Аборицинима као нижим бићима и признаје како никада није видео материјално сиромашнији народ од Аборицина, али опет народ тако богате духовности. Посмртни остаци Аборицина, пренети у Шведску, готово читав један век су лежали у просторијама Етнографског музеја у Стокхолму, све до момента када су дневници Мјобергове експедиције објављени и варварски поступак разоткривен. Напокон, 2004. године кости бивају враћене натраг у племенску заједницу одакле су отети, како би били прописно сахрањени. (Гејбриелсон и Ворик 2008)

Вонгар, у *Динговом леглу*, подсећа и на светле примере етнолога, међу којима је и етнолог Жан Пујон, пријатељ Жан-Пол Сартра и Симон де Бовоар са којима је уређивао часопис *Les Temps Modernes*. С њим је имао прилику да говори током поновног боравка у Француској. Пујон је уређивао и ревију *L'Homme* са Клод Леви-Стросом. Једно време је боравио у Сахари, проучавајући племена у Чаду. Сматрао је да је француска друштвена и културна свест ишчезла и да се како каже убрзано враћамо у мрачно доба. Вонгарову збирку прича *Пут у Бралгу* је заиста снажно доживео. Увидео је сличност са аутохтоним народима Африке, то да их је задесила иста судбина. Француска, како каже, није била заинтересована за те културе које постепено изумиру. Жалио је због чињенице да она постаје европска провинција. Посебно је био огорчен због нуклеарних програма које је Француска изводила у Полинезији, и не само то, није их држала у тајности као Британија, већ се јавно хвалила у медијима. То је за савремену Француску представљао симбол угледа и моћи. (в. Вонгар 2010: 232)

Вонгар често у својим интервјуима подсећа на руског антрополога Николаја Николајевича Миклухо-Маклеја, представљајући га као истинског етнолога, потпуно супротног Ерику Мјобергу. Занимљиво је да Вонгар 2007. године преводи на енглески *Дневнике из Нове Гвинеје 1871-1883*²⁷⁷, које Маклеј пише у доба када је Дарвинова теорија коришћена као покриће за различите колонијалне експанзије. Боравећи међу домородачким становништвом Нове Гвинеје, он открива слику умногоне другачију од уврежених расистичких претпоставки у владајућој антропологији. Касније су његова сазнања и достигнућа врло брзо заборављена и избрисана из британске и аустралијске верзије историје. (Вонгар 2007: vii) У коментарима које је написао за Маклејев дневник

²⁷⁷ Реч је о првом преводу на енглески штампаном у Аустралији, ранији преводи на енглески објављени су 1975. године на Новој Гвинеји и у Москви 1982. Маклејеве дневнике је на српски превела Александра Зараховић, а објављени су 1949. године под насловом *Путовања: дневник са Нове Гвинеје*, Загреб, Београд, Ново поколење.

Вонгар открива откуда интересовање за овог руског антрополога. До осамнаесте године Божић је углавном одгајан на срској усменој књижевности коју је слушао од родитеља, Маклејев *Дневник* је прва, како каже, озбиљна књига коју је прочитао када је имао осамнаест година. Читајући је Божић се како сам каже од „сељачета претворио у Маклејевог следбеника (1)“. Такође, у једном писму упућеном професорки Љиљани Богоевој-Седлар, 14. 02. 2008., открива да је 1950. године у Аранђеловцу гледао руски филм о Маклеју, и да је то један од првих филмова који је имао прилике да гледа у младости.²⁷⁸ Овај први сусрет са Маклејем и антропологијом, годинама касније га је определио да посвети живот изучавању абориџинске културе а самом тим неминовно постане и активиста у борби за њихова права и откривање истине о многобројним злоделима која су им нанета од доласка Европљана. Оно што, такође, повезује Вонгара и Маклеја јесте то што им је Аустралија друга домовина. Маклеј је рођен 1846. године у селу Рождественском. Отац му је рано преминуо, када је Маклеј имао једанаест година и од тада је породица живела у великој немаштини. Будући да га је красио снажан и независни ум често је упадао у конфликте са ауторитетима. Тако му 1864. године због учешћа на студентским демонстрацијама бива забрањено да се упише на било који руски универзитет. Снажна жеља за учењем одвела га је у иностранство, у Немачку, где га чувени зоолог Ернст Хекел, иначе поборник дарвинизма, узима за свог асистента. Маклеј 1866. године полази на своје прво путовање на Канарска острва где се бавио анатомијом сунђера и проучавањем мозга хрскавичавих риба. Тамо је открио нову врсту сунђера коју је назвао бели Гуанчи, у знак сећања на првобитне становнике Канарских острва, берберска племена Канари или Гуанчи (како их називају Шпанци), која су европски колонизатори истребили. Још тада се код Маклеја развија интересовање и емпатија за припаднике првобитних култура који су страдали под ударом западних освајача. Он је предосетио да ће убрзани развој индустрије удружен са повећањем људске популације изазвати страховито загађење животне средине, довести до нестанка многих биљних и животињских врста, али и до истребљења првобитних заједница. (в. Чуковска 1953: 7-11 и Вонгар 2007: 1-5)

Када се вратио у Русију 1869. године, са само 23 године већ је стекао завидну репутацију у академским круговима, почео је да размишља о одласку на острва Тихог океана и упознавању тамошњих култура. Вонгар наводи како је Маклеј пре доласка на

²⁷⁸ Филм *Миклухо-Маклеј* из 1947. године у режији Александра Разумнова доступан је на youtube-у: <https://www.youtube.com/watch?v=uCG4UTppJcI>, приступљено 02. 05. 2014.

Нову Гвинеју посетио Ускршња острва која су била слика у малом онога што се дешавало и што ће тек задесити сва острва у Пацифику. Због своје изолованости, повећања популације и скромних ресурса Ускршњим острвима је већ претила еколошка опасност, доласком Европљана почео је убрзани процес пропадања. Колонизатори су донели болести, уништили локалне сорте биљака, посекали шуме, а народ одводили у робље. Пошто је видео стравичне последице колонијализма, Маклеј решава да живот посвети упознавању и одбрани првобитних култура од страховитог западног прогреса који руши све пред собом. На Нову Гвинеју стиже 1871. године на руском броду Витез. (Вонгар 2007: 1-5) Маклеј је урођенике доживљавао као себи равне, у његовим дневницима не проналазимо изразе надобудног европског етнолога, већ само покушаје да се други разуме и да се опише његова нарав и обичаји. Он их назива „моји суседи“, описује их као „добре, благе, паметне, досетљиве, спретне“, не осуђује њихове обичаје већ настоји да их протумачи. Диви се њиховим умећима да са оскудним оруђима постижу тако добру обраду тла, такође фасцинира га њихова уметност. Битно је напоменути да је при првом сусрету са староседеоцима Нове Гвинеје, Маклеј наступио супротно очекивањима. Пошто су га видели, Папуанци су били обазриви и заузели ратоборан став према странцу, неколико стрела је пролетело поред истраживачеве главе. Међутим, Маклеј се није уплашио, већ је легао на земљу и заспао, желећи да им тим гестом укаже да их се не боји, да је дошао као пријатељ, и да сматра да му неће учинити никакво зло. Потпуно супротно колонизаторима који долазе са оружјем у рукама, он је са собом носио само бележницу и оловку. (Чуковска 1953: 11-12) Б. Вонгар (1992: 219) наводи како је већ овај догађај навео Маклеја да закључи да ниједан урођеник неће наудити белом човеку, осим ако није испровоциран да тако поступи.

Маклеј је у складу са уверењем да су сви људи једнаки међу собом, заступао тезу о јединству порекла свих људских племена. У то време водила се борба између „моногениста“ који су веровали да све људске расе потичу од истог стабла и „полигениста“ који су сматрали да људске расе воде порекло од неколико стабала. Полигенисти су на основу таквих теза изводили закључак да људске расе нису једнаке вредности, тако је „супериорним“ белцима од природе дато да владају, а инфериорни „црнци“, будући неспособни да се развијају, осуђени су на потчињеност. Маклеј је управо на Новој Гвинеји желео да оповргне оваква расистичка схватања полигениста. Друштво Папуанаца описао је као првобитно комунистичко друштво, где није било

трговине, а производња и потрошња су имале колективан карактер. Оно што је нарочито важно јесте да је одбацио све дотадашње тврдње о Папуанцима као наводно нижој раси. Његов дневник у целости побија клевете које су се шириле против тамне коже. Када би се појављивали похлепни трговци и колонијални војници који су чинили насиље над домороцима, Маклеј је увек иступао у одбрану Папуанаца и у име „праведности“ и „човечности“ обраћао се властима захтевајући да се оформи Међународно удружење за заштиту права тихоокеанских урођеника „од безочног насиља и бесрамне пљачке“. Папуанци му нису остали дужни и на његову племенитост одговарали су истом мером, када се Маклеј разболео носили су га у посебној носилци јер није могао да хода, годинама пошто је отишао чували су његове ствари као да је био један од њих. То нису радили зато што су по природи били понизни, већ стога што су били људи у правом смислу те речи. (в. Чуковска 1953: 11-20) Након што је оболео од реуматизма и маларије, Маклеј више није могао да путује, настанио се у Сиднеју и настојао да обради прикупљени материјал за објављивање. Године 1884., Немци су окупирали североисточни део Нове Гвинеје, назвали је „Земља цара Виљема“, и поробили урођенике са којима је Маклеј годинама живео. Маклеј је бурно реаговао, телеграфисао је Бизмарку у име Папуанаца који су се побунили, међутим ништа није постигао. Вонгар пише како је две године касније руски антрополог отпутовао у Москву не би ли што пре објавио своје записе и покушао да олакша судбину урођеника и спречи да се они третирају као заостала бића подобна за ропско служење. Захтевао је од руског цара Александра III да преузме улогу заштитника поробљених народа, међутим Русија тада није била у позицији да изазива европске колонијалне силе. Маклеј се тада обратио свом пријатељу писцу Лаву Толстоју, који је прочитавши *Дневнике* изјавио: „Био си први који је изван сваке сумње, својим искуством, показао да је човек свуда човек, што значи добронамерно, друштвено биће са којим комуникација може и мора бити успостављена предусретљивошћу и истином, а не борбеним ставом и оружјем.“ (наведено у Вонгар 2007: 262) Толстој га је такође посаветовао да рукописе што пре објави, верујући да ће књига пронаћи пут до великог броја читалаца и да ће Маклеј својим сазнањима о Папуанцима представљеним у *Дневницима* успети да узбуди људе широм света и подстакне их на спасавање Папуанаца од колонизатора. (в. Вонгар 2007: 260-262)

Сломљен болешћу и разочарењем, будући да се нико није одазивао на његове вапаје за спас староседелаца Нове Гвинеје, Маклеј умире у четрдесетдругој години живота не успевајући да помогне „својим суседима“. Након пораза Немачке у Првом светском рату, Нову Гвинеју преузимају Британци, на њене обале убрзано пристижу енглеске, француске, немачке, холандске и италијанске експедиције које за циљ имају само једно премерити земљу, искористити природне ресурсе којих има у изобиљу (дијаманти, злато, сандаловина, каучук, бакар...) и поробити становништво. За разлику од Маклеја који је дошао на Нову Гвинеју као истраживач и који се сродио са Папуанцима, постао им пријатељ и заштитник, након њега долазили су антрополози у служби империје који су људска бића на која су у својим походима наилазили, представљали и третирали као дивљаке. Тако је немачки антрополог Финш проучавао урођенике само како би их што лакше поробио, вођен саветима Адолфа фон Ханемана, трговца у чијој је служби био – „истражити непознате обале Нове Гвинеје и ступити у пријатељске односе с урођеницима како би се од њих добило што више земљишта (Чуковска 1954: 385-387). “ Вонгар наводи како је Финш подробно проучавао Маклејеве записе, чак му је и сам Маклеј наивно поверовао да Папуанцима иде с добром намером, те му је својим саветима помогао да им се приближи и задобије њихово поверење. (Вонгар 2007: 261)

Етнолози, који су долазили након Маклеја, обузети империјалном расистичком похлепом, грабили су папуанске уметничке предмете, оруђе, оружје, одећу, орнаменте како би их „заштитили“ и „сачували“ а заправо украли и пренели у европске музеје. Уништавали су људе а њихову уметност отимали и затварали у стерилне музејске витрине. Маклејева страховања од империјалног ужаса су се у потпуности обистинила. (в. Чуковска 1953: 387)

Вонгар (2007: 260) пише како се Маклеј за живота противио не само немачким већ и британским империјалним претензијама према Новој Гвинеји. Бели досељеници из Квинсленда припојили су Аустралији један део Нове Гвинеје. Будући да им је понестало аборицинских робова и ресурса, отимали су људе, тзв. канаке са пацифичких острва и доводили их као робове у Квинсленд. Иако је Енглеска званично укинула ропство 1883. године, британске колонизаторе, на простору Аустралије и Океаније, тај акт не обавезује будући да урођенике не сматрају људима. О пракси *blackbirding*-а, коју

Вонгар осуђује у поговору Маклејевих *Дневника*, писао је, како смо већ изложили, и Ле Клезио у ангажованом есеју *Рага*.

У тексту „Миклухо-Маклеј и његов динго“, Вонгар наводи да су Маклејеве идеје опстале и да су готово читав век касније инспирисале многе европске филозофе када су писали о племенским друштвима и културама. Можемо пратити његов утицај од Маркса, преко Малиновског до Маргарет Мид. Научници су често понављали његове идеје, а да му нису признавали заслуге за њих, нити су га наводили као извор. Његова открића да је племенски човек далеко срећнији, политички независнији, економски сигурнији у оквиру природног окружења буша где живи у хармонији са природом, него када је у ропском положају и зависи од западне културе, одбацивана су као погрешна. У Аустралији је бели човек у последњих двеста година готово потпуно уништио буш, и истребио многе врсте, укључујући и многа племена, изазвао је еколошку катастрофу претварајући земљу у пустињу. С друге стране Аборицини су на тој земљи живели 50 000 година и наставили би незнано колико само да су се Европљани држали даље од аустралијских обала. (Вонгар 1992: 220)



Н. Н. Миклухо-Маклеј са Папуанцем Ахмадом, Малака, 1874. или 1875.²⁷⁹

²⁷⁹ Фотографија је доступна на: <http://beautifulrus.com/nikolai-miklouho-maclay-russian-traveler/>, приступљено 08. 04. 2014.

На питање каква је улога интелектуалаца, научника, антрополога у пракси коју је спроводио политички и бирократски апарат колонизатора, као и због чега га је дело руског антрополога у толикој мери фасцинирало да га преведе на енглески, Вонгар у једном интервјуу одговара:

„Књигу Миклухо-Маклеја, о његовом путу на Нову Гвинеју, прочитао сам док сам био у Србији и остао очаран његовим радом и храброшћу. Маклеј је такође радио на антрополошком истраживањима у Аустралији; дотакао се једне од најбитнијих тема која данас забрињава свет – контроле популације. На то сам наишао док сам писао књигу *From Cave to Yirrkala*. Књига се односила на аборицинску уметност у периоду уназад 35 000 година. Постало ми је јасно да се аборицинска култура негде у периоду леденог доба зачурила током климатских непогода и била приморана да развије мноштво церемонијалних обреда и веровања како би народ преживео. Кључ том веровању била је контрола прираштаја, односно популације. Аборицини су у овом предњачили у односу на данашњи свет за неких две хиљаде генерација. Појединцима се није свиђало да ‘субхумани’ народ може бити толико напредан, тако да књига *From Cave to Yirrkala* никада није штампана. Оно што сам писао у тој књизи поновио сам касније у роману *Walg*. Популација је табу тема у земљама такозване демократије. Што више народа – више потрошача, односно сиротиње. На крају ће ђаво доћи по своје. Државници, бирократе и политичари окупљају се помпезно у Копенхагену и Мексику да реше проблем климатске катастрофе. Један седи аборицински старац могао би им бесплатно препричати повест како је његов народ преживео ледено доба и показао пут спаса, али зар би њега неко питао.“ (Арсенијевић 2010а: 209-210)

Нехумане праксе на пољу антропологије Ле Клезио разоткрива у оквиру романа *Уранија*, причом о антрополозима у Латинској Америци који су приказани као чланови доминантне групе у друштву, у коме наука није ништа друго до израз њихове тежње за моћи. У путопису *Рага, приступ једном невидљивом континенту*, Ле Клезио такође упозорава на мрачне стране антропологије и њене спорне акције. Како сам каже, у интервјуу за часопис *Телерама*, присуство антрополога за народ који тамо живи представљало је праву пошаст. Антрополози су кроз своје научне радове допринели томе да се колонијални систем само још чвршће успостави. (Кром 2007) У поменутом путопису *Рага*, наводи да док гледа Шарлот, припадницу острвских жена, која га води

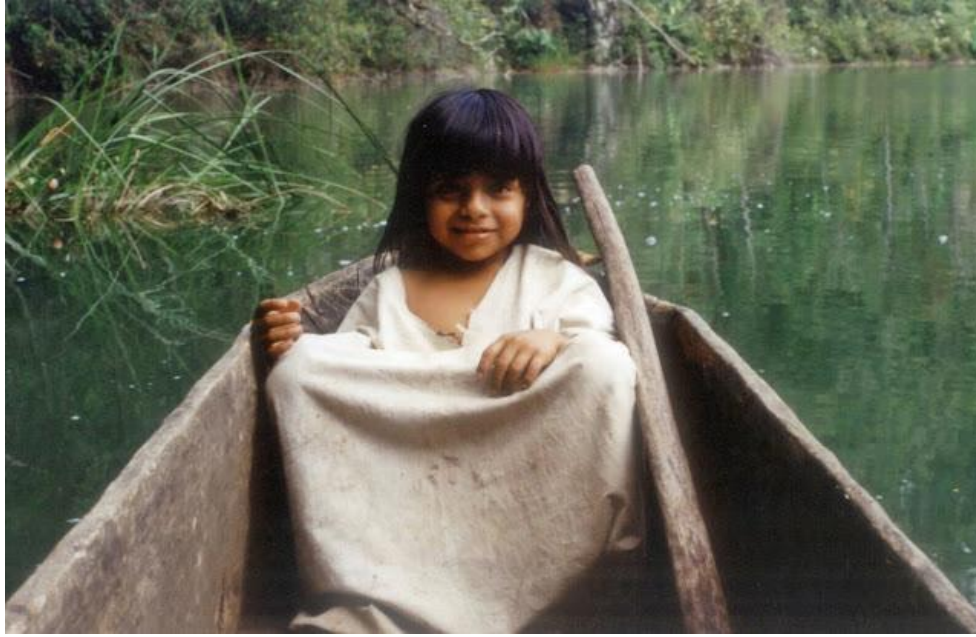
Рагом, размишља како је великим теоретичарима примитивних друштава, етнографима, Маргарет Мид, Џону Лејарду, а нарочито Жану Гијароу, задубљеним у књиге и пописе, измицала стварна природа, свакодневица, и особености ових људи, посебно жена, које су увек морале да се боре за своја права, какво год да је друштво у којем су се налазиле. У њиховим етнографским радовима нема ни речи о томе. (Ле Клезио 2007: 35) У *Књизи бекстава*, писац заштрава ставове према свим врстама западних истраживача, пописивача, научника и осталих представника такозване цивилизације:

„Ено их, у тешко проходним тропским шумама, они који не знају како да одбију. Они чији ће свет ускоро уништити авионима, магнетофонима, Библијама и вакцинама. Нису ни свесни како је срамно бити Лакандонац²⁸⁰, у очима људи по имену Смит или Дипон. Не схватају да има људи који су жедни крви и чекају прави тренутак да се окоме на њих, да их мумифицирају, палатализују и анализирају до смрти!

Туристи, мисионари, истраживачи, новинари, ловци, колонисти, освајачи, морнари, ловци на злато, трговци егзотизмом, пионири, авијатичари, препланули туристи, ловци на драго камење, посетиоци пагода и музеја, читава руља неспособних филозофа релативитета, погрбљених апостола универзализма, лукавих урбаниста, економиста, ‘љубитеља’ урођеника, гласника мира и цивилизације, а заправо трговачких путника продаваца магле, и ви, амбасадори култура, удружења Француско-Суданског или Аргентинско-Кмерског пријатељства, Гетеовог института и сличних институција, светски експерти, чувари буша, организатори сафарија, алпинисти, индолози, љубитељи Пигмеја, поклоници Маора, и ви, револуционари комичне опере, социјалисти у оковима сопствених манифеста, саботери, и ви такође, испијачи пејотла²⁸¹, конзументи халуциногених печурака који ће затим штанцовати књиге и књиге о томе, грабљивци, власници имања, људи који имају само једног бога и једну жену, хорде скакаваца, армија пацова заражених свиме што је необично, МРЗИМ ВАС.“ (Ле Клезио 2008а: 28б)

²⁸⁰ Лакандонци припадају народима Маја, једна су од најугроженијих група на простору Латинске Америке. Према попису из 1980. године било их је само две стотине. Насељавају тропске шуме подручја Ћијапас. Занимљиво је да никада нису покрштени и да још увек одржавају древну религију Маја. Данас су они на удару цивилизације, пре свега истраживача и туриста који ометају њихов традиционални начин живота. (Прим. аут.)

²⁸¹ Пиће справљено од пејотл (науатл) кактуса који садржи халуциногене супстанце.



Лакандонски дечак у пироци²⁸²

Како Едвард Саид (2002: 123) сматра, данашњи радови из савремене европске и америчке антропологије као главни свој део носе у себи и даље неравноправан однос између спољашњег Западног етнографа-посматрача и примитивног, мање развијеног неевропског, незападног човека. Размишљајући о етноцентризму Запада и феномену прогреса, Леви-Строс (2011: 52-60), у књизи *Раса и историја; раса и култура*, запажа да једино у чему западна цивилизација предњачи над осталима јесу механичка средства, док је по свим осталим критеријумима она у заостатку. Тако, уколико као критеријум узмемо степен способности да се преживи у најсуровијем географском окружењу, Ескимима и бедуинима су у предности, ако посматрамо религиозни систем, Индија је успела да оформи фасцинантан религиозно-филозофски концепт. Строс даље набраја доприносе многобројних народа светској баштини. Помиње Кину, арапске земље и Африку. Он такође говори и о доступнућима староседелаца Аустралије и Океаније. Полинезијски народи развили су систем навигације далеко савршенији од Европљана, али и тип друштвеног и моралног живота заснованог на слободи и племенитости. Аборицини Аустралије су у погледу организације породице и усклађивања односа између породичних и друштвених група предњачили у односу на остатак човечанства. У својим разматрањима, Строс не заобилази ни америчке

²⁸² Фотографија је доступна на: <http://naturamexicana.wordpress.com/tag/reserva-de-la-biosfera-montes-azules/>, приступљено 26. 05. 2014.

Индијанце и њихова револуционарна открића, Амероиндијанци су припитомили различите животиње и открили биљне врсте које су користили као лекове, за прављење отрова и исхрану (кромпир, каучук, дуван, кока, какао, ванила, парадајз, ананас, паприка, више врста бораније, памук, бундевасти плодови...). Такође, развили су занате попут ткања, обраде керамике и скупочених метала до савршенства. Нулу, као основ аритметике, а онда и модерне математике, познавале су Маје далеко пре индијских научника од којих ју је Европа преузела захваљујући Арапима. Њихов календар био је савршенији од календара Старог света. Имајући поменуто у виду, очигледно да је теза о „недовољно развијенима“ или „примитивним“ народима апсолутно неодржива.

У својим антрополошким разматрањима, Вонгар и Ле Клезио, доводе у питање давање превласти, у историји западне мисли, рационалне логике над логиком митског мишљења оличеном у усменом приповедању, сновима и бајкама. Ле Клезио, у *Мексичком сну*, подсећајући на достигнућа и некадашње постојање древне културе америчких Индијанаца, успева да укаже на сложеност и богатство те ишчезле, како каже, „последње магичне цивилизације (11)“, њених песама, ритуала, речи. Читаво поглавље у оквиру ове књиге посвећено је мексичким митовима. У својим текстовима, Б. Вонгар афирмише аборицинску митологију и уметност, њену дугу и богату традицију. Пише о аборицинској култури у којој још увек опстаје синкретизам и супштинска повезаност, за савременог човека данас, разнородних уметности. Реч је о специфичној поетској визији света која је у данас маргинализованим културама, о којима поменути аутори говоре, очувана, где је појединац у садејству са природом, и где уметност осмишљава живот, пратећи свакодневне радње. С друге стране, Вонгар, у уводном поглављу *Аборицинских митова*, говори о савременом конзументском друштву, у којем аборицинска уметност опстаје само као забава за туристе. Ле Клезио је фасциниран хармонијом између човека и света, складом између духовног и телесног, укорененошћу индивидуалног у колективно, у култури америчких Индијанаца. У својим делима, увек изнова разматра евроцентризам и елитизам у уметности. Џон Браун (1997: 732) сматра да се презирање модерне европске цивилизације константно провлачи кроз Ле Клезиоово стваралаштво. У интервјуу за *Телераму*, Ле Клезио наводи чињеницу да западне експедиције нису презале од пљачкања култура које су наводно проучавале, и о томе како је чувени „Музеј човека“ пун предмета украдених од

афричких народа. (Кром 2007)²⁸³ Овом тематиком Ле Клезео се бави и у роману *Златна рибица*, где је музеј представљен као симбол двоструког затварања, поновног оживљавања потчињених култура у тишину:

„Погледај, Лајла. Све су пресликали, украли. Украли су статуе, маске, украли су душе и затворили их овде између зидова, као да су то само дрангулије, крпе, све оно што продајемо на метро станици Толбиак, карикатуре и сурогати. [...] Погледај ове маске, Лајла. Оне личе на нас. Оне су затвореници и не могу да говоре о себи. Оне су отргнуте, а у исто време, оне су извор свега што постоји на свету. Оне потичу из једног давног времена, постојале су још када су људи одавде живели у рупама под земљом, гаравих лица и покварених зуба од лоше исхране. [...] Ах, Лајла, морамо их ослободити. Требало би их однети далеко одавде, тамо одакле су их узели, у Aro Chuku, Abomey, Borgose, Kong, у шуме, пустиње и реке! [...] Видела сам маску dogon са устима искривљеним од беса, маску songye, која је изгледала као смрт, начичкана ситним избочинама, ashanti лутке, постројене као војска духова и дугуљасто лице бога fang, који је са својим затвореним очима изгледао као да сања. Гледала сам комадиће стакла и поцрнелог дрвета, истрошеног од употребе и огуљеног од старости. [...] То су наше кости и наши зуби, видиш то су делови наших тела, имају исту боју коже као ми и блистају ноћу као свици.“ (Ле Клезео 2004: 112,113)

У цитираном одломку препознајемо утицај који је највероватније Еме Сезер (2001: 71) својим размишљањима, о функцији музеја у западном свету израженим у *Дискурсу о колонијализму*, извршио на Ле Клезиоа. Сезер сматра да би Европа боље учинила да је неевропске цивилизације оставила на миру, живе, динамичне и успешне, имућне и јединствене, а не осакаћене и искварене; боље би било да их је пустила да се развију и испуне свој циљ него што сада приказује, ради нашег дивљења, прописно обележене њихове мртве и расуте делове. Музеји на Западу остају неми, не испуњавају сврху упознавања са другим културама, управо због уображене самодовољности која

²⁸³ Документарни филмски есеј Алена Ренеа и Криса Маркера, *Статуе такође умру* (*Les statues meurent aussi*), из 1953. године, бави се поменутом проблематиком настојећи да истражи односе европског колонијализма према уметности субсахарске Африке. Будући да се филм бави критиком колонијализма, у Француској је други део био забрањен све до 1960. године. Наслов упућује на основну идеју филма о томе да европска политика доминације осим што убија и затире људе са поменутих простора, сличан однос има и према њиховој култури коју настоји да измести из њеног природног простора да је профанизује и комерцијализује у крајњој линији, укратко, да је прилагоди сопственим мерилима тако што њене животодавне скулптуре, маске и друге уметничке предмете претвара у музејске објекте, одузимајући им идентитет и афричку душу. <http://www.youtube.com/watch?v=hzFeuiZKHcg> 06. 03. 2014.

замагљује поглед и потајног расистичког презира према другима који укида саосећање. Музеј не представља ништа ако је његова једина сврха да храни ужитке таштине; Према Сезеру, сви музеји света не вреде колико једна искра људског саосећања.

Парадокс музејског представљања других култура на Западу, о којем говоре Ле Клезио и Сезер, препознао је и италијански писац Антонио Табуки. На једном од својих многобројних путовања, посетивши Аустралијски Музеј у Сиднеју у књизи *Путовања и друга путовања*, забележио је: „Размишљам о парадоксима Историје: једна култура уништи другу, а онда је смести у музеј. У величанствен, веома модеран музеј.“ (Табуки 2012: 110) Писац не може да се отме осећају отуђености која вреба на сваком кораку у „мирољубивој земљи, мултикултуралној, са постојаном демократијом, али која је пре тога затрла Аборицине.(111)“. У Националну галерију у Мелбурну дошао је како би видео Гоју и Рембранта, међутим, остао је затечен делом музеја у којем се налази аборицинска уметност:

„Најлепши део музеја су, барем за нас, сале аборицинске уметности. Аустралија је прилично касно признала Аборицинима статус грађана. Тек 1967. националним референдумом дала им је држављанство, право гласа и слободе кретања. И, сходно томе, као да је и за то био потребан декрет владе ‘открила’ је и аборицинску културу. Која је смештена у музеје. Из онога што сам прочитао схватио сам да су ти ‘за гледање најодвратнији дивљаци’, како их је описао крајем седамнаестог века Енглез Дампијер, заправо један од најдуховнијих народа на кугли земаљској. Њиховој култури нису потребни ни храмови ни свештеници, почива на Времену сна, митском почетку света, постанку Земље и човека, када су се духовне силе које владају универзумом оваплотиле да би населиле Земљу и створиле живот. Олимп тих ‘одвратних дивљака’, за који у нашој култури не постоји категоријални апарат, истанчан је и апстрактан, потпуно митолошки и дубоко анимистички. Од тог Олимпа, у Националној галерији налазе се две раскошне слике два аборицинска аутора из нашег века: Watjnbuy Marawili, који је насликао бога Вага, створитеља ватре, и Narritjin Maumigu, који је насликао Guwarka, Птицу ноћи. Земљани пигменти на кори дрвета, црни и окер који образују својеврстан лавиринт, давнашњу геометрију једне културе коју је бела цивилизација убила.“ (102)

Текстови Ж. М. Г. ле Клезиоа и Б. Вонгара, представљени у докторској дисертацији *Дискурс о (пост)колонијализму у делима Б. Вонгара и Ж. М. Г. ле Клезиоа*, успевају да дестабилизују западноевропски концепт културе доминације, која настоји да себе наметне као напредну и надмоћну у односу на све друге. Поменути аутори доводе у питање империјализам западне цивилизације који се постепено кретао ка врхунском егоизму који је у крајњем случају поручивао да „други“ постоји тек када га ми „откријемо“. Такво (само)поуздање, временом је само добијало на снази, а последице такве културе доминације Вонгар и Ле Клезио разоткривају у својим делима. Они се окрећу једној другачијој визији културе, инсистирајући на потреби поновног укореењивања индивидуалног у митско-архетипско наслеђе. На сличан начин Симон Веј, у књизи *Укореењивање*, говори о препрекама које нас удаљавају од „облика цивилизације која може нешто да вреди (Веј 1995: 195)“ и о потреби за проналажењем духовног средишта кроз поновно укореењивање читаве европске културе. О неопходности повратка у културну баштину говори и Бела Хамваш у својима делима, посебно у књизи *Scientia sacra: духовна баштина древног човечанства*, али и у збирци есеја *Патам I-III*²⁸⁴, подсећајући на древне, данас заборављене нити које су некада повезивале човечанство, на знања којих се Европа постепено одрицала и губила из вида. Једино што је успела да усаврши у свом историјском „напредовању“ јесте развој неаутентичне егзистенције која никако не може разумети основне чињенице постојања. Услов за веродостојно постојање, за Хамваша је откривање баштине, њено разумевање и нека врста могућности њеног континуума. Он пише о кризи савременог тренутка која је „изузетна и једнократна, апсолутна и последња (Хамваш 1994: 24)“. Хамваш истиче како се:

„Европа не налази на темељима баштине. Европа не зна за веродостојну егзистенцију, и то значи да су лоше њене информације о темељним фактима бивства. Оно што је Европа створила, од Сократа и Платона, продукт је историјских забуна, плод кризе, у најбољем случају извештај о историјском стању који је настао као последица погрешне поставке егзистенције, а његово значење је чак и од тога незнатније. Наиме, веома

²⁸⁴ Наслов збирке је код нас преведен као *Патам*, а заправо ју је Хамваш насловио *Patmosz (Патмос)*, имајући на уму острво не којем је Св. апостол Јован Богослов боравио у изгнанству и где је написао *Апокалипсу (Откровење)*. Збирка представља врхунац његовог стваралаштва и обухвата сва ранија размишљања о развоју европске цивилизације, савременог друштва и положаја човека у њему. Поменуте есеје је писао од 1958. до 1966. године, међутим објављени су тек постхумно, први део 1992. године, а други и трећи годину дана касније.

великим својим делом он није друго до сложен систем обмане, самоодбране и самооправдања псеудоегзистентног човека.“ (34)

Вонгар и Ле Клезио, у својим делима, трагају за баштином древног човечанства, за знањима која су одбачена и заборављена, уз сталну носталгију за „златним добом као временом мира, лепоте и плодности. Када су се духовне и божанске силе слободно и богато преливале у људску судбину, у живот заједнице, у природу и у материју, просветљивале, посвећивале и чиниле потпуним све што је живело на земљи (Хамваш 1999: 19)“. Поред тога што су, како смо видели, приморани да представљају писце-антропологе, они се у својим делима баве и преиспитивањем званичне повести, тако да о њима можемо говорити као о историчарима-исцелитељима, о којима Аурора Моралес пише у тексту *Историчар као исцелитељ*, где се залаже за нову врсту историчара који се не бави пуким сакупљањем информација, већ се упушта у потрагу за скривеним гласовима историје и причама које одударају од званичних и већ прихваћених верзија. Такав историчар је исцелитељ, који открива истину и враћа коренима на тај начин што преиспитује империјалну историју која настоји да прикрије релације моћи које управљају нашим свакодневним животима. (в. Моралес 1997: 1-5)

Вонгар и Ле Клезио, иако бели Европљани, у стању су да се ослободе предрасуде о супериорности властите културе, коју западна цивилизација вековима намеће као истину о себи другима које види као инфериорне. Поменути аутори успевају да одбаце погубни идентитет изражен кроз комплекс више вредности који култура доминације креира и диктира човеку Запада. Ле Клезиоу су у томе помогла бројна путовања, чињеница да је везан и за Француску, али и за Маурицијус као место фузије култура. Затим, то што је у детињству имао прилике да искуси најпре суровости нацистичке Немачке у Другом светском рату у Француској, а потом и колонијализам на делу у Нигерији где је провео део детињства. Таква отрежњујућа искуства помогла су му да на припаднике других култура гледа као на себи равне, да на свим местима на којима је касније током живота боравио, а то су Тајланд, Океанија, Африка, Латинска Америка, и многа друга, препозна а затим у својим делима прикаже и осуди деструктивна деловања Запада над остатком света. Вонгар је такође у најранијем детињству преживео трауматично искуство Другог светског рата и нацистичког терора у Србији. Оно га је обележило за читав живот, али и оспособило да касније где год се кретао препозна насиље у свим његовим облицима, било да се оно врши над

имигрантима у Француској или над староседеоцима Аустралије, али и да га уобличи и разоткрије у својим уметничким делима. Управо су ова слична искуства, најпре Другог светског рата у самој Европи, а онда и колонијализма у свим његовим облицима на просторима изван европског континента, дали и сличност између њихових уметничких остварења на коју смо у докторској тези, *Дискурс о (пост)колонијализму у делима Б. Вонгара и Ж. М. ле Клезиоа*, указали великим бројем примера из њиховог стваралаштва.

Као ауторе, поред свега осталог, повезује их и свест о томе да писац није само пуки посматрач, он је и сведок који у својим делима разоткрива деловања аутистичне културе којој нису потребни истински нови светови, већ једино безбројни одрази сопственог. Књижевност, у њиховом случају, отвара могуће поље отпора, простора у којем је могуће чути и другу верзију приче, изван оне доминантне. У њиховим делима могуће је изнаћи основну сврху оправдања настанка и опстанка књижевности данас у оном хелдерлиновском смислу.

Џорџ Орвел суштину фиктивног света који описује у роману *1984* сублимира парадоксима „рат је мир, слобода је ропство, незнање је моћ (Орвел 1999: 23)“. Оваквим фиктивним сценаријем за *1984*. Орвел је имао намеру да раскринка стварни живот цивилизације којој припадамо, која се још од тврдње да је древна робовласничка империјална Грчка била демократија, темељи на парадоксима и контрадикцијама на које је забрањено указивати. Уметничке интервенције сличне Орвеловој не престају да буду императив садашњег тренутка, зато што недоследности, недоречености и разни „*cogito interruptus-i*“, како би рекао Умберто Еко, и даље карактеришу не само прошлост Запада већ и садашњост друштва у којима живимо.

У том контексту од изузетног је значаја чињеница да је Ле Клезио (у духу Харолда Пинтера који је своју Нобелову беседу посветио теми *Уметност, истина и политика*) сопственом Нобеловом обраћању 2008. године дао наслов *У шуми парадокса*.

Густа је та Ле Клезиоова шума у којој живимо. Свет је, за разлику од Ле Клезиоа, пун оних који никакве цивилизацијске парадоксе не виде, зато што су уткани у начин живота који и даље почива на претварању и лицемерју о којем је Молијер маестрално писао. Ипак, многи савремени мислиоци, слично Вонгару и Ле Клезиоу,

јасно виде да западна цивилизација у великој мери почива на „нормализовању непојмљивог“ и чине све што је у њиховој моћи да се парадокси о којима говори Орвел истакну у први план, како би се са њима суочили и ослобођене креативне потенцијале искористили за стварање бољег, истинољубивог света.

Говорећи о потреби коју душа осећа за истином, Симон Веј је инсистирала на томе да се из историје, истине ради, не избрише постојање традиције оних који су још у древној Грчкој сматрали да је робовласништво неморално и против природе, имплицитно тиме истичући да је непомирљиво са демократијом. Вонгар и Ле Клезио су настављачи такве традиције. Своје животе у целости су посветили напорима да се чују гласови оних који су о правој демократији нешто знали, зато што су је живели. Учинили су све што су као уметници-антрополози могли да те гласове не покрије заглашујућа тишина о којој Ле Клезио говори поводом урушавања мексичке цивилизације.

У докторској дисертацији *Дискурс о (пост)колонијализму у делима Б. Вонгара и Ж. М. Г. ле Клезиоа*, аутори Б. Вонгар и Ле Клезио представљени су као баштеници традиције европског критичког мишљења које још од антике постоји али ни данас не успева да се наметне као доминантно. Намера обављеног истраживања била је да се место Вонгара и Ле Клезиоа у тој традицији осветли и омогући њиховим гласовима да се боље и јасније чују, у кључу који њиховом стваралаштву највише одговара.

7. APPENDIX

7.1. Appendix I : О варварима у доба неоколонијализма

*Пошто смо на сву срећу давно решили
да се одрекенемо телевизије, нећемо видети
плес бомби над Багдадом над Басром над остаџима
нечега што је некада било средиште света.*

*Нећемо видети тешка лица моћника
херојске гримасе специјалних дописника
језиве сцене клања и пламена. Не, хвала,
одрећи ћемо се спектакла. Феите.*

*Уз радио, ћутке, моћи ћемо
да гледамо у празно, да замишљамо
оно што се може замислити, премало тога.*

*Без слика
све ће бити јасније, страшније.*

Фабио Пустерла, *Без слика*

*Док добар део света доле спава
а звери металне тумарају небом.*

Б. Вонгар, *Ново сазвежђе*

*У односу на Кавафиса,
измијењено је једино то што барбари
данас долазе из градова.*

Радомир Д. Митрић, *New York, New Minimalisme*

У додатку докторске дисертације *Дискурс о (пост)колонијализму у делима Б. Вонгара и Ж. М. Г. ле Клезиоа*, узимајући у обзир друштвено-политичку ситуацију на прелазу из двадесетог у двадесет први век, указаћемо на многобројне примере који потврђују тезу да се западне праксе тлачења и ниподаштавања „инферорних“ народа широм света настављају кроз мутиране облике колонијализма. Имајући у виду продужени „западни тероризам“ на свим пољима кроз различите видове агресија на глобалном нивоу, оспорићемо идеју о постколонијалном добу, које се наводно ослободило наслеђа колонијализма.

Након што је независност Алжира постала готово извесна, 1959. године, Франц Фанон, у тексту „Пета година алжирске револуције“, поставља реторичко питање – „Ко

нас може вратити у ропство? (1977: 83)“ – испоставља се да је питање било наивно, јер је Африка данас подвргнута „новим“, усавршеним, облицима ропства. Наравно, сам Фанон је након почетног одушевљења револуцијом, у тексту „Основне истине о колонијалном проблему“, визионарски указао на многе недаће које ће донети ново доба. (в. 192-193) Такође, истакао је мисао која мора бити водила свим револуционарима који се боре против против западних, тиранских сила: „У једном ослободилачком рату колонизовани народ мора да победи, али он ту победу мора извојевати без „варварства“. Европски народ који практикује тортуру је народ који пропада, то је народ који је издао своју историју.“ (74)

Почетак двадесет првог века већ је обележило неколико катастрофа на различитим странама света. *Аранско пролеће*, остаће упамћено по прелетању НАТО летелица над Либијом. Сценарио неодољиво подсећа на бомбардовање СР Југославије, 1999. године – на поновљене мартовске иде. Осим што је „Милосрдног анђела“ заменила „Одисејева зора“. Сумрак Европе, о којем говори Еме Сезер, увелико се наставља. Под изговором спречавања хуманитарне катастрофе НАТО регрутује све своје потенцијале како би сравнио са земљом оно што је од Либије остало. Изговор је наводно свргавање Гадафијевог диктаторског режима и спасавање цивила и „побуњеног народа“. При том се прећуткују огромне цивилне жртве таквог подухвата. Јелена Гускова (2012: 976) наводи да је „управо Балкан требало да постане повод за трансформацију НАТО из војне организације у организацију за наметање мира, као и место за постепену дислокацију војске НАТО у Европи“. Упитан о „рату против тероризма“ у Авганистану, Ноам Чомски (2002: 67), у књизи *11. септембар*, поручује да немилосрдно убијање невиних цивила јесте тероризам, а не рат против тероризма. Сходно томе, Америку доживљава као водећу терористичку земљу на свету, наводећи најпре случај Никарагве из 1980. године и подсећајући на податак да је САД једина земља коју је Светски суд оптужио за међународни тероризам, а која је одбила Резолуцију савета безбедности, која позива државе да поштују међународне законе. (37) Такође, Чомски истиче Бушов говор одржан 20. септембра 2001. године, у којем тадашњи амерички председник позива на нови крсташки рат против великог дела света. (55) Пјер Бурдије, у књизи *Сигнална светла: прилози за отпор неолибералној инвазији* (1999: 23), говори о злоупотребама власти које се позивају на разум или га користе као оружје, указујући на лажни западни универзализам – *империјализам универзалног*,

посебно својствен Француској, као национализам који се позива на опште (права човека, итд.) како би се наметнуо. Научнички рационализам математичких образаца, којима се руководе ММФ, Светска банка или велике мултинационалне компаније које намећу традицију америчког права читавој планети, истовремено је израз западне ароганције, која поступа као да има монопол над разумом те се стога ставља у позицију жандара који надзире остатак света, легитимише насиље тако што силу оружја ставља у службу универзалне правде.

Прави циљеви НАТО агресије, лоше заташкани, јесу преузимање извора нафте, гаса и стратешких минерала, у Либији, као и контрола Медитерана. И у овом, такозваном, хуманитарном рату у Либији, НАТО силе настављају да користе пројектиле са осиромашеним уранијумом и плутонијумом, раније већ опробане раније на просторима СР Југославије. У време када је Вонгар писао о ископавању уранијума и нуклеарним пробама разорно дејство уранијума није било толико познато, нити се о томе јавно причало, данас је ситуација донекле промењена, мада се и даље ради на томе да се информације заташкају. Западне силе не престају да користе уранијум у својим многобројним „хуманитарним“ ратовима широм планете. Вонгар, у тексту „Тотем и руда“, бележи да су у току 1991. године, за време Заливског рата, САД и Британија испалиле око 900 000 пројектила са осиромашеним уранијумом на Ирак. Бомбардовање Босне 1995. године означило је прву употребу нуклеарног оружја на европском тлу и против Европљана. Такође, у поменутом тексту, наводи да су педесетих и шездесетих година двадесетог века, британски колонизатори организовали серију нуклеарних проба по северним и централним деловима аустралијске пустиње, где су била највећа налазишта уранијума, када почиње својеврсна уранијумска грозница, чије жртве постају многобројна племена која су живела на тим просторима. Од последица зрачења страдале су читаве породице. (в. Вонгар, Билчић, 2010: 132-152) Међу првим земљама, колонијалним силама, које су вршиле нуклеарна тестирања истиче се и Француска, која у периоду од 1960. до 1966. године, извела читаву серију нуклеарних проба у алжирској пустињи. Овакво проучавање „деловања атомског оружја на људе“ однело је око 30.000 живота. Иако се Алжир 1962. године изборио за независност, Француска, наредних пет година, наставља да тестира своје нуклеарно оружје и на тај начин и даље демонстрира своју доминацију овим подручјем. Дуго се ћутало о овим експериментима над локалним становништвом, чак су озрачене бивше француске касарне употребљаване

као затвори, а то је касније имало погубно дејство на затворенике и чуваре. Француска је тек 1996. године, након бројних наслова у медијима, потврдила да је вршила нуклеарне пробе. Данас, у Алжиру, постоји удружење које се бори за то да Француска коначно призна свој колонијални злочин.²⁸⁵ Након што су испитивања окончана у Алжиру, настављена су у Полинезији и то у периоду од 1966. до 1996. године. У *Динговом леглу*, Вонгар подсећа да је Француска увезла велике количине уранијума извађеног у племенским подручјима Аустралије, како би подмирила своје већ старе нуклеарне реакторе и спровела нуклеарне пробе у Пацифику. (Вонгар 2010: 231) Након што је септембра 1995. године Француска извела нуклеарно тестирање у атолу Муруроа, избили су протести широм света те су пробе коначно обустављене јануара 1996. године. Атомске пробе у Полинезији помиње и критикује и Ле Клеззио у путопису *Рага: приступ невидљивом континенту*. (в. Ле Клеззио 2007: 106-107)

Иако су погубне последице нуклеарног оружја одавно познате, у Србији и даље не постоји организовано праћење дејства осиромашеног уранијума на људе и животну средину. Приметан је невероватан пораст броја оболелих од малигнух обољења, као и мутација код људи и животиња. Ипак, само мали број стручњака се усуђује да о томе и званично проговори. Међу њима су и аутори: Владислав Јовановић (правник), Слободан Петковић (генерал) и Слободан Чикаревић (лекар), који су 2012. године објавили студију *Злочин у рату – геноцид у миру* где сведоче о страховитим последицама НАТО бомбардовања Србије 1999. године. Дипломата В. Јовановић наглашава како је НАТО без сагласности Савета Безбедности Уједињених Нација у свом подухвату занемарио властити статут, а истовремено починио и низ кршења међународног права, вршећи многобројне злочине против цивилиног становништва и цивилних циљева и при том ниједан од челника НАТО-а није одговарао за учињена злодела:

„НАТО и САД су све чинили да диригована пропагандна машинерија створи што уверљивију представу о оправданости њихове ‘хуманитарне интервенције’. Игнорисали су чињеницу да међународно право не познаје и не признаје оружану интервенцију под тим именом и изговором. На снази је била, и до данас остала, забрана било какве војне интервенције ван случајева које предвиђа Повеља ОУН. Али челници НАТО-а и

²⁸⁵ Доступно на: <http://in.reuters.com/article/2010/03/04/idINIndia-46657120100304>, приступљено 25. 05. 2013.

њихови водећи чланови нису у ствари озбиљно мислили када су лансирали тај ‘хуманизовани’ вид своје агресије. Заменик америчког државног секретара Струоб Талбот, отворено је изјавио да је главни циљ бомбардовања био да се сломи отпор Србије новом светском поретку. А високи функционер америчке владе, Френк Визнер признао је да је војни напад на Србију 1999. изведен из стратегијских разлога.“ (Јовановић, Петковић, Чикарић 2012: 10)

Муниција са осиромашеним уранијумом коришћена је највише на простору Косова и Метохије. Италија је све војнике који су били у саставу Кфора и долазили у контакт са овом муницијом подвргла организованом испитивању. До сада је од 225 војника, 45 преминуло од малигних оболења, а код двадесетпеторице су рођена деца са генетским аномалијама. (Опширније о овој теми в. Јовановић, Петковић, Чикарић 2012: 71-75) Шпанија и Португалија су такође наложиле медицинска испитивања свих војника који су боравили на простору Косова.²⁸⁶ Божић тврди да је бомбардовање српског народа донело еколошку катастрофу коју су САД / НАТО силе добро испланирале и спровеле, што се развило у једну од највећих трагедија у историји Европе – на хиљаде будућих генерација народа на Балкану умираће од последица радиоактивности. (в. Вонгар, Билчић 2010: 132-152) С. Чикарић, наводећи чињеничне податке, сведочи о наглom порасту малигних оболења након „прљавог“ рата на простору Србије (в. Јовановић, Петковић, Чикарић 2012 157-189) О погубном дејству осиромашеног уранијума употребљеног у НАТО нападу на Југославију извештавао је и шеф мисије УНЕПА-а, у мају 1999. године, Сенегалац Бакари Канте, који је први скренуо пажњу јавности на почињену еколошку катастрофу у извештају који је убрзо потом цензурисан. Међутим, информације су испливале на површину када их је новинар Роберт Парсонс објавио у женевском листу *Курије* у тексту „’Осиромашени уранијум’: прича о опасном порицању“ („’Depleted uranium’: A tale of poisonous denial“)²⁸⁷²⁸⁸ Откривањем истине о погубном дејству уранијума на простору Србије,

²⁸⁶ Ејми Вортингтон (2003), такође, пише о дејству осиромашеног уранијума који не штеди ни сопствене групе <http://www.informationclearinghouse.info/article4074.htm>, 23. 08. 2011.

²⁸⁷ Доступно на: <http://www.balkanpeace.org/index.php?index=/content/monitor/koskss/kss73.incl>, приступљено 09. 09. 2012.

²⁸⁸ Доступно на: <http://web-tribune.com/iza-kulisa/zabranjeni-tekst-sefa-misije-un-iz-1999-o-stravicnim-posledicama-bombardovanja-srbije#>, приступљено 09. 04. 2014.

Босне и Ирака, бави се документарни филм немачког режисера Фридера Вагнера (2007) *Смртоносна прашина*.²⁸⁹

Благонаклоност и спремност Запада да помогне либијском народу посебно је дошла до изражаја када је више од педесет емиграната (међу њима је било и деце) умрло на броду, од глади и жеђи, бежећи из Либије. Преживели сведоче да је неколико војних бродова, међу њима и један НАТО-а, прошло поред њих одбијајући да им помогне, осим што су их са једног фотографисали као атракцију. Након што је читавих шеснаест дана беспомоћно плутао по мору, јер га ниједна лука није прихватала, брод се насукао на италијанском острву Лампедуза. Преживело је само једанаесторо путника.²⁹⁰ Још страшнија избегличка трагедија десила се две године касније, поново надомак Лампедузе. Трећег октобра, 2013. године, више од стотину људи се утопило након квара и пожара на броду натовареном емигрантима из Африке, највише из Сомалије. Претпоставка је да се до сада око хиљаду људи бежећи од НАТО агресије и нереда утопило у Средоземном мору.²⁹¹ ²⁹² Године 2001. сличан третман доживеле су избеглице из Авганистана, готово пет стотина путника је осам дана било затворено на норвешком теретном броду „Тампа“, пошто је аустралијска влада одбила да их прими на своју територију. Брод са непожељним азилантима је затим послат на мало, изоловано, острво Науру у Пацифику.²⁹³ Оваква пракса, измештања непожељних емиграната на острва у Тихом океану позната је као „Пацифичко решење“ – име које је влада Аустралије дала операцији коју је примењивала од 2001 до 2007. године. У лето, 2012. године оваква политика аустралијске владе поново је заживела, након што се велики број избеглица из Авганистана, Ирака, Ирана и Шри Ланке упутио ка Аустралији, изгласан је закон који предвиђа слање емиграната у центре на Папуи Новој Гвинеји и острво Науру.²⁹⁴ Џон Пилцер (2013а), имајући овакву праксу у виду,

²⁸⁹ Доступно на: <http://www.youtube.com/watch?v=LTbWNZJkw4w>, приступљено 04. 10. 2013.

²⁹⁰ Доступно на: <http://www.theguardian.com/world/2013/oct/03/lampedusa-migrants-killed-boat-sinks-italy>, приступљено 04. 10. 2013.

²⁹¹ Доступно на: <http://www.guardian.co.uk/world/2011/may/08/nato-ship-libyan-migrants>, приступљено 04. 10. 2013.

²⁹² О сличним покушајима бекства пише и Ле Клезио у својим романима. У роману *Пустуња* приказо је упечатљиву слику егзиланата који скривени у потпалуљу леже једни преко других. Сви они, бежећи од различитих недаћа, сањају о лепшем животу. У *Уранији* циљ им је прелазак мексичке границе, у *Златној рибици* кријумчари им узимају тешко зарађени новац како би их превели у земље Запада.

²⁹³ Доступно на: <http://www.dailymail.co.uk/news/article-71424/Australia-blocks-second-immigrant-ship.html>, приступљено 09. 04. 2014.

²⁹⁴ Џесика Е. Тоуман, у свом чланку о Афери Тампа, подсећа на атлантску пловидбу брода Сент Луис 1939. године на који се укрцало око хиљаду Јевреја из Хамбурга бежећи пред нацистима. Четвртог јуна приближили су се Мајамију међутим преусмерени су на Кубу, где су их такође одбили. На крају није им

Аустралију је окарактерисао као примитивно расистичку земљу. Да се хиљаду Аустралијанаца удавило у чамцима који тону у близини сиднејске луке била би то национална трагедија, међутим, пошто је реч о егзилантима, онда ту нема места жаљењу. Почев од 1998. године до сада преко хиљаду избеглица се утопило покушавајући да допре до Аустралије.²⁹⁵ Политика Канбере позната као „зауставите бродове“ подсећа на панику која се подигла пре више од једног века приликом доласка кинеских имиграната.²⁹⁶ Уместо да помогне људима који беже од рата у Авганистану и Ираку, аустралијска влада на челу са Кевином Радом, као затворенике их шаље у нове гулаге, пуста острва међу најудаљенијим на свету. Међу њима и на острво Мејнус где их држе у нељудским условима.²⁹⁷ Претходни премијер Џон Хауард је чак оптуживао имигранте приказујућу их као варваре који сопствену децу бацају са бродова у море, касније се показало да је читава прича, наравно, измишљотина. Хауард је 2007. године прогласио ванредно стање на Северној територији. Пилџер подсећа да је Аустралија потписница Конвенције о статусу избеглица из 1951. године, као и да су поступци премијера расистички и да се косе са свим међународним законима о избеглицама и покретима за људска права. Оваква политика је већ виђена у Аустралији кроз поступања са Аборицинима.

преостало ништа друго до да се врате у Европу где је касније већина њих страдала у холокаусту. (Tauman 2002-03)

²⁹⁵ Доступно на: <http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/jul/29/australia-gulag-votes-aboriginal-concentration-camps>, приступљено 09. 04. 2014.

²⁹⁶ Да иронија буде већа Аустралијанци су својој престоници наденули аборицинско име Канбера што је у преводу „место сусрета“, значење које им је очито остало страном, будући да спроводе и подржавају такву варварску политику према странцима.

²⁹⁷ Неколико аустралијских и међународних уметника повукло је своје радове са 19. бијенала у Сиднеју у знак протеста против корпорације која спонзорише читав пројекат – Трансфилд Холдинга. Наиме, реч је о фирми која финансира изградњу и одржавање кажњеничких логора на острвима Науру и Мејнус. Своје неучествовање на бијеналу објаснили су ставом да не желе да буду део ланца асоцијације која нарушава основна људска права. Доступно на: <https://www.wsws.org/en/articles/2014/03/06/bien-m06.html>, приступљено 09. 04. 2014.



Избеглице из Либије, Лампедуза, мај, 2011.

Фотографија: Франческо Малаволта²⁹⁸

У бомбардовању Либије предњачиле су САД, Велика Британија и Француска. Председник Француске, Саркози, пре само неколико година, тачније 2007. године, приликом посете Сенегалу, изјављује како колонијализам и његове последице нису највећи проблем Африке, већ је њена несрећа то што још увек није ухватила корак са прогресом. Још увек није на прави начин крочила у Историју.²⁹⁹ Запањујући је број сличних изјава чак и од такозваних учених људи, тако британски историчар, професор на Оксфорду, Хју Тревор-Ропер, 1963. године тврди како „не постоји историја потсахарске Африке, већ само историја Европљана на том континенту, јер је све остало мрак, а мрак није предмет историје.“ (наведено у Силва 2013: 202) Алберт Мемми (2003: 135) сматра да је најозбиљнији ударац који је колонизовани претрпео управо уклањање из историје. Амилкар Кабрал, у истом духу подвлачи:

„Колонијалисти обично кажу да су нас они укључили у историју. Данас показујемо да то није тачно. Они су нас избацили из историје, наше историје, да бисмо пратили

²⁹⁸ Фотографија је доступна на: <http://www.guardian.co.uk/world/2011/may/08/nato-ship-libyan-migrants>, приступљено 04. 10. 2013.

²⁹⁹ Доступно на: <http://uk.reuters.com/article/2007/09/05/uk-africa-sarkozy-idUKL0513034620070905>, приступљено 09. 10. 2011.

њихову; бацили су нас право у залеђе, да бисмо пратили напредак њихове историје.“
(наведено у Јанг 2013: 29)

Фидел Кастро (1962) је инсистирао да је историја Латинске Америке, Африке, Азије и Океаније, заправо, идентична заједничка историја окрутне империјалистичке експлоатације. Крајем XIX и почетком XX века неколико економски развијених нација поделиле су свет између себе тако што су две трећине човечанства подвргле политичкој и економској доминацији, приморавајући их да раде како би развијали њихову капиталистичку економију. Ово напаћено човечанство, искоришћавано вековима, сиромаси које надзорници контролишу бичем нико не узима у обзир. И после такозване независности њихова судбина остала је непромењена било да су Индијанци, гаучоси, мелези, замбоси, четвртином црни, белци без прихода и поседа, сви они никада нису уживали плодове свога рада, могли су једино да умиру од глади, излечивих болести и запостављања, будући да су лишавани основних услова за живот, коре хлеба, болничког кревета, медицинских средстава и свега осталог. Али с једног краја континента на други, знакови указују да је дошло време ослобођења, анонимна маса, обојена Америка, уздржана Америка, широм континента пева с једнаком тугом и ослобођена илузија решена да одлучно запоседне историју, почиње да је пише сопственом крвљу, да пати и умире ради ње. Данас на пољима и планинама Америке, њеним падинама, преријама и џунглама, у дивљини али и у градовима, буди се свет огромне, еруптивне снаге који тражи своја права ускраћивана готово пет стотина година. Сада ће историја морати да узме у обзир сиромаше Америке, презрене и експлоатисане Јужне Америке, решене да једном за сва времена напишу сопствену историју.

У већ поменутом Саркозијевом говору из 2007. године, након више од пола века поновљена је реторика о којој тако огорчено говори Сезер у *Дискурсу о колонијализму*. С правом је годину дана раније, 2006. године, Сезер одбио да се сусретне са тадашњим вођом Уније народног покрета, Саркозијем, не желећи да дâ подршку неком ко је гласао за Закон о повратницима из некадашњих колонија, у којем се између осталог каже да је француско присуство, посебно у северној Африци, имало „позитивну улогу“. Алжирски редитељ рођен у Француској, Рашид Бушареб, 2010. године снимио је филм *Hors-la-loi (Изван закона, 2010)* о борби за независност Алжира након Другог светског

рата, првим емигрантима у Француској и њиховом прогону. На Канском фестивалу поменути филм био је у центру пажње, на улице је изашло око хиљаду демонстраната, француских десничара који су филм називали „антифранцуским“ и оптуживали га за историјски ревизионизам. Филм разоткрива истину о француским колонијалним злочинима, о томе да је у алжирској револуцији било милион и по мртвих, што је сваки седми становник у то време. Прича почиње протеривањем једне алжирске породице са вековног земљишта које је запосео француски колон. У наставку, пратимо судбине тројице браће двадесет година након прогона. Посебно је упечатљива сцена која се одиграва у приморском месту Сетифу, где живи један од њих. Док с једне стране Француска слави победу над Хитлеровим нацизмом, с друге стране, без имало гриже савести, њени колонијални војници пуцају у Сетифу на алжирске демонстранте убијајући на хиљаде људи.



С. Хамамит, 2013.³⁰⁰

³⁰⁰ Фотографија је доступна на: <http://bichau.canalblog.com/archives/2013/01/25/26247341.html>, приступљено 25. 02. 2014.

Горе приказана карикатура духовито и крајње ефектно указује на „позитивно“ деловање Француске и њених руководилаца као и на решеност да несебично, бомбама на којима су исписане паролe француске револуције, „дарују“ друге народе. У овом случају реч је о Малију, некадашњој Француској колонији. Наиме, нови председник Оланд наставља Саркозијеву политику пославши неколико хиљада француских војника на Мали у такозвану интервенцију против исламистичких побуњеника у овој афричкој држави, уз изговор да ће се повући тек након што се у тој земљи успостави мир и безбедност. Потребно је нагласити да је Савет безбедности УН једногласно подржао француску интервенцију започету у јануару 2013. године у којој је у ваздушним нападима и борбама на копну погинуло неколико стотина такозваних побуњеника. Јасно је да Француска користи све могуће начине да поврати своју некадашњу колонију.

Очигледно да је потиснута жеља за доминацијом, а истовремено и осећај страха и угрожености, преплавилa Западну Европу и резултирала различитим суманутим потезима. Један од њих је и оснивање Француског министарства за национални идентитет, по узору на исто у Великој Британији, а које као главни циљ има решавање питања илегалних имиграната. Наиме, Саркози предлаже идеју такозване одабране и контролисане имиграције, развијене по угледу на амерички модел, а која подразумева да се дужи боравак одобри само висококвалификованим радницима који доприносе економском развоју земље. Замишљени програм започео је депортацијом неколико стотина Рома из Француске. Немачка канцеларка и британски премијер, 2010. године, у истом духу изјављују како је време мултикултурализма прошло. А како се Норвешка носи са тим „проблемом“ показао је случај Брејвик. Данска, такође, осмишљава најразличитије стратегије како би смањила број имиграната, с тим у вези бивша министарка унутрашњих послова К. Јасперсен предлаже да се сви деликвенти који траже азил депортују на једно пусто острво, као и да имигрантска насеља буду под сталном контролом. Слично звучи и предлог из 2006. године, у којем власти Ротердама инсистирају да на јавним местима једини дозвољени језик буде холандски.

Западне земље упорно желе да заташкају последице колонијализма и да имигранте прикажу као уљезе, пристигле ниоткуда, који нарушавају њихово

демократско друштво идиличне заједнице.³⁰¹ Истина је другачија. Идилично друштво је вековима истрајавало тако што је присвајало најлепше и највредније делове територија такозваног Трећег света, градећи на њима луксузне објекте, терене за голф, травњаке, војне базе, логоре, терене за нуклеарне пробе, итд. Локално становништво, у свом видокругу, пристајали су да виде само као модерне робове у оделима за послугу. Из колонија се одлазило тек онда када се искористило све оно што се искористити могло, од природних до људских ресурса. Велики део колонијалних послушника повукао се натраг у своје матичне земље након тобожњих проглашења независности, која су то била само на папиру. Међутим, експлоатација се и након тога наставља на већ увежбане и „легаллизоване начине“.³⁰² (Филипе Дијаз, у раније помињаном филму *Крај сиромаштва?*, показује како се све то одвија на глобалном плану.) С друге стране имигранти из бивших колонија у западним земљама третирају се као невидљиви и непожељни, осим као бесплатна радна снага. Становништво некадашњих колонија данас је непотребно у Европи. Јефтине радне снаге има на претек, усељеници више нису неопходни. Стога не чуде ни побуне имиграната у Енглеској из 2011. године, и нешто раније у Француској, као и сурово разрачунавање огромног броја полиције са њима, које је само још јаче подстакло напетост. Немири се настављају и у 2013. години и то у земљама које су дуго важиле као земље благостања, као у случају Шведске чија је имигрантска политика такође заказала, имигранти су и даље грађани другог реда. Насиље је букнуло након расистичког понашања полиције у сиромашном, већински имигрантском, кварту Хусби, повод је било убиство шездесетдеветогодишњег Арапина. У мају исте године десило се и убиство енглеског војника у Лондону, који је 2009. године био у Авганистану у саставу НАТО-а. Убиство су починила двојица младића као чин освете због војног учешћа Енглеске у муслиманским земљама. Невероватно како је вест о убиству једног британског војника одјекнула светом и тај чин неопозиво проглашен тероризмом, док се војна дејства Британије широм света називају „демократским интервенцијама“. Уследила је и одмазда енглеских десничара који као одговор нападају џамије широм Лондона. Само три дана након овог убиства, у Паризу је такође убијен војник антитерористичке патроле. Полиција је описала осумњиченог за

³⁰¹ Таква пропаганда не заобилази ни филмску индустрију, видети филм Ентонија Мингеле – *Провалник (Breaking and Entering, 2006)*.

³⁰² О усавршеним облицима ропства у савременом Лондону погледати филм Габријела Ренца – *Ја сам роб (I Am Slave, 2010)*.

његово убиство као поборника „радикалног ислама“. Џон Пилџер (2013 б) је поводом овог догађаја подсетио на битну чињеницу, а то је да Ирак више није вест, као ни убиство 57 Ирачана у једном дану, само неколико дана пре фамозног убиства у Лондону. То нигде није забележено као догађај, нити се ико о томе изјаснио, као да се није ни догодило. Међутим, када настрада само један војник, у центру Лондона, то постаје вест неслућених размера. У тексту за „Гардијан“ подсећа на то како су Сједињене Државе и Енглеска арогантно окренуле леђа Ираку и оставиле га у рушевинама. Пише о „семену смрти“, „смртоносној уранијумској прашини“, како провејава Ираком и проналази нове жртве које ће ускоро оболети од рака. Један од лекара из болнице у Басри наводи да су пре Заливског рата имали два до три пацијента оболела од карцинома месечно, док је данас реч о 35-40 оболелих. Предвиђања су да ће готово половина популације оболети, међу њима и велики број деце. Узрок је осиромашени уранијум и разни токсични, тешки метали које су САД и Енглеска избацивале током бомбардовања. Према подацима Министарства за социјална питања готово пола милиона ирачке деце остало је без једног или оба родитеља, што значи да је 14 процената популације сирочад. Такође, знатно је порастао број беба са тешким дефектима на рођењу.



Деца у налету „смртоносне прашине“, Ирак
фотографија: Ројтерс³⁰³

³⁰³ Фотографија је доступна на: <http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/may/26/iraqis-cant-turn-backs-on-deadly-legacy>, приступљено 08. 08. 2013.

В. Јовановић подсећа на сличне двоструке стандарде Запада у односу према Србији:

„Двострукост морала и одсуство посрамљености због почињеног недела над СРЈ види се и из дијаметрално супротног постављања политичког вођства САД према начину извођења оружане агресије на СРЈ и начину на који је Ал Каида извела терористички напад на Куле близнакиње 11. септембра 2001. у Њујорку. Док је начин бомбардовања СРЈ слављен као победа америчког техничког ума и као успешно извођење тзв. виртуелног рата, тероризам Ал Каиде осуђен је с највишег врха као ‘невидљиви и кукавички’ чин. Као да су пилоти НАТО-а били видљиви и витешки, а не да су с невидљивих и безбедних висина изручивали своје смртоносне товари, у чему су им помагале подморнице које су с даљине од неколико стотина километара испаливале крстареће ракете од којих су многе завршиле на крововима школа и болница“ (Јовановић, Петковић, Чикарић 2012: 16)

Роберт Јанг (в. 2013: 43-56), у својој књизи о постколонијализму, једно од поглавља насловио је – „’Право на бомбардовање’: Багдад, 21. јануар 2003“, у њему је препустио реч Садику, интелектуалцу који живи и ради у Багдаду. У својој потресној причи он сведочи о томе како Британци бомбардују његову породицу још од 1920. године, више од осамдесет година, кроз четири генерације, с тим што су сада ту улогу преузели Американци. Још од Другог светског рата постоје карте и фотографије на којима је ревносно уцртан и усликан сваки метар територије. Вероватно их и данас користе кад год схвате да им је потребно још нафте и кад планирају где ће следеће ударити и то кукавички с неба тако да им се ни лица не виде.

„Сада они тврде како смо им ми били ‘претња’. Али, зар нису одувек они били ти који су претили нама? О да, они сигурно представљају претњу за нас. Они развијају нуклеарно оружје још од четрдесетих. Бомбардовали су нас бојним отровом много пре тога. Черчил је био тај који је наредио да се користи иперит против Курда у северном Ираку 1923., када су се побунили због тога што су чули да су Британци одустали од обећања да им дају државу. [...] Да, ми смо им били претња. Сваки пут када ломимо хлеб, хиљаде њих су у опасности од сваког загриза наших зуба. Сваки пут када жваћем грожђе или ушећерене урме, сисам дуд или кајсију, неко у Енглеској сигурно дрхти од страха. Сваки пут када се мој син попне уз дрво да пронађе смокву, фина енглеска

господа су угрожена. А ипак све што смо ми икада желели јесте да живимо своје животе без њих. [...] Све што тражимо од њих јесте да престају да се мешају. Нисмо их ми бомбардовали од 1920. године. Они бомбардују нас. Да ли икада размишљају о томе? Никада им не смета. Изгледа да мисле да им је то богом дато право. Или је то још једно од њихових људских права – право да бомбардују. Због чега долазе из далека с неба толико година? Зашто смо од толиког интереса за њих? Зато што имамо ‘њихову’ нафту. То је права претња која никада није нестала, од 1920. до данас. Често се питам како би се они осећали да ми бомбардујемо Енглеску с времена на време, од једне до друге генерације, да мењамо њихову владу када нама то одговара, уништавамо њихове болнице, постарамо се да немају чисту воду, и убијамо њихову децу и породице. Колико је деце умрло? Не смем ни да помислим колико. Кажу да је њихово империјално доба сада завршено. Не изгледа тако када чујеш staccato прасак њихових ватрених кугли из ваздуха.“ (53, 55, 56)

Владајуће структуре, али и богато становништво, издвојено и заштићено у микро-оазама по центрима европских градова, захватио је панични страх. Одбијање да се прихвати суживот са људима који су се побунили не само зато што су непојмљиво сиромашни, већ што се на њих гледа као на грађане нижег реда, који живе измештени по периферијама, где без велике потребе не треба залазити, као ни раније у колоније лепрозних, морало је донети овакве последице. Стефан Хесел, у есеју *Побуните се!*, изражава забринутост због стања у Француској и савременом „друштву људи без личних докумената, прогона и зазирања од емиграната (Хесел 2011: 13)“ и позива на побуну и радикалну промену. Цветан Тодоров (в. 2010: 48-49, 142-148), побуне младих у Француској, објашњава феноменом „декултурације“, стањем људског бића које се нашло негде између, изгубило је своју првобитну културу, а да при том није стекло неку другу. Оваква деца, потомци емиграната, одрастају у специфичној култури гета, од малена се осећају искључено, живе сиромашно, без адекватних услова за школовање, касније не успевају да се запосле, а истовремено су са свих страна бомбардовани сликама обиља, луксуза, лагодног живота, које путем медија шири потрошачко друштво. Не чуди онда што своју бедну стварност ублажавају физичким

насиљем.³⁰⁴ Још је Сартр помињао неизбежност побуне која ће неминовно доћи са ове стране у есеју *Демилитаризација културе*:

„Број оних које код нас називају црним оковратницима, а другдје hooligans, је у порасту. Ми можемо и морамо рећи да за све младе људе – ма какви да су били њихови злочини- да смо ми одговорни за њих, да им у ових последњих петнаест година нисмо знали дати ону јасну свијест о њима самима, о њиховој класи, о отуђењима која они трпе, да смо допустили ова отворена и дивља насиља зато што их нисмо расвијетлили и усмјерили.“ (Сартр 1979: 97)

Ле Клезео се у својим романима *Златна рибица* и *Пустуња* бави местом емиграната у Паризу и Марсеју. Пише о младим Африканцима који не проналазе своје место у западном друштву. Аутор посебно разматра проблеме постколонијалног друштва, окупиран ликовима са маргине, који покушавају, на различите начине, да се одупру и у крајњој линији преживе притиске доминантних центара, који пропагирају западњачки начин мишљења и начин живота. Интересују га појединци који постепено стичу свест о неприпадању, о немогућности да се остваре и опстану у задатим оквирима које креира култура доминације, о њиховим покушајима измештања.

Еме Сезер, Ле Клезео и Вонгар, сваки на свој начин, настоје да укажу на чињеницу да је Западна култура озбиљно угрожена, да се губи у паничној ксенофобији, посебно стога што и даље инсистира на затварању у евроцентризам и елитизам, који поручује да постоји само једна култура, а свуда другде је варварство. Напротив, лекције из варварства специјалност су данашњих европских влада. Сезер (2001: 74), не желећи да заборави прошлост, поучен колонијалним искуством, потпуно јасно предвиђа опасност коју носи цивилизација сведена на монолог. Знао је да таква политика не може, а да не доведе и саму Европу до рушења и да ће Европа, ако не буде пажљива, нестати у пустоши коју је створила око себе.

Ле Клезео и Сезер пореклом су са острва, Вонгар настањен на континенту-острву, па ипак у њиховим делима не видимо себични напор за издвајањем и повлачењем у себе, небригу за остатак света, затварање очију пред све већим проблемима савременог друштва. Уместо солипсизма, истрајавају кроз океанско

³⁰⁴ Филм Метјуа Касовица – *Мржња* (*La Haine* 1995), бави се животом младих имиграната у предграђима Париза. Кроз причу о три младића, Црнцу, Јеврејину и Арапину, Касовиц критички приказује мржњу на расној основи и социјалне нереде у париском гету, као последице оштре друштвене поделе на супериорне Французе и инфериорне странце.

осећање и својим ангажовањем показују да: *Ниједан човек није Острво, сам по себи целина; сваки је човек део Континента, део Земље; ако Грудву земље однесе Море, Европе је мање, као да је однело неки Рт, као да је однело Посед твојих пријатеља или твој; смрт ма ког човека смањује мене, јер ја сам обухваћен човечанством. И стога никад не питај за ким звоно звони; оно звони за тобом.* (Ц. Дон, наведено у Хемингвеј, 1991: 6)

7. 2. Appendix II: Срби као варвари Европе у дискурсу појединих теоретичара постколонијализма

*Не стидим се што сам,
како ви велите,
варварин са Балкана,
тла прљавштине и буре.
Чујте сад,
и код нас има неке
вама непознате културе.*

Десанка Максимовић, *Балканац*

*Постаје нужно да се пажња европских влада привуче на једну ствар која изгледа тако
ситна, да владе не сматрају да су дужне да је запазе! Та ствар, то је ова: убијају један народ.
Где? У Европи.*

Виктор Иго, *За Србију*

Б. Вонгар не само да сведочи о вековној пракси омаловажавања Аборицина, који су означавани као субхумани, већ се бави и питањем Срба које поједини званичници, научници и интелектуалци Запада често етикетирају као варваре. Божић инсистира на томе да Европа није као инфериорне видела и приказивала само староседеоце континента које је колонизовала, већ и припаднике „малих“ народа у самој Европи. Таква расистичка идеологија наставља се и у двадесет првом веку, томе у прилог говоре и схватања истакнутих теоретичара књижевности (Хоми Баба, Роберт Јанг, Јулија Кристева, Цветан Тодоров) који се баве постколонијалним темама и који поред многобројних разлика у својим методама и ставовима деле исто мишљење поводом карактеризације читаве српске нације као дивљачке и варварске. Оно што им је такође заједничко јесте и чињеница да не сматрају потребним да сопствене расистичке

оптужбе на рачун Срба подробно образложе, већ преко њих олако прелазе као преко општег, свима добро познатог места. У тексту који следи говори се о својеврсној традицији сатанизације Срба и медијског рата који се одвија у области историје, филозофије, књижевности, новинарства, почев од Првог светског рата све до НАТО бомбардовања Југославије 1999. године, а наставља се и у двадесет првом веку. Поред овакве демонизације Срба коју су предводили поједини интелектуалци са Запада, постоји и друга струја аутора која успева да сагледа праву слику, стајући у одбрану Срба које Запад данас третира као „Трећи свет“ у Европи. Такви су аутори попут Патрика Бесона, Петера Хандкеа, Јелене Гускове, Харолда Пинтера, Џона Пилцера, Џона Берцера, В. Г. Зебалда, Дајане Џонстон, Мајкла Парентија, Б. Вонгара, Стива Тешића и многих других.

У песми *Балканац*, Десанка Максимовић успева да сагледа болну другост народа са балканских простора³⁰⁵, посебно Срба, у односу на западноевропски ‘узвишени’, надобудни поглед. Годинама након што је ова песма написана, слика о Србима као варварима остала је иста. За већину западњака Срби су дивљаци који су се незнано како обрели на европском континенту. Услед мбра, пришивених нам, негативних епитета, неретко смо и сами пристајали на наметнути комплекс ниже вредности, тетурајући се као закрпљена лопта од Запада ка Истоку, неспособни да се одредимо.

Питање постколонијализма за Србе је изузетно значајно, најпре стога, што су кроз историју имали прилику да империјализам и колонијализам искусе на сопственој кожи, као таоци с једне стране Отоманске а с друге Аустроугарске империје и њихових експанзионистичких политика које су имале колонизаторски карактер, иако многи покушавају то да оспоре. Б. Вонгар, у аутобиографији *Дингово легло*, мишљења је да је устанак против Турака из 1804. године најавио борбу против колонијализма у савременој историји.³⁰⁶ (Вонгар 2010: 270) У поговору првог дела романа *Раки* тврди:

³⁰⁵ О овој проблематици постоје две битне савремене студије, једна је *Имагинарни Балкан* (1997) Марије Тодорове, а друга *Измишљање Руританије* (1998) Весне Голдсворти.

³⁰⁶ У тексту „Трешњевичани у устанку (Писмо браће Божић из Аустралије)“, Сретен Божић пише о великом доприносу родног села Трешњевице Првом српском устанку сећајући се својих славних предака који су се борили за слободу поробљене Србије:

„Ових 200 Спартанаца из Трешњевице поуздано штити Карађорђево залеђину од Турака. Напаћени под зулумом Сали-аге Трешњевичани су имали систем самоодбране годинама пре почетка Устанка. [...] Трешњевичани су годинама будно мотрили да ли ће Сали-ага да се појави са његовом поворком да купи данак, хара народ, одводи младеж у робље. У селима Рудничке нахије свака девојка пре него што оде своје младожење морала је претходно, у пратњи свога

„Кроз цео двадесети век, као и у пређашњим вековима, Срби су се борили против колонијалне окупације своје земље. Та окупација је, било од стране Турака или од стране европских моћника, увек била подједнако брутална. У Првом светском рату погинуло је преко милион Срба – то је у то време била отприлике четвртина укупног становништва. Током другог светског рата нестало је око милион и по Срба.“ (Вонгар 2011: 191)

Виктор Иго је један од ретких примера који доказује да није читава западна Европа била нехајна према српском питању и ниподаштавајућа према Србима. У августу 1876. године, написао је текст *За Србију*, у којем је стао у нашу одбрану од вековних недаћа које смо трпели под Отоманском империјом. Повод је био масакр који су Турци починили у Алексинцу, у лето поменуте године, када је становништво за само неколико сати сведено са 9 000 на 1 300 људи. Посебно га је погодило то што је Европа једним потезом могла да спречи страдање, међутим остала је глува на вапаје из Србије. Савест му није дозволила да заборави, стога је написао:

„Постаје нужно да се пажња европских влада привуче на једну ствар која изгледа тако ситна, да владе не сматрају да су дужне да је запазе! Та ствар, то је ова: убијају један народ. Где? У Европи. Има ли кога да то посведочи? Сведок је један: цео свет. А владе, виде ли то? Не виде. Народи имају изнад себе нешто што је испод њих: то су владе. У извесним тренуцима бесмислица је очигледна: цивилизација је у народима, варварство је у владама. Је ли то варварство хотимично? Није, оно је професионално. Оно што људски род зна, владе не знају. То долази отуда што владе виде све кроз кратковидост, која се назива државним разлогом; човечанство гледа све другим оком, савешћу. Ми ћемо сигурно изненадити европске владе научивши их нешто, а то је да злочини остају злочини; да ни владама као ни обичним појединцима није дозвољено да буду убице, да све што се у Европи ради, сама Европа ради, и да се према свакој дивљачкој влади, ако

оца, да оде на Рудник да би провела ноћ са Рудничким Биком, у супротном следила би Турска одмазда на цело село. [...]

Одмазда против Сали-аге оплеменила је храброшћу многе Србе из Рудничке нахије: Арсенија Лому, Лазара Мутапу, Милана Дринчића, Милана Обреновића, Танасија Рајића, Јована из Сврачковца као и Трешњевичане Петра Кару и барјактара Теодора Ђурића.

Да су сви ови херојски Срби живели у данашње време, нашли би се вероватно у тамници Хашког трибунала. Сали-ага који је силовао генерације невиних Српкиња и за кога се прича да је умакао из ослобођеног Рудника пресвучен у женско рухо, био би вероватно позван од Карле дел Понте као заштићени сведок противу српских јунака. Можда би добио и Нобелову награду за мир. Време се мења – зулум остаје.“ (Божић 2004: 64)

постоји, мора поступати као према дивљој звери; показаћемо да се у овом тренутку, сасвим близу нас, готово на наше очи, врше покољи, пали, пљачка, истребљује; да се кољу очеви и мајке, продају девојчице и дечасти; да се деца, која су сувише мала да се могу продати, сабљом полове на двоје; да породице пропадају у огњу својих кућа; да је читава једна варош, Балак (Алексинач), за неколико часова, сведена од девет хиљада становника на хиљаду и триста душа; да на гробљима има више лешева него што може да се покопа, тако да живима, који су им послали покољ, мртви враћају кугу, што је сасвим право; показаћемо европским владама да бременим женама отварају утробу, да би убили тек зачету децу, да на јавним местима стоје читаве гомиле женских скелета на којима се виде трагови касапљења, да пси по улицама глођу лобање силованих девојчица, да је све то тако страшно, и да је само један гест европских влада довољан да се то спречи, да су дивљаци који, те злочине врше, страшни, а да су цивилизовани људи, који допуштају да се то врши, ужасни. Тренутак је дошао да подигнемо глас. [...] Када ће се свршити мучење тога малог јуначког народа?“ (Иго 2013)

У истом тексту, Иго се у романтичарском духу залаже за стварање једне нове Европе, називајући је Савезним Европским Државама, којом би владали сложни народи, а не несложне владе, захтевајући: „Нека једанпут буде крај с убилачким царствима! Зауздајмо фанатизме и деспотизме. Сломимо мачеве, који служе заблудама, и догме, које имају. Доста с ратовима и покољима, слободна мисао, слободна размена; братство. Зар је мир тако тежак? (Ibid.)“ Његова замисао уједињене Европе до данас је остала утопија, европске владе кренуле су кривим путем, наставивши да сеју ратове и мржњу у самој Европи али и широм света. Данашња Европска унија нема ништа заједничко са Игоовом романтичарском идејом о свеопштем братству. У прилог томе говори и чињеница да је Алексинач у XX веку претрпео још једно страдање, наиме, није га заобишло НАТО бомбардовање 1999. године. Петог априла бомбардован је цивилни део града, изручено је 550 килограма бомби, погинуло је једанаесторо, а теже повређено педесеторо људи, разорено је 700 стамбених објеката, а оштећене су и зграде Дома здравља и Хитне помоћи. Да иронија буде већа прву ракету испалиле су Француске снаге. У знак протеста француски писац Патрик Бесон посетио је Алексинач, већ шестог априла, дан након бомбардовања, и осудио овај злочин посебно се осврнувши на улогу Француске у том варварском чину. Како се то могло и очекивати, Бесон је претпрео многе непријатности будући да је у појединим својим

делима (*Против клеветника Србије, Српски дневник 1995-1999*) и публицистичким текстовима стао у одбрану Срба. Петог децембра 2012. године, Србија му се званично одужила доделивши му Орден српске заставе трећег степена за нарочите заслуге у развијању и учвршћивању мирољубиве сарадње и пријатељских односа између Србије и Француске.



Алексинач након НАТО бомбардовања, 8. Април, 1999.³⁰⁷

Побуну против аустроугарске чизме и Видовдански атентат 1914. године, стране силе виделе су не као отпор империји и борбу за самосталност, већ су тај чин искористиле као повод да отпочну Први светски рат. У новембарском броју часописа *London Review of Books* представљена је нова књига која претендује да пронађе кривца за почетак Првог светског рата, аутора Кристофера Кларка под насловом *Месечари: Како је Европа ушла у рат 1914. године (The Sleepwalkers: How Europe went to war in 1914, 2013.)*. Аутор не види само Принципа и остале чланове Младе Босне као терористе, већ читаву Србију обележава као терористичку земљу. (в. Лакер 2013)³⁰⁸

Џон Берцер, енглески писац, сликар, теоретичар уметности и сценариста, за разлику од већине европских интелектуалаца, добро познаје прилике на Балканском

³⁰⁷ Фотографија је доступна на: <http://www.srbijadanas.net/godisnjica-bestijalnog-nato-bombardovanja-srbije/>, приступљено 02. 05. 2014.

³⁰⁸ Доступно на: <http://www.lrb.co.uk/v35/n23/thomas-laqueur/some-damn-foolish-thing>, приступљено 4. 03. 2014.

полуострву, што је и показао у једном од поглавља свог романа *Ци*. Потпуно свестан колонизаторске улоге коју је Аустроугарска имала на овим просторима, афирмативно пише о чину Гаврила Принципа, којег види као борца за слободу:

„[...] Атентат на страног тиранина или његовог представника је имао два циља. Он је потврдио природни закон правде. Показао је да чак ни злочини почињени у име реда и напретка неће остати заувек без освете: злочини попут принуде, експлоатације, опресије, лажног сведочења, застрашивања, административне равнодушности. Али, изнад свега, злочин као што је ускраћивање идентитета народу: изнуђено посматрање себе, на основу критеријума тлачитеља, као инфериорног, беспомоћног, недовољног. Правда је по природном закону захтевала надокнаду за овакве злочине над безброј жртава у прошлости. Такође, политички атентат је могао да пробуди живе, и да их натера да схвате да моћ Империје није апсолутна, да смрт, у служби правде а не равнодушности према њој, може преиспитати ту моћ. Ако би за примером атентатора кренула маса његових људи, они би могли да устану против страних угњетача, и збаци их са власти. [...] Принцип и његови саучесници су желели да овим неопозивим чином усмере пажњу на непобитну чињеницу: бедан положај Јужних Словена под хабзбуршком владавином. Међутим, дипломатија супер-силе обојила је тумачење овог чина фантазмагоријским неистинама. Аустрија је сматрала, без икаквих доказа, да је Влада Србије уплетена у заверу. Русија, Немачка, Француска, Британија су заузеле своје позиције.“ (Берџер 2012: 260, 261)

Деведесетих година XX века Западу је преко потребна још једна криза на Балкану. Почетком деведесетих година Југославија, као најјача и највећа држава на овим просторима, сметала је експанзионистичкој, неоколонијалној политици САД и НАТО-а, стога је разрађен план да се она распарча и максимално ослаби како би стране трупе још једном колонизовале овај терен и на тај начин га ставиле под своју потпуну контролу, тобоже ради успостављања мира на овим просторима. Б. Вонгар огорчен сликом Србије коју је Запад креирао у поговору *Ракија* пише:

„Године 1992. иста држава је гурнута у нови рат, подстакнут од истих оних злочинаца који су изазвали и трагедију 1942. године. Они су распарчали и опљачкали земљу, да би је прилагодили својој политичкој и верској похлепи. Прљава медијска кампања, која је подсећала на нацистичку из четрдесетих, демонизовала је Србе, представљајући их као

светске парије. Цела земља је потом стављена под строге санкције Уједињених нација. Србија је почела да личи на велики концентрациони логор у којем су заробљеници закључани и заборављени. Лишени хране, лекова и основних санитарних услова, хиљаде невиних људи је умрло.“ (Вонгар 2011: 191, 192)

Србију данас Запад третира као „Трећи свет“ у Европи. Термин који је уско везан за постколонијализам, а постао је актуелан у току Хладног рата и то да опише земље које нису биле привржене ни капиталистичком НАТО блоку (Сједињеним Америчким државама и западној Европи, које су представљале, такозвани, Први свет), али ни Совјетском блоку и Кини (као репрезентима, такозваног, Другог света). Оваква терминологија делила је људе на три групе на основу социјалних, економских и политичких фактора. „Трећи свет“³⁰⁹ (данас „земље у развоју“, већином бивше колоније) су заправо чинила три континента – Латинска Америка, Азија и Африка, „несврстане“³¹⁰ нације, нове независне нације, које су претрпеле колонијалне владавине. На скупу у Бандунгу, у Индонезији, 1955. године, 29 афричких и азијских земаља покренуло је Покрет несврстаних, међутим, прва званична конференција одржана је шест година касније, од првог до шестог септембра у Југославији, када је усвојена Београдска декларација. Присуствовали су представници 25 земаља (11 из Азије и Африке) заједно са Југославијом, Кубом и Кипром. Реч је међународном покрету који као своје примарне циљеве наводи – а они су истакнути још у Хаванској декларацији из 1979. године – *националну независност, суверенитет, територијални интегритет и безбедност несврстаних земаља у њиховој борби против империјализма, колонијализма, неоколонијализма, апартхејда, расизма, укључујући и ционизам и све облике стране агресије, окупације, доминације, мешања или хегемоније, као и против блоковске политике.*³¹¹ Покрет је окупљао више од половине становништва планете, већину влада на свету и готово две трећине земаља чланица Уједињених нација, међу којима су се истицале Југославија, Египат, Јужна Африка, Индија, Куба. Идеја несврстаних је била једна од најважнијих послератних тековина. Земље припаднице су се залагале за очување независности, борбу против сиромаштва, економски развој,

³⁰⁹ Термин је први употребио француски демограф Алфред Сиви 1952. године.

³¹⁰ Назив је сковао индијски дипломата и државник В. К. Кришна Менон који је у Уједињеним нацијама, 1953. године први пут употребио овај термин.

³¹¹ Доступно на:

http://cns.miis.edu/nam/documents/Official_Document/6th_Summit_FD_Havana_Declaration_1979_Whole.pdf, приступљено 10. 04. 2014.

супротстављање колонијализму, империјализму и неоколонијализму. Последњих година покрет се оштро супротставио инвазији на Ирак и такозваном рату против тероризма критикујући америчку доминацију у Уједињеним нацијама и другим међународним организацијама. Петог септембра, 2011. године, у Београду је одржан дводневни министарски састанак поводом педесет година од оснивања Покрета, учествовало је 113 земаља које данас чине две трећине човечанства, била је то добра прилика за Србију да се подсети некадашњих времена и утицаја које је имала на друге народе за разлику од данашње ситуације када је она само посматрач у оквиру покрета, не и члан. На састанку се говорило о прошлим временима, али и о ситуацији у глобализованом свету данас, о савременим економским и политичким проблемима. Још једном је указано на потребу да се прилике у свету мењају, да се успостави мир неопходан за равноправно постојање различитих култура, вера и нација, као и да се свима омогући преко потребни развој.

Љиљана Богоева-Седлар је 2012. године присуствовала Самиту несврстаних у Техерану и тим поводом, у тексту „Белешка са 16. Самита несврстаних у Техерану: „Србију, придружите нам се. Толико нам недостајете!“, записала да је

„године 1961. када је почетком септембра у Београду одржан први Самит несврстаних и Југославија била једина европска земља која је у остварење идеје несврстаности инвестирала, неки догађаји са других делова светске сцене намећу се као параметри које треба имати на уму при извођењу политичких анализа. Октобра 1961., месец дана после оснивачке конференције Несврстаних у Београду, Француска у Паризу убија и у Сену баца Алжирце који протестују и после Другог светског рата и ослобађања Француске од немачке окупације и сами траже слободу и независност. Више од петнаест година после победе над Хитлеровом расном дискриминацијом, Француска им слободу и независност није драговољно дала. Рат против Фашизма трајао је четири, а борба Алжира за деколонизацију осам година. О тим догађајима тек недавно су за шире народне масе проговорили филмови Мајкла Ханекеа и Рашида Бушареба, а о уџбеницима из којих је после Другог светског рата Франц Фанон учио да је алжирски мозак радикално другачији од мозга белог човека и да су Алжирци генетски криминалци, још увек се углавном не говори. У Америци су 1961. убијани од батина (а и начисто) белци и црнци који су у аутобус улазили заједно, кршећи расистичке законе који су налагали строго поштовање дискриминације. О тим догађајима је 2011. године

сјајан филм (*Freedom Riders*) снимио афроамерички режисер Стенли Нелсон. За разлику од догађаја у Француској и Америци, Куба је током 1961. невероватном акцијом солидарности за једну годину ослободила своје острво неписмености. Упркос оваквим чињеницама, волшебним ревизијама историје Југославија и Куба се сатанизују, а Француска и САД, упркос свему, промовишу као колевке демократије и исконске заштитнице људских права.“ (Богоева-Седлар 2012)

Ауторка посебно наглашава да су у Техерану говорници често спомињали баш Југославију

„најпотресније од свих потпредсеник Замбије, Гај Скот. Овај бели представник земље црног континента рекао је да је Замбија деценијама кажњавана зато што је подржавала све покрете за ослобађање и деколонизацију Африке (посебно Родезије, Анголе, Мозамбика). У томе, казао је Скот Замбија никада не би успела да није било великог пријатељства између председника Кенета Каунде и Маршала Тита и Југославије. Африка ту помоћ у борби за слободу никада неће заборавити. Иако Југославије више нема, Гај Скот је свој говор на 16. Самиту Несврстаних завршио речима: ‘Србијо, придружите нам се. Толико нам недостајете!’“ (Ibid.)

На самиту је такође

„подржана Палестина, осуђено кршење међународног права, исказано неслагање са санкцијама лицемерно уведеним Куби, Ирану, Белорусији, Сирији, указано на срамно стварање ратом и еколошким катастрофама расељених лица и избеглица, 80% од којих су са домаћег терена, са територија Блиског Истока. Инсистирало се на демократизацији Уједињених нација, преко реформе или потпуног укидања Савета безбедности; указивало се на немоћ и бесмисленост декларација које се из године у годину изгласавају о укидању ембарга Куби или о незаконитости зида (два пута вишег и много колометара дужег од Берлинског) који Израел подиже у Палестини. Скренута је пажња на наде које се полажу у конференцију о међународном праву и законима (the Rule of Law at the National and International Levels), која 24. септембра треба да се одржи за време 67 заседања Генералне скупштине. Председник Уганде, Мусевени, говорио је првог дана самита о апсурду демократије коју велике силе (САД и НАТО) утерују бомбама (*Bombing for Democracy*); подржавајући предлог о разоружању председник Палестине, Махмуд Абас, говорио је о Хирошими коју је лично посетио и о опомени

коју тај град представља свима који имају нуклеарно оружје и њиме прете суседима. Премијер Бутана инсистирао је на срећи која треба да буде мерило успешног живота, на супрот новцу и ‘успеху’ онако како их, као извор среће, дефинише Запад. Хваљена је Куба због солидарности коју доследно наставља да показује према свим народима који не одустају од борбе за независност, правду и слободу. [...] Било је добро подсетити се у Техерану да земље чланице Покрета несврстаних представљају две трећине чланства Уједињених нација и да, заједно са земљама посматрачима (Бразил, Кина) и гостима (Русија) заступају огромну већину човечанства. По демократским принципима у које се закључује (или боље речено иза којих се заклањају) велике светске бирократије, укључујући и Уједињене нације, воља чланица Покрета несврстаних, глобалне већине, могла би радикално да промени свет и рехабилитује истину. На 16. Самиту све земље чланице заложиле су се за будућност без нуклеарног наоружања али и за свима дозвољено коришћење нуклеарне енергије у мирнодопске сврхе. Време ће показати да ли ће овој демократки израженој вољи већине, велике силе (такозване колевке демократије), дозволити да заживи. [...]. Покрет несврстаних био је и треба да остане нешто сасвим друго – алтернатива у коју и данас вреди инвестирати и на којој, са осталим земљама света, треба радити.“ (Ibid.)

Р. Јанг, у својој књизи о постколонијализму, превиђа чињеницу да је прва званична конференција одржана баш у Југославији, а не она у Бандунгу. Из необјашњивих разлога запоставља улогу и значај Југославије за поменути покрет. У том смислу наставља традицију занемаривања али и брисања чињеница, прећуткивања и кривотворења историје када је реч о овим просторима. Тиме се укључује у друштво неколицине других западних теоретичара међу којима су Хоми Баба, Јулија Кристева, Цветан Тодоров и други који веома јасно увиђају неправду нанету другим народима, али не и Србима. Тако ће се Јанг, већ на првим страницама књиге, дотаћи сукоба у бившој Југославији, у поглављу *Спаљивање њихових књига* пише како су „српске националистичке снаге“, у мају 1992. године, ракетним пројектилима запалиле Оријентални институт у Сарајеву, који се сматра једном од најважнијих европских збирки исламских рукописа. Каже се да је изгубљено на десетине хиљада докумената из Отоманског царства. (Јанг 2013: 35) Међутим, нигде се не помиње откуд збирка баш на овим просторима, нити да је она тековина колонијализма, наслеђе отоманског империјализма. Овако штурим извештајем, читаоца који није довољно упућен у историју ових простора, доводи у заблуду. Једино што се може закључити из овог

одељка јесте да су Срби монструми који пале књиге. Када се већ бави постколонијализмом аутор је морао бити објективан, а не једностран. Зашто, када се већ дотакао приче о спаљивању књига и сукоба на овим просторима, није поменуо и највећи културолошки злочин после Другог светског рата – уништавање књига у Хрватској деведесетих година прошлог века. Пошто је ћирилица проглашена „ђаволским писмом“, под изговором „отписа књига“, почев од малих, локалних библиотека па све до водећих националних институција у Загребу, уништено је чак 2, 8 милиона књига, 13, 8 процената од укупног књижевног фонда. Професор политичке економије Загребачког свеучилишта, Анте Лешаја, о овом злочину написао је читаву књигу – *Књигоцид – уништавање књига у Хрватској 1990-их година* због које је и сам искусио претње да ће бити спаљен. Када је посетио библиотеку на родној Корчули с неверицом је схватио да је она „очишћена“ од свега што асоцира на Србе, комунизам, социјалистичке идеје, Југославију. У фашистичком маниру уклањања „неподобних књига“ страдала су ћирилична, али и латинична, издања Андрића, Црњанског, Киша, Станковића, Капора и других. Четрдесет хиљада примерака *Енциклопедије Југославије* камионима је одвезено на млевање. У Ровињу су рукописи и преписка Радомира Константиновића с Бекетом бачени на улицу. Реч је о кукавичком потезу брисања прошлости и покушаја затирања истине. Болна је чињеница да се на врху ломаче у Риједи нашла управо књига о хрватским злочинима у Другом светском рату која је у наслову имала Јасеновац. Изговори за злочине од античких времена до данас увек су исти – директор једне основне школе у Сплиту изјавио је да су библиотеку очистили од „литературе која је тровала младеж“ (в. Миладиновић 2013) Вратимо се Јангу који помиње Србе и спаљивање књига, али не и нацистичко бомбардовање Народне библиотеке у Београду, 6. маја 1941. године које је означило и почетак инвазије на Југославију. Том приликом је уништен један од најзначајнијих споменика културе са 300 000 књига међу којима су били и средњовековни списи од непроцењиве вредности (више од хиљаду рукописних књига, повеља и других списа, више од стотину на пергаменту) из XII, XIII I XIV века. Након две године уследило је ново, савезничко бомбардовање које је трајало од 20. октобра 1943. године, када је први на удару био Ниш, до 17. септембра 1944. године. На удару англо-америчких ваздушних снага нашли су се Београд, Земун, Алибунар, Нови Сад, Крагујевац, Ковин, Панчево, Крушевац,

Пећ, Лесковац, Косовска Митровица и многи други градови. Осим што је причињена огромна материјална штета, страдао је велики број цивила.



Срушена Народна библиотека Србије
у бомбардовању Београда 6. маја, 1941. године³¹²

За западноевропске истраживаче, Балкан је често европски Оријент, стога дозвољавају себи да о ситуацији на том полуострву олако и без строгог проверавања информација доносе судове и оцене, посебно по питању Срба. Марија Тодорова, у књизи *Имагинарни Балкан*, каже следеће:

„Западна Европа није само ставила шапу на појам Европе, што је имало конкретне политичке и моралне последице, него су због тога, бар кад је наука у питању, стручњаци за Источну Европу морали добро да се упознају с научним дисциплинама које се негују у Западној Европи, док незнање стручањака за Западну Европу о оном што се догађа на источној половини континента пролази некажњено. [...] Пошто је географски неодвојив део Европе, али је културно конструисан као „унутрашња другост“, Балкан је згодно послужио да апсорбује мноштво екстернализованих политичких, идеолошких и културних фрустрација које потичу из тензија и противречности својсвених регионима и друштвима изван Балкана. Балканизам је

³¹² Фотографија је доступна на: <http://serbiosunidos.com/sr/2012/04/bombarduju-vas-vasi-saveznici-srecan-uskrs-srbi/>, приступљено 09. 09. 2013.

временом постао zgodna замена за емоционално пражњење које је раније пружао оријентализам, пошто је ослободио Запад оптужби за расизам, колонијализам, евроцентризам и хришћанску нетрпељивост према исламу. Уосталом, Балкан се налази у Европи, Балканци су бели, углавном су хришћани, па се зато пројектовањем сопствених фрустрација на њих могу заобићи уобичајено расно или верски обојене инсинуације. Као и у случају Оријента, Балкан је послужио као складиште негативних карактеристика наспрам, којих је конструисана позитивна и самохвална слика 'Европејца' и 'Запада'. Поновном појавом Истока и оријентализма као независних семантичких вредности, Балкан је остао кмет Европе, антицивилизација, њен алтер-его, њена тамна страна.“ (Тодорова 2006: 35, 355, 356)

Од теоретичара постколонијализма обично очекујемо да се о проблемима у вези са империјалним, колонијалним али и постколонијалним добом изјашњавају објективно, да буду темељни, искрени и непристрасни. Међутим, у случају српског питања долази до изневерених очекивања. Најбољи пример је горе помињани Јанг.. Готово сви од реда пролазе, попут њега, кроз проблематику недавних балканских сукоба, олако и врло површно. Често у форми осврта у виду неколико реченица, иако је реч о комплексном проблему који захтева барем поглавље, ако се већ у поменутој тему задире. Упадљиво је очигледно непознавање теме о којој се, са таквом сигурношћу у исказу, доносе сасвим конкретни и пристрасни судови. Погледајмо изјаву Цветана Тодорова у књизи *Страх од варвара* у поглављу у којем је реч између осталог и о масовном пресељењу становништва:

„У још новије време, исто начело етничког чишћења изазвало је грађанске ратове у Југославији. Српска комунистичка власт, осећајући се све слабијом због општег хлађења за њене идеале, решила је да игра на карту национализма, што значи да замени своју зарибалу идеологију једном провереном страшћу, предношћу наших над другима. У име истог националног начела, некадашње југословенске мањине и саме су затражиле политичку независност. У војном сукобу који је уследио, војска и српски резервисти, боље наоружани, успели су да почине више масакара од својих противника.

У последњу епизоду тог грађанског рата, сукоб на Косову, уплео се још један чинилац. У почетку, позната схема: српска власт прогања једну мањину другачије културе, на шта је реакција успостављање албанофонског покрета за независност; и једни и други би да владају хомогеним ентитетима, да политичкој акцији додају културни идентитет.

Овога пута изненађење је дошло с треће стране, од Американаца и Европљана, који, обрнуто од онога што се догодило у Босни, не само што нису прихватили, него су и, војно се умешавши у сукоб, снажно погурали ту промену судбине земље. У ствари, облик одабране интервенције, бомбардовање једне од група у име друге, могло се окончати само лако предвидљивим исходом: убрзањем етничког чишћења. Као одговор на бомбардовања, Срби су још више притисли косовске Албанце, које су видели као савезнике непријатеља и узрок својих несрећа; после војне победе НАТО-а, пак, албанска мањина бацила се на прогањање Срба који су постали њихова мањина, све то под попустљивим оком међународне заједнице.“ (Тодоров 2010: 104-105)

Непознавање Тодорова превазишло је комичне размере и попримило црту трагизма. Ако и можемо да опростимо Р. Јангу, будући да ситуацију посматра са удаљеног нам Британског острва, Тодоров, чини се, као да је након пребега из родне Бугарске у Француску доживео амнезију и потпуно заборавио елементарне чињенице о приликама на Балканском полуострву. Питању грађанског рата у бившој Југославији, а потом и сукобу на Косову, није посветио ни „читава“ страницу, при том је проблематику представио као да препричава заплет неког анимираног филма. Са колико само сигурности тврди да је српска страна починила више масакара од својих противника и тако извршила етничко чишћење, при том се не позивајући ни на један извор, остављајући да му се верује на реч. Чињенице су сасвим другачије, покрајина Косово и Метохија већ је имала аутономан статус, те није било потребе да „некадашње југословенске мањине“ траже било какву независност. Аутор потпуно превиђа да је Косово вишевековна српска земља, на којој након етничког чишћења, које су наводно извршили Срби, готово да више нема Срба, а не Албанаца, реч је о поприличном апсурду, али то Тодоров очигледно није узео у разматрање, једноставно је подлегао западној пропаганди и демонизацији Срба. Потпуно лаички приступа проблему када самоуверено изјављује да је реч о „познатој схеми: српска власт прогања једну мањину другачије културе“ која је онда приморана да се брани и оснује „албански покрет за независност“ како он назива осведочену албанску терористичку организацију. ОВК (Ослободилачка војска Косова) је албанска терористичка организација, основана 1994. године, која се оружаним нападима на званичне државне органе (војску, милицију и друго) али и на цивиле, без обзира на националност, борила за независност Косова и Метохије од Србије и Југославије. Њен циљ је стварање Велике Албаније и уједињење

свих Албанаца, без обзира да ли живе у Црној Гори, Македонији или Србији.³¹³ Према подацима државних органа Србије, али и страних обавештајних служби, основни вид финансирања ове организације јесте трговина дрогом али и остале криминалне активности.³¹⁴ ОВК је нападала српске цивиле, мучила их, убијала, и вадила им органе ради илегалне продаје на западном тржишту³¹⁵, и пре и након НАТО окупације и бомбардовања Србије.³¹⁶ Тодоров је пропустио да каже ко је и зашто подржавао албанске сепаратисте. Рат на Косову био је само изговор да се изгради и успостави Камп Бондстил, војна база Сједињених Америчких држава на Косову и Метохији, названа према Џејмсу Бондстилу, војнику из Вијетнамског рата, која има за циљ да контролише овај део Балкана.

Стојан Стив Тешић је својевремено огорчено говорио управо о оваквом извртању чињеница у медијима које онда прихватају сви одреда и на тај начин лаж шире у недоглед предствалајући је као истину. У писму Њујорк Тајмсу, Тешић изражава бојазан да смо заробљени у времену у којем се чињеничне истине сматрају ирелевантним. Нормални новинарски стандарди који покушавају да сагледају читаву слику одбацују се као сувише захтевни и заморни. Оно што је заменило традицију трагања за филозофском и чињеничком истином јесте једна врста површног, произвољног сагледавања догађаја на светској сцени. Па тако када једном игноришете чињенице онда догађајем можете прогласити шта вам се прохте, а када изгубимо увид у истину, онда губимо и везе које држе цивилизације на окупу. (Тешић 1993)

Б. Вонгар се у поговору романа *Раки*, уприличеним посебно за српско издање, осврнуо на проблематику о којој неадекватно пише и Тодоров. Управо су га неправде

³¹³ Енглески историчар Ноел Малком у књизи *A Short History of Kosovo* (1998) „укратко“ жели да нам „појасни“ да је Косово одувек припадало Албанцима, у свом фалсификовању историје иде тако далеко да тврди да је чак и Први балкански рат био освајачки, колонизаторски. На Историјском институту САНУ, 8. октобра 1999. године, одржана је научна конференција посвећена његовом нечувеном прекрајању историје. Текстови су објављени 2000. године у зборнику под насловом *Одговор на књигу Ноела Малкома Косово. Кратка историја*, Доступно на: <http://www.kosovo.net/nmalk.html>, приступљено 10. 06. 2013.

³¹⁴ Документи који поткрепљују ове тврдње доступни на: <http://www.vidovdan.org/arhiva/article740.html>, приступљено 10. 06. 2013.

Доступно на: <http://www.srpska-mreza.com/Kosovo/events-1998/articles.html>, приступљено 11. 06. 2013.

³¹⁵ Да иронија буде већа, Бернар Кушнер, некадашњи француски министар, албански покровитељ са Запада наручилац је филма *Заробљеник* (Yann Gozlan 2010) који Србе представља као злочинце, а Албанце као жртве трговине органима, потпуно супротно извештају Савета Европе који је сачинио Дик Марти.

Доступно на: <http://www.pressonline.rs/info/politika/170223/bernar-kusner-narucio-film-o-srbima-kojascima.html>, Приступљено 10. 06. 2013.

³¹⁶ О трговини органима на Косову види документарни филм Милоша Милића *Анатомија злочина* (2012) Доступан на: <http://www.youtube.com/watch?v=yYgj4JH-Ag>, приступљено 10. 06. 2013.

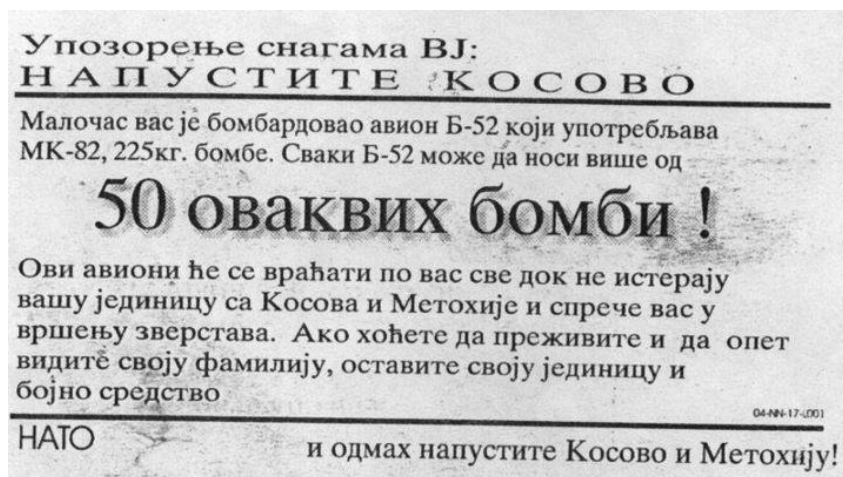
учињене српском народу нагнале да проговори истину. Роман се једним делом бави и страдањем Срба за време Отоманске империје, Другог светског рата, али и недавног рата у Босни. Неистине које шири већина светских медија приморале су га да се огласи. Он наводи да су санкције и демонизација Срба трајали готово читаву деценију, као и да је 1999. године отпочео НАТО напад на Југославију и то без објаве рата и сагласности Уједињених нација. У пролеће је отпочело бомбардовање из „хуманитарних“ разлога војних и цивилних објеката. У нападима су коришћени осиромашени уранијум и касетне бомбе – незаконито оружје по свим међународним конвенцијама о ратовању. Такозване прљаве бомбе (осиромашени уранијум) разарају животну средину наредних 30 000 година. Оваква врста оружја први пут је примењена над Србима у Босни 1995. године када су НАТО силе бациле 5 800 пројектила са осиромашеним уранијумом, што је ништавно према количини баченој у бомбардовању Србије. Том приликом је у Београду погођена телевизијска станица у којој је било цивила, страдали су спикер, техничари и помоћно особље. НАТО бомбе засуле су и једно породициште у Београду. Познато је да је НАТО између осталог планирао и гађање нуклеарног реактора у Винчи. Такође, бомбардоване су колоне избеглица. У Грделичкој клисури погођен је путнички воз у тренутку док је прелазео мост. У вагонима који су пали у Јужну Мораву није било преживелих. Гађана је и зграда Кинеске амбасаде где је такође било жртава. Један пројектил усмртио је једногодишњу Милицу Ракић³¹⁷ док је у родитељском дому седела на ноши. (в. Вонгар: 2011: 266-267) Вонгар, затим, додаје да су:

„Људи на Западу свакодневно преко ТВ пријемника посматрали те ваздушне нападе као какав спектакл, не показујући забринутост за судбину жртава застрашујућег бомбардовања. Према извештају Уједињених нација НАТО је признао да је током бомбардовања бацио 31. 000 тона пројектила са осиромашеним уранијумом. Према југословенским подацима та количина износи више од 100. 000 тона. Последњих дана бомбардовања америчка војска је објавила да су њене залихе наоружања с осиромашеним уранијумом знатно исцрпљене. Употреба оружја са осиромашеним уранијумом крши следеће законе и

³¹⁷ Милице Ракић и Линди Билчић „која је често помињала девојчицу из Батајнице, смртно погођеној ракетом у време америчког и НАТО бомбардовања Србије, односно ‘хуманитарног’ рата 1999. године“ Вонгар је посветио песму *Ново сазвежђе*: „Док доле на земљи људи спавају / ти казујеш оближњим звездама о девојчици која / није имала кад да научи шта је то осиромашени уранијум / или да изговори речи ‘коллатерална грешка’. / Девојчица једва да је и знала да седи на ноши / сричући још увек једноставне песмице дечје / кад се обрушише на сигурни дом њених родитеља.“

конвенције: *Универзалну декларацију о људским правима, Повељу Уједињених нација, Конвенцију о геноциду, Конвенцију против мучења, четири Женевске конвенције из 1949. године, Конвенцију о конвенционалном наоружању из 1980. године и Хашке конвенције из 1899. и 1907. године.*

После 78 дана масовног бомбардовања посредством руске дипломатије потписан је Кумановски споразум који је у складу с Резолуцијом 1244 Уједињених нација Србима гарантовао мир и територијалну целовитост државе. Међутим, САД су организовале делатности на рушењу српског режима и постављању вазалне власти која је симболично устоличена после паљења зграде Скупштине Југославије. Група српских родољуба и официра Генералштаба војске Србије одведена је у Хаг да би тамо без праве кривице била заточена. Многи су умрли не дочекавши оптужницу. Српска покрајина Косово и Метохија незаконито је отцепљена и предата албанским сепаратистима. Око 500 заробљених српских цивила одведено је у концентрационе логоре у Албанији где су им свирепо вадили телесне органе и скупо продавали богаташима по свету. Злочин над њима је изашао на видело тек 2010. године и може се поредити са неделима др Јозефа Менгелеа из мрачних дана нацистичке Европе, као и са масовним турским зличинима набијања на колац, само што сада, тела нису остављена да труну на ветру, него су уз помоћ турских хирурга изнета на тржиште да би се и сама смрт уновчила.³¹⁸ (Вонгар 2011: 267, 268)



Летак НАТО пакта³¹⁹

³¹⁸ Није реч о фикцији, о турском хирургу главном у трговини органима на Косову својевремено је, назвавши га скандалом, извештавао и Гардијан (в. Луис 2010).

Доступно на: <http://www.guardian.co.uk/world/2010/dec/17/kosovo-medicus-organ-clinic>, приступљено 11.06.2013.

³¹⁹ Фотографија је доступна на: <http://brzava.blogspot.com/2013/03/nato-bombardovanje-1999zvanicno.html>, приступљено 11. 06. 2013.

О злочиначкој политици НАТО-а и бомбардовању Југославије извештавао је и аустралијски новинар, писац и активиста, Џон Пилцер у серији текстова који су излазили током 1999. године – „Морал, не засмејавајте ме“, „Нуклеарни Рат, љубазношћу НАТО-а“, „Морални туризам“, „Праве приче о косовској кризи остају неиспричане“, „Док британске бомбе свакодневно засипају Ирак, Блерови обавештајци брину о томе како ће Мартин Ејмис напунити своју педесету годину“, „Акт убиства“. У последњем је записао:

„Соба је испуњена телима деце коју је побио НАТО у Сурдулици, у Србији. Неколико њих је препознатљиво само по патикама. Мртво дете лежи у наручју свог оца. Ове и многе друге слике нису приказане у Британији; рекло би се да су сувише ужасне. Али минимизирање кривице Британске државе кад је она укључена у злочиначку акцију није нормално; цензура ту значи омашку и злоупотребу језика. Медијска слика о серији НАТО „грешака“ лажна је. Свако ко пажљиво проучи необјављену листу циљева погођених од стране НАТО-а, неће посумњати да се против цивилног становништва Југославије води свесна терористичка кампања. [Подвукла аут.] Осамнаест болница и клиника и најмање 200 обданишта, школа, факултета и студентских домова уништено је или оштећено, скупа са приватним кућама, хотелима, библиотекама, културним центрима, позориштима, музејима, црквама и манастирима из XIV века, са листе светске културне заоставштине. Бомбардована су пољопривредна имања, а њихова летина спаљена. Као што бомбардовање косовског града Корише од овог петка показује, не прави се разлика између Срба и оних које треба „спасавати“. Сваког дана, НАТО убија трипут више цивила него што је била дневна процена жртава у месецима пре бомбардовања. Британском народу не говори се о политици дизајнираној углавном од њихове владе да се изазове тако криминални покољ. Лицемерје политичара и лажи ‘портпарола’ сачињавају већи део информативног програма. У већем делу света нема осећаја одвратности према овој потпуно илегалној акцији, према кажњавању Милошевићевог злочина још већим злочином и према ратоборним лакрдијама Блера, Кука и Робертсона, који су од себе направили међународне карикатуре.“ (Пилцер 2008: 43)

Јелена Гускова (2012: 966-975), историчарка која се бави кризом на Балкану током друге половине XX века, а посебно недавним сукобима на овом простору, сматра да је на Балкану

„главни метод притиска да се успостави мир постао не усаглашавање ставова зарађених страна, него ултиматуми моћника. Ако је ултиматум одбациван, тада су примењивани жестоки методи притиска – увођење свебухватних санкција (Југославија), политичке изолације (Босна и Херцеговина, Република Српска у другој половини 1994. г.) директна примена војне силе (Република Српска, Југославија).“ (966)

По истим принципима радиле су и међународне организације сумњивог правног статуса које су ницале преко ноћи и углавном уцењивале, прогањале и кажњавале само једну страну у сукобу – Србе. Једна од таквих организација јесте и Међународни трибунал за бившу Југославију (МТБЈ). Данас, двадесет година након оснивања, свима је јасно зашто је такво тело оформљено. Све време рада Трибунал се трудио да ствара криве представе и шири дезинформације у међународној заједници о учесницима Балканског сукоба и догађајима у њему. Прекројена је историја распада Југославије и сва кривица сваљена на Србе. Статистика управо то и показује – 66% оптужених су Срби, од деветнаесторо умрлих у току истраге шеснаесторо су опет Срби; до сада је трибунал Србе осудио на 904 године притвора, Хрвате на 171, муслимане на 39, косовске Албанце на 19, Македонце на 12. Поражавајућа је чињеница да је ослобођен велики број Албанаца и то управо оних који су починили највећа зверства на Косову (Фатмир Љимаји, Исак Мусли, Идриз Баљај, Рамуш Харадинај). (Ibid.)³²⁰

„Трибунал служи искључиво политичком циљу – да потврди кривицу само једног народа у свим ратовима потоње балканске кризе, како би тиме оправдао агресију НАТО против Југославије 1999. године, и тако јој прибавио законску основу. [...] Међународни трибунал за бившу Југославију практично и не води поступке за злочине, које су починили Муслимани, Хрвати, Албанци итд. Трибунал, у принципу полази од тога да су Срби у свим ратовима били агресори или да су баш они у огромној већини

³²⁰ Гускова је 2014. године објавила студију посвећену косовском питању *Косово и Метохија – рат и услови мира*. О књизи је говорила на обележавању петнаестогодишњице од НАТО агресије, 24. марта 2014. године, на конференцији под називом „Глобалним миром против глобалног интервенционизма и империјализма“ у организацији Београдског форума за свет равноправих.

Доступно на: http://www.youtube.com/watch?v=AEADxV_1ERI, приступљено 10. 04. 2014.

случајева починили ратне злочине, док су опет сви други војевали, такорећи само у самоодбрани.

Печат да су Срби виновници свему, ударен је још 1991. године. Њега је најалост данас јако тешко уклонити. Јер, на његовој изрази радили су дуго и упорно како субјекти конфликта и многе друге међународне организације. Сада се све ради на томе да се код Срба створи 'комплекс кривице' за све што се догађало на Балкану деведесетих година. Узред, београдске власти уопште се томе не противе, везујући тај период са именом Слободана Милошевића и његовом виновношћу. [...] Свет је ликовео, уопште се не упуштајући у суштину онога што се дешавало. У главе људи утиснути су шаблони о кривици Срба за све што се збивало на Балкану, скоро сви пишу по истој шеми, а да често и не знају о чему или о коме пишу.

Нама, који изучавамо догађаје на Балкану, који добро знамо документе, чињенице, политичке вође, војсковође, хронологију догађаја, добро је познато шта се у ствари дешавало за време распада Југославије, ми смо много писали о генералу [Ратку Младићу – Прим. аут.] и о његовом окружењу. Такође је позната и политичка позадина формирања Трибунала, антисрпска хајка многих европских и светских институција.“ (968, 970, 972)

Изјаве које оптужују Србе за варварство налазимо и у исказу Јулије Кристеве. Као егзиланткиња из Бугарске, попут Тодорова, у Паризу размишља о леку за варварство источне Европе. У тексту „Бугарска, моја патња“, пише о „варварском стању друштва“ у бившој домовини, о корупцији, вандализму, насиљу, мафији, општем хаосу, а онда се по већ виђеном принципу малициозно обрушава на Србе и православље не посветивши им ни читаву реченицу. Ауторка, додуше, обећава да ће се активније бавити проблемом савремене моралне кризе источноевропских земаља бившег комунистичког блока, посебно оних у којима је православље доминантно, јер како примећује оно је у директној спреси са варварством, као у случају „српског неофашизма“:

„Нећу вам понављати ни оно што већ знате о одговорности комунизма или слабостима демократије у младој бугарској држави која је, од ослобођења од Турака 1875, претрпјела ударце европске дипломатије и последице двају свјетских ратова. На интимнији (више унутрашњи) начин, као што ми налаже ово размишљање о језику, мислим о менталитетима и закључујем, као и многи други, да морална криза бившег

комунистичког блока доживљава свој више неутјешни аспект, с мање перспектива, краткорочно гледано, и можда барбарскији облик, у земљама с доминацијом православља. Српски неофашизам био је врхунац кризе те несреће. То настојим истражити.“ (Кристева 2012)

Сличну квалификацију и класификацију Срба као фашиста (иако је опште познато колико смо као народ пропатили од нациста и хрватских фашиста, у случају поменутих аутора, то као да уопште није битно) проналазимо већ на самом почетку Хоми Бабине књиге *Смештање културе*. У уводном поглављу, као пример тежње за хомогеном, очишћеном, националном културом, која да би то остварила не преза ни од употребе силе даје, наравно, Србе. При том, као и у случају Кристеве, једва да су Срби завредили да им се удели читава реченица, као успутна, гнусна оптужба која их наводи као доказани пример злочиначке нације. По добром старом принципу *стопут поновљена лаж постаје истина*, као да већ читав свет омађијано понавља флоскулу о Србима као ратним злочинцима:

„Сами се појмови хомогених националних култура, преношења историјских традиција сагласношћу или ширењем, или „органичних“ етничких заједница – као основа *културног компаративизма* – налазе у процесу темељног редефинисања. Грозна крајност српског национализма доказује да се сама идеја једног чистог, „етнички прочишћеног“ националног идентитета може остварити само смрћу, буквалном или фигуративном, сложеног ткања историје и у културном погледу случајних граница модерних нација. Волим да мислим како са ове стране психозе патриотског жара, имамо премоћно сведочанство за један више транснационални и транслациони смисао хибридности замишљених заједница. (Баба 2004: 24)

Поред оваквих поражавајућих примера интелектуалаца са Запада који олако изричу оптужбе на рачун Срба, постоје срећом и светли примери другачијих мишљења, аутора, који знају истину и који се не устручавају да је гласно изрекну у својим наступима, текстовима, интервјуима, чак и по цену анатеме која након таквих изјава често уследи. Поменимо само Харолда Пинтера, Петера Хандкеа, Џона Берцера, В. Г. Зебалда, Патрика Бесона, Боба Дилана, Стојана Стива Тешића, Б. Вонгара, Јелену Гускову, Дајану Џонстон, Мајкла Парентија, Џона Пилцера и друге.

Харолд Пинтер је својевремено узбуркао јавност Запада након што је отворено бранио интересе Србије у време НАТО агресије. Бомбардовање Југославије називао је „бандитском акцијом“ (Темпст: 2001), али и изјављивао да га је срамота што је Британац. Нагласио је како се британски лидери истовремено лицемерно згражавају над терористичким нападом у Сохоу и називају га „варварским“, док бацање касетних бомби по Југославији крсте као „цивилизацију против варварства“ иако те прљаве бомбе комадају децу. Посебно је нагласио да је једини циљ НАТО агресије заправо успостава америчке доминације на Косову. „Агресија НАТО-а је лоше смишљена, погрешна и катастрофална. Она је такође потпуно илегална и вероватно означава последњи ексер на мртвачком сандуку Уједињених нација.“ (Пинтер 1999)

Петер Хандке³²¹, аустријски писац који живи у Француској, упркос многобројним проблемима које је имао због „политички некоректне“ симпатије према српском народу, доследан је у одбрани Србије од медијске хајке широм света. Деведесете године у његовом стваралаштву обележене су друштвеним ангажманом, пише *Опроштај сањара од девете земље* затим свој „српски циклус“: *Зимско путовање до река Дунава, Саве, Мораве и Дрине или Правда за Србију, Летњи додаток за зимско путовање, Кроз сузе питајући, Моравска ноћ, Птице кукавице око Велике Хоче...* За време бомбардовања 1999. године, у знак протеста, допутовао је у Србију. Такође, одбио је Бихнерову награду и иступио из католичке цркве желећи да када томе дође време буде сахрањен по православним обичајима. Приврженост овим просторима огледа се и у изјави датој осмог априла 2013. године, приликом уручења Златног ордена за заслуге, у којој поручује да су Срби затвореници западног света који нема вредности што сматра великом неправдом.³²² „За мене ова земља није у буцаку Европе, како се каже. Балкан је, у суштини, много више у центру него што су то Немачка, Шпанија или Белгија. Осећам да је у Србији центар.“ (Ђорђевић 2013) У интервјуу из 1996. године поручио је да „Европа која се управо ствара није успешна, јер свеопштом европеизацијом уништава мале културе [...] Југославија је, за мене, била Европа, и то Европа коју је вредело створити. Сада имамо једну другу Европу, Европу коју не волим. (Валчић-Лазовић 2011: 45, 51)“. Другом приликом поручује:

³²¹ Вонгар му је посветио своју аутобиографију *Дингово легло*.

³²² Доступно на: <http://www.nspm.rs/hronika/peter-handke-srbe-je-uhapsio-svet-koji-nema-vrednosti-vi-ste-zatvorenici.html>, приступљено 10. 10. 2013.

„Срби ће преживети сигурно. Они морају да преживе баш зато што им је учињена највећа неправда. У скали неправди свих народа на свету, Срби су, уверен сам, на водећој листи. [...] Мислим да се никада није догодило да се једном тако праведном народу врати толиком неправдом. Трагичност је у томе што се неправда причињена Србима не може презентовати на прави начин, јер светска јавност једноставно не жели да прихвати чињеницу да је Србима тако нешто учинила. Аустријанци мисле да су Срби и даље криви што је пала њихова монархија јер је Србин убио Франца Фердинанда, Немци вероватно мисле да су им Срби остали непријатељи због рата са партизанима, али мислим да је велику грешку око распада бише Југославије учинила Француска без чијег одобрења Југославија никада не би доживела пропаст. За мене је један од главних криваца за распад бивше Југославије Франсоа Митеран. Срби и Французи су увек били пријатељи и међу њима је владало велико поверење, али због политичких и економских разлога између Немачке и Француске, Митеран је жртвовао Југославију за једну Европу. За Европу каква је сада. За Европу без душе...“ (Зечевић 2009)

Боб Дилан је у недавном интервјуу за часопис „*Rolling Stone*“ поводом изласка свог 35. албума *Tempest* говорио о музици, политици Сједињених Америчких Држава, Бараку Обами, ропству, али и о Србима и Хрватима. Легендарни рок музичар наводи како је основни проблем Сједињених Држава то што још увек не желе да се одрекну сопствене робовласничке историје. Пола милиона људи је погинуло да би се укинуло ропство, међутим расизам и даље истрајава, људи се и даље убијају само због боје коже.³²³ То је сматра он врхунац лудила које уназађује сваку земљу.

„Црнци знају да има белаца који нису желели да се одрекну ропства. Да се ти белци питају, и данас би били под њиховом чизмом. Ти белци не могу да се претварају да не знају то. Уколико у вашим генима чучи неки робовласник или припадник Кју Клуks Клана, црни људи то могу да осете. Баш као што Јевреји могу да нађуше нацисту, или Срби неког Хрвата. Питање је хоће ли САД икада моћи да се реши те стигматизације јер је држава успостављена на леђима

³²³ Многе Диланове песме баве се овом тематиком. Између осталог написао је баладу о Емету Тилу, четрнаестогодишњем црном дечаку из Чикага, који је 1955. године линчован у Мисисипију. Његове убице су ослобођене што је изазвало масовне протесте којима је започета борба за права црнаца у Америци. Еме Сезер, у песми *...О стању нације*, такође се обраћа Емету Тилу и милионима обасправљених и понижених црнаца. Превод поменуте песме на српски уприличила је проф. Љиљана Богоева-Седлар у тематском издању *Липара* (који је и приредила) / *Књижевност и активизам* (Липар XIII /49 / 2 / 2012, стр. 227-229)

црнаца. Да су се идеје ропства раније могли решити, САД би данас била много напреднија и боља земља.“ (Гилмор 2012)

Након ове изјаве јавност се узбуркала, посебно она у Хрватској, Радио Сплит је без образложења прекинуо емитовање хита недеље, једну од песама са Дилановог новог албума. Цензура је уследила само зато што није желео да се злочини забораве. Будући пореклом Јеврејин, очигледно је добро упознат са усташким прогањањем Срба, Јевреја и Рома у Другом светском рату, убиствима у Јасеновцу и другим логорима смрти. Поједина удружења и друштвене групе у Хрватској тражиле су доживотну забрану уласка Дилана на територију Хрватске па чак и његово хапшење уколико се ипак појави. Удружење „бранитеља домовинског рата“ позивало је на забрану продаје дискова, а јавили су се и екстремни захтеви за јавним спаљивањем дискова и плоча култног уметника.

Стив Тешић је о проблемима на нашим просторима али и у читавом свету писао у својим политички ангажованим есејима. Писац, сценариста и добитник Оскара из Ужица, као четрнаестогодишњак је емигрирао у Сједињене Америчке Државе. Испрва их је посматрао као *земљу могућности* да би потом уследило разочарење и нова фаза у његовом стваралаштву у којој га све више заокупљају погубне последице потрошачког друштва и Новог светског поретка. Управо тада одбија да пише комерцијалне филмске сценарије и започиње с писањем својих најзначајнијих драмских остварења. Снажно се борио да у својим делима раскринка и у потпуности оголи американизацију, коју је изједначавао с глобализацијом, читавог света. Сведочи о томе како се у Америци јаз између богатих и сиромашних све више продубљује, али и о положају уметника који не пристају на компромисе. Имао је јасну визију кризних времена која предстоје и желео је да и другима укаже на то. Рат у Југославији га је додатно погодио и подстакао на одређени вид активизма. Био је огорчен демонизацијом Срба у америчким медијима и своје ставове изражавао у писмима и есејима из тог периода, међутим ниједан од његових текстова о Југославији у то време није објављен, наједном је постао неподобан писац, „Њујорк тајмс“ га је бојкотовао. У истом духу написан је и постхумно објављени есеј „Нигеризација – Све, а не само милосрђе, потиче од куће“, који говори о „механизму нигеризације“ који Америка спроводи над остатком планете пошто је на себе преузела улогу да одлучује о слободи других. Тешић је есеј написао након што је

погледао видео снимке бомбардовања босанских Срба који су га подсетили на видео снимак батинања Роднија Кинга.³²⁴

Принцип и пракса *нигеризације* је данас једноставна и функционише управо тако што значиш једно или милионе људских бића као нехумана. Затим када нас *они* повреде ничим другим до самим својим присуством на овој земљи то проглашавамо злочином. Међутим, када их ми поубијамо, или учинимо да се осећају бедно, онда то и не представља неки посебан догађај. Проблем са којим се данас суочавамо јесте од Америке спонзорисана *нигеризација* и подела читавог света на две групе: добри бели људи као што смо ми, с нашим дивним Мек-вредностима, и с друге стране они који не желе да буду попут нас, црнчуге широм света (Афроамериканци, Индијанци, Ирачани, Мексиканци, Кубанци, Срби, Вијетнамци...). Поражавајућа последица *нигеризације*, наглашава Тешић, јесте да након што је једном примењена, након што једном етикетираш људе као нехумане, процес се шири у недоглед. Више ти није потребна активна подршка грађана да би се читава ствар одржавала, потребна је само да би се зауставила. Међутим, друштвени и политички апарат који у себе имплементира овакву праксу претвара се у нашој свести у аутоматски механизам *нигеризације* и то управо нашем индиферентношћу према читавом процесу. Америка је наметање економских санкција усавршила најпре код куће, на сопственом народу, у гетоима по ободима градова и индијанским резерватима, створивши тако концентрационе логоре економске врсте, па их је тек онда извезла Ираку, Куби и Србима. Тако, када на хиљаде Ирачана, Кубанаца и Срба умре због недостатка основних медицинских средстава и неге услед економских санкција, нисмо ни најмање дирнути јер су они црње, а научили смо да нас не интересује шта се догађа црњама широм света.³²⁵ На крају долази до идентичног закључка на који нас је упутио и Боб Дилан, а то је да је Америка од првих колонизација наовамо неговала расизам и насиље које се онда раширило по читавом свету. Нигеризација је нуклеарна фузија која Америку одржава и наводи да подстиче нереде широм планете. (Тешић 1995)

³²⁴ Родни Кинг је Афроамериканец којег су 1991. године, у Лос Анђелесу, мучки претукла четири бела полицајца, након што су га извукли из кола због прекорачења брзине. Батинање је снимио један од станара оближње зграде. Насиље над њим било је окидач за вишедневне протесте и немире у граду. Кинг је тада постао симбол расних сукоба у Сједињеним Америчким Државама. Иако су му нанели тешке телесне повреде кривци су након годину дана ослобођени.

³²⁵ Захваљујући његовој сестри, такође списатељици, професорки Нађи Тешић његови есеји доступни су на интернет страни <http://www.srpska-mreza.com/tesich/steve.htm>, приступљено 04. 09. 2013.

„Хладни рат са Совјетима је завршен. Трећи светски рат води се против оних које зовемо народима Трећег света, или које бомбардујемо и намећемо им санкције док то не постану Рат који има за циљ нигеризацију остатка света је отпочео. Почео је код куће још много пре.“ (Ibid.)

Владислав Јовановић (2012:15), у књизи *Злочин у рату – геноцид у миру*, наводи како уместо да се челници НАТО-а извине Србији и надокнаде макар материјалну штету, они је упорно приморавају да се придружи Атлантском пакту, бавећи се при том њеном унутрашњом политиком и вршењем притиска да се доношење такве одлуке убрза. Из депеша америчке амбасаде Београду, које је објавио Викиликс, јасно је да се од српских симпатизера САД, политичара, аналитичара, тражи да народу преобликују свест тако да што је могуће пре заборави НАТО агресију и прихвати идеју да је будућност Србије у НАТО-у.

„Толико непоштовања и оспоравања права жртве бомбардовања на хладноћу осећања према агресору није забележено у историји међународних односа од краха Другог светског рата наовамо. Међутим, ‘квака 22’ није само у безобзирности манира агресора већ у његовом пакленом политичком циљу да се жртва натера на признање да је агресија била потребна и да, уласком у НАТО, она чак буде захвална што ју је ‘Милосрдни анђео’ милосрдно бомбардовао и помогао јој да нађе пут спасења, тј. безбедног живота у најмоћнијој војној организацији у историји света! Психијатри би можда рекли да има нечег фројдовског у тој апотеози окрутности агресора према жртви. Изгледа да наслада у патњи другог није одлика само извитоперених појединаца већ и макијавелистичких држава и војних организација, којима циљ оправдава средство.“ (16)

Чињеница је да наметнути комплекс ниже вредности данас олако прихватимо. Често нам је потребан неко изван гета у који су нас затворили, а са којим смо се готово сродили толико да га често и не примећујемо, да нас подсети на неправду која нам је нанета, али и на сопствени немар. Србија је данас, хтели то да признамо или не, незванична колонија западних сила која, за разлику од ранијих окупација, када је увек пружала жестоки отпор, сада помирено и скрушено чека и још моли од колонијалне мајчице Европске уније да је прими под своје скуте.

8. Литература

Примарна литература

1. Божић и Маршал 1972: S. Bozic in conjunction with A. Marshall, *Aboriginal Myths*, Melbourne: Gold Star Publications.
2. Божић 2004: М. и С. Божић, „Трешњевичани у устанку (Писмо браће Божић из Аустралије)“, у (уред.) Радомир П. Милошевић и Радиша М. Стојановић, *Сретењска свитања: Орашац 1804-2004*, Аранђеловац: Народна библиотека „Свети Сава“.
3. Вонгар 1986: В. Wongar, *Walg*, New York: Dodd, Mead & Company, Inc.
4. Вонгар 1992: В. Wongar, „Miclouho-Maclay and his dingo“, in S. M. Gunew, K. O. Longly, *Striking Chords: Multicultural Literary Interpretations*, Sydney (NSW): Allen & Unwin.
5. Вонгар 2004: Б. Вонгар, *Цвет у пустињи*, Ниш: Просвета.
6. Вонгар 2005: Б. Вонгар, *Билма*, Аранђеловац: Центар за културу и образовање општине Аранђеловац.
7. Вонгар 2006: В. Wongar, *Totem and Ore*, Carnegie, Vic. : Dingo Books
8. Вонгар 2008: В. Wongar, *Manhunt*, Carnegie: Dingo Books
9. Вонгар 2007: В. Wongar, „Translator’s Note“, „Commentary“, „Disillusionment and Death“, „Afterword“, in: N. N. Miklouho-Maclay, *The New Guinea Diaries 1871-1883*, Carnegie, Victoria Australia: Dingo Books.
10. Вонгар 2010: Б. Вонгар, *Дингово легло*, Београд: Јасен.
11. Вонгар, Билчић 2010: Б. Вонгар, Л. Билчић, „Тотем и руда“, *Кораџи*, година XLIV, свеска 9-10, Крагујевац.
12. Вонгар 2011: Б. Вонгар, *Раки*, Београд: Јасен
13. Вонгар 2012: Б. Вонгар, *Валг*, Београд: Јасен
14. Ле Клезио 1971: J. M. G. Le Clézio, *Häi*, Skira.
15. Ле Клезио 1993: J. M. G. Le Clézio, *The Mexican Dream Or, The Interrupted Thought of Amerindian Civilizations*, The University of Chicago Press, Chicago and London.
16. Ле Клезио 1997: J. M. G. Le Clézio, „Three Indian Celebration“, *In the eye of the sun: Mexican Fiestas*, photographs by Geoff Winningham, introduction by Richard Rodrigez, essay by J. M. G. Le Clézio, New York, London: A Constance Sullivan Book, W. W. Norton&Company, INC.
17. Ле Клезио 2004: Ž. M. G. Le Klezio, *Zlatna ribica*, Ne&Bo / Tragovi, Beograd, 2004.
18. Ле Клезио 2005: Ж. М. Г. ле Клезио, *Африканац*, Београд: Ne&Bo/Трагови.
19. Ле Клезио 2007: J. M. G. Le Clézio, *Raga, approche du continent invisible*, Points.
20. Ле Клезио 2008а: J. M. G. Le Clézio, *The book of flights*, Vintage Classics
21. Ле Клезио 2008б: Ж. М. Г. ле Клезио, *Дијего и Фрида*, Вршац: Књижевна општина Вршац
22. Ле Клезио 2009а: Ж. М. Г. ле Клезио, „У шуми парадокса“, у: *Летонис Матице српске*, књ. 484, св. 5, стр. 732-744.
23. Ле Клезио 2009б: Ž. M. G. Le Klezio, *Oniča*, Beograd: IPS Media, Prosveta.
24. Ле Клезио 2009в: Ž. M. G. Le Klezio, *Tužbalica o gladi*, Beograd: IPS Media, Prosveta.
25. Ле Клезио 2009г: Ž. M. G. Le Klezio, *Uranija*, Beograd: IPS Media, Prosveta.
26. Ле Клезио 2010: Ž. M. G. Le Klezio, *Terra Amata*, Beograd: IPS-Prosveta.
27. Ле Клезио 2012: Ž. M. G. Le Klezio, *Pustinja*, Beograd: Čarobna knjiga.

Секундарна литература

1. Адорно, Хоркхајмер 1974: Т. Adorno, М. Horkhajmer, *Dijalektika prosvetiteljstva*, Сарајево: Veselin Masleša-Svjetlost.
2. Ајдачић 2001: D. Ajdačić, О vilama u narodnim baladama, *Studia Mithologica Slavica*, IV, Ljubljana-Udine, 207-224.
3. Ајслер 1998: R. Eisler, *The Chalice and the Blade*, HarperCollins Publishers.
4. Алварез 1968: S. Álvarez, режија, *LBJ*, Instituto Cubano del arte e industria cimetográficos (ICAIC).
5. Андрић 2003: И. Андрић, *На Дрини ћуприја*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
6. Аристотел 1988: Aristotel, *Politika*, Zagreb: Globus.
7. Арсић 2009: В. Арсић, *Крвник са осмехом на лицу*, 26. 02. 2009., Фонд за истраживање геноцида „Др Милан Булајић“, Београд, <http://www.srpskapolitika.com/Tekstovi/Komentari/2009/latinica/016.html>, 11. 17. 2013.
8. Арсенијевић 2009: Ј. Арсенијевић, „Љубавна песма Џ. Алфреда Пруфрока и Портрет једне даме: облици дисонанце у Т. С. Елиотовој раној поезији“, у *Савремена проучавања језика и књижевности*, Књига 2, Зборник радова са I научног скупа младих филолога Србије одржаног 14. фебруара 2009. године на Филолошко-уметничком факултету у Крагујевцу, Филолошко-уметнички факултет, Крагујевац, 2009., стр. 233-243.
9. Арсенијевић 2010а: Ј. Арсенијевић, интервју са Б. Вонгаром, „Пишчев пут је маратонски пут“, *Кораџи*, свеска 9-10, 2010. Крагујевац.
10. Арсенијевић 2010б: Ј. Арсенијевић, Између антрополошког песимизма и оптимизма у драмама *На отвореном друму* Стива Тешића и *Блуз за месију* Артура Милера, Крагујевац: *Наслеђе*, 15/1, Крагујевац, 81-96.
11. Арсенијевић 2011: Ј. Арсенијевић, О варварима у доба (пост)колонијализма, у: Д. Бошковић и М. Анђелковић (уред.), *Друштвене кризе и (српска) књижевност и култура*, Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, 93-122.
12. Арсенијевић 2012: Ј. Арсенијевић, „Т. С. Елиот: песник у огледалу критичара“, *Узданица*, год. 9, бр. 1, стр. 205-226.
13. Арто 2010: А. Arto, *Pozorište i njegov dvojniki*, Beograd: Utopia.
14. Ачебе 1978: Ch. Achebe, „An Image of Africa: Racism in Conrad's *Heart of Darkness*“, *Research in African Literatures*, Vol. 9, No. 1, Special Issue on Literary Criticism, 1-15.
15. Ачебе 1989: Џ. Ачебе, „Путанја покојника“, у Nadežda Obradović (ur.), *Antologija kratke priče Afrike*, Крушевац: Bagdala.
16. Ачебе 2008: Џ. Ачебе, *Svet koji nestaje*, Beograd: Dereta.
17. Ашкрофт, Грифитс и Тифн 2000: В. Ashcroft, G. Griffiths, Gareth, and H. Tiffin, *Post-Colonial Studies. The Key Concepts*, London and New York: Routledge.
18. Баба 2004: Н. Baba, *Smeštanje kulture*, Beograd: Beogradski krug.
19. Бадју 2001: А. Badiou, *Ethics: An Essay on the Understanding of Evil*, London: Verso.
20. Бакмастер 2011: L. Buckmaster, „Interview with Jim Loach, director of Oranges and Sunshine“, 21, Jun, <<http://blogs.crikey.com.au/cinetology/2011/06/21/interview-with-jim-loach-director-of-oranges-and-sunshine/>> 12. 07. 2103.
21. Барбе и Друе 2012: N. Barbe et T. Derouet, dir., *Essais nucléaires: un héritage sans fin*, Bonobo productions, France Télévisions.
22. Бауман 2000: Z. Bauman, „Scene and Obscene: Another Hotly Contested Opposition“, *Third Text*, 51, Summer. 5-15.
23. Бејт 2003: P. Bate, dir., *White King, Red Rubber, Black Death*, Périscope Productions, BBC. DVD.
24. Бенјамин 1974: V. Benjamin, *Eseji*, Beograd: Nolit.

25. Берцлер 2012: Ц. Берцлер, „Ди“, у: Љиљана Богоева-Седлар и Јелена Арсенијевић Митрић (ур.) *Лунар*, година XIII, број 49, свеска 2 (Књижевност и активизам), Крагујевац: Универзитет у Крагујевцу.
26. Блејк 1994: W. Blake, *The Selected Poems of William Blake*, Ware, Hertfordshire: Wordsworth Editions.
27. Боал 2000: A. Boal, *Theatre of the oppressed*, London: Pluto Press.
28. Богоева-Седлар 2003: Lj. Bogoeva-Sedlar, „Apokalipsa danas: Čehov, Barker, Kusturica“, у: Ljiljana Bogoeva-Sedlar, *O promeni: kulturoloski eseji 1992-2002*, Niš : Filozofski fakultet, Prosveta; Beograd: Fakultet dramskih umetnosti.
29. Богоева-Седлар 2003: Lj. Bogoeva-Sedlar, „Shakespeare and Modern Version of His Plays: Variations and Departures“, у: Ljiljana Bogoeva-Sedlar, *O promeni: kulturoloski eseji 1992-2002*, Niš : Filozofski fakultet, Prosveta; Beograd: Fakultet dramskih umetnosti.
30. Богоева-Седлар 2003: Ljiljana Bogoeva-Sedlar, „Mapping the Other, Mapping the Self: B. Wongar’s Novel *Raki*“, у: Ljiljana Bogoeva-Sedlar, *O promeni: kulturoloski eseji 1992-2002*, Niš : Filozofski fakultet, Prosveta; Beograd: Fakultet dramskih umetnosti.
31. Богоева-Седлар 2009: Lj. Bogoeva-Sedlar, „The 21st Century: the age of Conccent or Concern? The Rise of Democratic Imperialism and ‘Fall’ of William Shakespeare“, *Наслеђе*, год.6, бр.12, ФИЛУМ, Крагујевац, 2009., 31-52.
32. Богоева-Седлар 2013: Lj. Bogoeva Sedlar, „Ljiljana Bogoeva Sedlar: Bilješka sa 16. Summita nesvrstanih u Teheranu“, 15. 09. 2012, <<http://www.advance.hr/vijesti/ljiljana-bogoeva-sedlar-biljeska-sa-16-summita-nesvrstanih-u-teheranu/>>, 13. 06. 2013.
33. Богоева-Седлар 2011: Љ. Богоева-Седлар, „Б. Вонгар и нобеловци – текст и контекст“, у: А. Петровић (уред.), *Антропологија истине: други живот и оприс ритим Б. Вонгара*, Крагујевац: Филолошко-уметнички факултет, Центар за научна истраживања САНУ.
34. Богоева-Седлар 2003: Lj. Bogoeva-Sedlar, „Words and Music“, *O promeni: kulturoloski eseji 1992-2002*, Филозофски факултет Ниш, ДИГП "Просвета" – Ниш, Факултет драмских уметности – Београд, 2003. Стр. 315-326.
35. Бодлер 1968: Ш. Бодлер, *Поезија*, Београд: Просвета
36. Бојин 2010: I. Bollaín, *También la lluvia*, AXN, Alebrije Cine y Video, Canal+ España. DVD.
37. Борјев 2009: Ј. Борјев, *Естетика*, Нови Сад: Прометеј.
38. Браун 1997: J. Brown, „A new book of flights: immigration and displacement in J. M. G. Le Clézio’s *Poisson d’or*“, *World Literature Today*, n° 71.4, autumn 1997, pp. 731-734.
39. Будај 2014: А. Budaj, „А. Budaj: Stepinac je klerofašista“, *PTC*, 14. фебруар, <http://www.rts.rs/page/stories/sr/story/11/Region/1522078/Alen+Budaj%3A+Stepinac+je+klerofa%C5%A1ista.html>, 12. 03. 2014.
40. Бурдије 1999: P. Burdije, *Signalna svetla: Prilozi za otpor neoliberalnoj invaziji*, Beograd: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
41. Бужињска и Марковски 2009: А. Бужињска, М. П. Марковски, *Књижевне теорије XX века*, Службени гласник, Београд, 2009.
42. Бушареб 2010: R. Bouchareb, режија, *Hors-la-loi*, Tessalit Productions, Agence Algérienne pour le Rayonnement Culturel (AARC), EPTV, DVD.
43. Вагнер 2007: F. Wagner, режија, *Todesstaub: Uran-Munition und die Folgen*, Video Gold. DVD.
44. Вајлд 1891: O. Wilde, „The Soul of Man Under Socialism“, *Fortnightly Review* 291 (February), 292-319.
45. Валчић-Лазовић 2011: N. Valčić-Lazović, „Peter Handke, *Da bih bolje ćutao, pišem*“, у: *Sve što (ne)kažem pogrešno je: savremeni svetski pisci / razgovore vodila Neda Valčić-Lazović*, Beograd: JP Službeni glasnik i RDU Radio-televizija Srbije.

46. Валчић-Лазовић 2011: N. Valčić-Lazović, „Ž. M. G. Le Clezio, *Glad za slobodom*, u: *Sve što (ne) kažem pogrešno je: savremeni svetski pisci / razgovore vodila Neda Valčić Lazović*, Beograd: JP Službeni glasnik, RDU Radio-televizija Srbije.
47. Васовић 1988: D. Vasović, *Waldheim, jedna karijera*, Beograd: Mladost.
48. Веј 1995: S. Vej, *Ukorenjivanje: uvod u deklaraciju o dužnostima prema ljudskom biću*, Beograd: BIGZ
49. Везел 1983: U. Vezel, *Mit o matrijarhatu*, Beograd: Prosveta.
50. Винч 2010: T. Džun Vinč, *Progutaj vazduh*, Beograd: Clio.
51. Вокер 1983: B. Wallker, *The Woman Encyclopedia of Myths and Secrets*, New York: HarperCollins Publishers.
52. Вокер 2012: А. Вокер, „Демократско женство“, Љиљана Богоева-Седлар и Јелена Арсенијевић Митрић (уред.) *Лунар*, година XIII, број 49, свеска 2 (Књижевност и активизам), Крагујевац: Универзитет у Крагујевцу.
53. Волас 2007: N. Wallace, *On Writing as Transgression*, St. York University, England, http://www.playwrightsfoundation.org/images/previous%20teachers/at_jan08_transgressionFINAL.pdf, 19. 05. 2014.
54. Волкот 2010: D. Volkot, „Krusoov dnevnik“, *Polja*, год. 55, бр. 463. (мај-јун), стр. 169-170.
55. Волкот 2010: D. Volkot, „Krusoovo ostrvo“, *Polja*, год. 55, бр. 463. (мај-јун), стр. 171-174.
56. Вонегат 1973: K. Vonegat, *Klanica-pet ili dečji krstaški rat*, Beograd: BIGZ
57. Ворниер 2005: R. Wagnier, dir., *Man to man*, Vertigo Productions. DVD. 2005
58. Вортингтон 2003: A. Vorthington, *Death By Slow Burn: How America Nukes Its Own Troops*, <http://www.informationclearinghouse.info/article4074.htm>, 24. 08. 2011.
59. Галеано 1992: E. Galeano, *The Book of Embraces*. New York. London: W. W. Norton&Company.
60. Галеано 1996: E. Galeano, *Бити као они: култура мира и неоколонијализам*, Гутенбергова галаксија, Београд – Ваљево, 1996.
61. Галеано²⁵ 1997: E. Galeano, *Open veins of Latin America: five centuries of the pillage of a continent*, Monthly Review Press: New York.
62. Галовић 1998: J. Galović, *Ciklus o Kecalkoatlu*, у: M. L. Portilja, *Trinaest astečkih pesnika*, Beograd: Paideia.
63. Гвозден 2011: В. Гвозден, „Постколонијализам“, у: Бојана Стојановић Пантовић, Миодраг Радовић и Владимир Гвозден (уред.), *Прегледни речник компаратистичке терминологије у књижевности и култури*, Нови Сад: Академска књига.
64. Геvara 1967: Guevara, Ernesto, „Message to the Tricontinental“, 16 April, 1967, <<http://www.marxists.org/archive/guevara/1967/04/16.htm>>, 18. 07. 2013.
65. Гериме 1993: H. Gerima, dir., *Sankofa*, Channel Four Films. DVD.
66. Гејбриелсон и Ворик 2008: J. Gabrielsson, T. Warwick, dir. *Dark Science*, Frank Haines Films Pty Ltd, Australia, DVD.
67. Гилберт 2010: Gilbert, H., interview with J. M. G. Le Clézio, World Book Club – J. M. G. Le Clézio, April, <http://www.bbc.co.uk/programmes/p006xbwp>, 29. 09. 2012.
68. Гилмор 2012: M. Gilmore, „Bob Dylan Unleashed: A Wild Ride on His New LP and Striking Back at Critics“, September, *Rollingstone*, <<http://www.rollingstone.com/music/news/bob-dylan-unleashed-a-wild-ride-on-his-new-lp-and-striking-back-at-critics-20120927?page=3>> 11. 06. 2013.
69. Гимбутас 1974: M. Gimbutas, *The Gods and Goddesses of Old Europe: 7000 to 3000 BC Myths, Legends and Cult Images*, London: Thames and Hudson.
70. Гимбутас 2011: М. Гимбутас, Винча: митови и култне слике, у: В. Пешић (уред.) *Наслеђе прве Европе*, Београд: Пешић и синови, 99-249.
71. Голдсворти, Весна, *Измишљање Руританије: империјализам маште*, Геопоетика, Београд, 2005.

72. Горин 2010: J. Gorin, „Mass grave of history: Vatican’s WWII identity crisis“, The Jerusalem Post, 23. 02. 2010., <http://www.jpost.com/Features/In-Thespotlight/Mass-grave-of-history-Vaticans-WWII-identity-crisis>, 19. 05. 2014.
73. Горин 2012: Џ. Горин, „Масовна гробница историје: криза идентитета Ватикана у 2. светском рату“, http://www.jadovno.com/intervjui-reportaze/articles/masovna-grobnica-istorije-kriza-identiteta-vatikana-u-2-svetskom-ratu.html#.U4wlx_1_v8p, 02. 06. 2014.
74. Грејвз 1969: R. Graves i Raphael Patai, *Hebrejski mitovi*, Zagreb: Naprijed.
75. Грејвз 1973: R. Graves, „To Juan, at the Winter Solstice“, in Frank Kermode and John Hollander (Eds.), *The Oxford Anthology of English Literature*, Volume II, London: Oxford University Press.
76. Грејвз 1992: R. Grevs, *Grčki mitovi*, Beograd: Nolit.
77. Грејвз 2004: R. Grejvz, *Bela boginja: istorijska gramatika pesničkog mita*, Beograd: Dosije i Službeni list SCG.
78. Даглас 1857: F. Douglass, „The Hipocrisy of American Slavery“, <http://www.historyplace.com/speeches/douglass.htm>, 19. 05. 2014.
79. Данте 2001: А. Данте, *Божанствена комедија*, Београд: Дерета.
80. Даторн 1985: О. R. Dathorne, *Afrička književnost dvadesetog stoleća*, Sarajevo: Svjetlost.
81. Дауел 2010: В. Dowell, Wola Soyinka attacks BBC portrayal of Lagos ‘pit of degradation’, The Guardian, 28. April, <http://www.theguardian.com/media/2010/apr/28/soyinka-bbc-lagos-documentaries-criticism>, 16. 05. 2014.
82. Дијаз 2008: Р. Diaz, режија, *The end of poverty?*, Cinema Libre Studio, DVD.
83. Де Бовоар 2012: С. Де Бовоар, „Поговор“, у: Б. Вонгар, Валг, Јасен: Београд.
84. Дон 1991: J. Donne, Meditation XVII, у: Ernest Hemingvej, *Za kim zvonu zvonu*, Novi Sad: Matica Srpska.
85. Достојејски 1971: Ф. М. Достојејски, *Браћа Карамазови*, Београд: Просвета.
86. Драгојловић, Д., „Још увек сањам (Разговор са Б. Вонгаром)“, *Летопис Матице Српске* Књ. 489. св. 3: 482-494.
87. Ђанкола 1998: D. M. Giancola, „Justice and the Face of Great Mother: East and West“, In Twentieth World Congress of Philosophy (10-15 August 1998), ed. В. U. Paideia. Comparative Philosophy. Boston, Massachusetts: The Paideia Project On Line. <http://www.bu.edu/wcp/Papers/Comp/CompGian.htm>, приступљено, 10. 05. 2014.
88. Ђорђевић 2013: Б. Ђорђевић, „Петер Хандке: чистота још дише у Србији“, 9. април, <<http://www.novosti.rs/vesti/kultura.71.html:428592-Peter-Handke-Cistota-jos-dise-u-Srbiji>>, 15. 06. 2013.
89. Елијаде 1985: М. Elijade, *Šamanizam i arhajske tehnike ekstaze*, Novi Sad: Matica Srpska.
90. Елијаде 1994: М. Елијаде, *Мистична рођења*, Заједница књижевника Панчева: Панчево.
91. Елијаде 1999: М. Елијаде, *Слике и симболи: огледи о магијско-религијској симболици*, Сремски Карловци, Нови Сад: Издавачка књижарница Зорана Стојановића.
92. Елиот 1998: Т. С. Елиот, *Песме*, Београд: СКЗ
93. Елкинс 2005: С. Elkins, *Imperial Reckoning: The Untold Story of Britain’s Gulag in Kenya*, New York: Holt Paperbacks.
94. Ел-Тахри 2007: J. El-Tahri, *Cuba, une odyssée africaine*, Temps Noir, DVD.
95. Ереира 1990: А. Ereira, *The Heart of the World: The Elder Brother’s Warning*, BBC. DVD.
96. Ереира 2012: А. Ereira, *Aluna*, Aluna the Movie, DVD.
97. Жижек 1997: S. Zizek, „Multiculturalism or the cultural logic of multinational capitalism“, *New Left Review*, I / 225, Septembar-October. pp 28-51. <http://www.egs.edu/faculty/slavoj-zizek/articles/multiculturalism-or-the-cultural-logic-of-multinational-capitalism/>, 20. 06. 2014.
98. Зебалд 2006: V. G Zebald, *Saturnovi prstenovi*, Beograd: Plato

99. Зечевић, Д., „Хандке: Европа је остала без душе“, 15. октобар 2009.,
<<http://www.novosti.rs/vesti/kultura.71.html:254188-Handke-Evropa-je-ostala-bez-duse>>
15. 06. 2013.
100. Зин 2004: Н. Зин, *Istorijski ogledi o američkoj demokratiji*, Нови Сад: Светови.
101. Иго 2013: В. Иго, *За Србију*, <<http://www.scribd.com/doc/19596432/Viktor-Igo-Za-Srbiju>> 17. 06. 2013.
102. Јакоби 2011: Ј. Јакоби, *Пут индивидуације*, Београд: Јасен.
103. Јанг 2012: Р. Ј. С. Јанг, *Kolonijalna žudnja*, Београд: Фабрика књига.
104. Јанг 2013: Р. Јанг, *Postkolonijalizam: sasvim kratak uvod*, Београд: Службени гласник.
105. Јеремић 2010: З. Јеремић, интервју са Б. Вонгаром, „Онај који доноси поруку“, *Вести*, 22. Октобар, стр. 6-8.
106. Јеротић 2011: В. Јеротић, „Предговор“, у: Јоланде Јакоби, *Јунгов пут индивидуације*, Београд: Јасен.
107. Јовановић, Петковић, Чикарић 2012: В. Јовановић, С. Петковић, С. Чикарић, *Геноцид у рату – злочин у миру*, Београд: Службени гласник.
108. Јунг 1996: К. Г. Јунг, *О здравој памети и лудилу*, Београд: Народна књига.
109. Кабрал 1969: А. Кабрал, „The Nationalist Movements of the Portuguese Colonies“, <https://www.marxists.org/subject/africa/cabral/1965/tnmpc.htm>, 23. 04. 2014.
110. Касовиц 1995: М. Касовиц, dir., *La Haine*, Canal +, DVD.
111. Кастро 1962: Кастро, Ф., „The Second Declaration of Havana“, February 4, 1962., <<http://www.fordham.edu/halsall/mod/1962castro.html>> 20. 06. 2013.
112. Кафка 2013: Ф. Кафка, *Presuda: sabrane pripovetke*, Београд: Laguna.
113. Кашиш 2010: А. Кецише, dir., *Vénus noire*, МК2 Productions, DVD.
114. Кембел 1988: Ј. Кампбел, *The Power of Myth with Bill Moyers*, New York Doubleday, Betty Sue Flowers, Editor.
115. Кембел 2002: Дž. Кембел, *U svetlu mita, razgovor vodio Frejzer Boa*, Београд: DN Centar.
116. Клејборн 2008: К. Клајборне, dir., *Vietnam: The American Holocaust*, Linux Beach Productions. DVD.
117. Кнап 1997: В. Кнап, „J.M.G. Le Clézio’s *Désert*: the Myth of Transparency“, in *World Literature Today*, n° 71.4, autumn 1997, pp. 703-708.
118. Коен и Фридман 2009: Ј. Коен, Д. Фридман, dir., *The Last Nazis: Children of the Master Race*, Minnow Films, BBC, DVD.
119. Конрад 2004: Ц. Конрад, *Срце таме*, Београд: Политика-Народна књига.
120. Крејн 1895: С. Крејн, *I walked in a Desert*, <http://public.wsu.edu/~campbelld/crane/cranepoems.htm>, 08. 05. 2014.
121. Кристева 2012: Ј. Кристева, „Бугарска моја патња“, *Odjek*, Јесен/Зима 2012, <<http://www.odjek.ba/?broj=28&id=15>> 11. 07. 2013.
122. Кром 2007: Кром, Н. entretien avec JMG Le Clézio : “La littérature, c’est du bruit, ce ne sont pas des idées.” *Télérama*, мај, <http://www.telerama.fr/livre/entretien-avec-jmg-le-clezio-la-litterature-c-est-du-bruit-ce-ne-sont-pas-des-idees.34562.php>, 15. 08. 2012.
123. Курцијус 1996: Е. Р. Курцијус, *Европска књижевност и латински средњи век*, Београд: СКЗ.
124. Беград: СКЗ.
125. Лакер 2013: Т. Лакеур, „Some Damn Foolish Thing“, London Review of Books, Vol 35, No. 23, 5. December“, <http://www.lrb.co.uk/v35/n23/thomas-laqueur/some-damn-foolish-thing>, 15. 12. 2013.
126. Леви-Строс 1966: К. Л. Строс, *Divlja misao*, Београд: Nolit.
127. Леви Строс 1999: К. Л. Строс, *Tužni tropi*, Београд: Zepter Book World.
128. Леви-Строс 2011: К. Л.-Строс, *Rasa i istorija; Rasa i kultura*, Београд: Karpos.
129. Легвин 1983: У. Легвин, *A Left-handed Commencement Address*, <http://www.ursulakleguin.com/LeftHandMillsCollege.html>, 15. 05. 2014.
130. Леже 2009: Т. Лѐгер, „Pisanje kao medicina“, *Republika*, Godište LXV, број 6.

131. Лентин и Титли 2011: A. Lentin and G. Titley, *Crisis of Multiculturalism: rasism in Neoliberal age*, London: Zed Books.
132. Леон Портиља, Мигел, *Тајне старог Мексика: древни Мексиканци у хроникама и песмама*, Београд, Metaphysica, 2005.
133. Лешић, З., „О постколонијалној критици, о Едварду Саиду и о другима“, Нови Израз, број 7, 2011., <http://www.openbook.ba/izraz/no07/07_index.htm> 09. 09. 2011.
134. Ливерсејц 2010: Т. Liversejdž, *Velika boginja*, Београд: Arhipelag.
135. Линдквист 1996: S. Lindqvist, *'Exterminate All the Brutes': One Man's Odyssey into the Hearth Of Darkness and the Origins of European Genocide*, New York: New Press.
136. Лоуч 2010: J. Loach, dir., *Oranges and Sunshine*, Screen Australia, DVD, 2010.
137. Луис 2010: P. Lewis, „The doctor at the heart of Kosovo's organ scandal“, *The Guardian*, 17. December, <http://www.theguardian.com/world/2010/dec/17/kosovo-medicus-organ-clinic>, 11. 06. 2013.
138. Макарик 1993: I. R. Makaryk, „Post-colonial theory“, in I. R. Makaryk (general editor and compiler), *Enciklopedija of Contemporary Literary theory: Approaches, Scholars, Terms*, 155-158, Toronto: University of Toronto Press Incorporated.
139. Малапарте 2005: С. Malaparte, *Kaputt*, New York: New York Review Books Classics.
140. Мамфорд 2009: L. Mamford, *Priča o utopijama*, Čačak-Beograd: Gradac K.
141. Манделберг 1994: J. Mandelberg, dir. *A Double Life: The Life & Times of B. Wongar*, Sorena Productions. DVD.
142. Маркер и Рене 1953: С. Marker, Alain Resnais, *Les statues meurent aussi*, Présence Africaine.
143. Мејер 2006: Т.-М. Meyer, *Where Fiction Ends: Four Scandals of Literary Identity Construction*, Wurzburg, Germany: Konigshausen and Neumann.
144. Мелетински 1983: Е. Мојсејевич, *Поетика мита*, Полит, Београд, 1983.
145. Мелетински 2009: J. М. Мелетински, *Увод у историјску поетику епа и романа*, Београд: СКЗ.
146. Мемми 2003: А. Memmi, *The Colonizer and the Colonized*, Routledge.
147. Мид 1949: М. Mead, *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*, New York: Mentor Book.
148. Миладиновић, Иван, „Ко пали књиге палиће и људе“, *Политика*, 3.02.2013, <http://www.politika.rs/rubrike/Drustvo/Ko-pali-knjige-palice-i-ljude.lt.html>, 10. 02. 2013.
149. Милошевић³ 1989: N. Milošević, *Marksizam i jezuitizam*, Београд: Библиотека XX век.
150. Мингеле 2006: А. Minghella, режија, *Breaking and Entering*, Miramax Films, DVD.
151. Мозер 2010: К. Moser, „Reading Le Clézio: Simulating Empathy for the Marginalized Inhabitants of the Unwelcoming Global Village.“, November 6-10, *A World Without Walls 2010: International Conference on Peacebuilding, Reconciliation, and Globalization in an Interdependent World* Institute for Cultural Diplomacy (ICD) Berlin, Germany.
152. Монбио 2010: G. Monbiot, „The Holocaust we will not see“, *Guardian*, January 11., <http://www.monbiot.com/2010/01/11/the-holocaust-we-will-not-see/>, 19. 05. 2014.
153. Монбио 2013: G. Monbiot, „For Pope Francis the liberal, this promises to be a very bloody Sunday“, *The Guardian*, 18. November. http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/nov/18/pope-francis-liberal-bloody-sunday-catholic?CMP=fb_gu, 31. 05. 2104.
154. Моралес 1997: А. L. Morales, *The Historian as Curandera*, JSRI Working Paper #40, The Julian Samora Research Institute, Michigan State University, East Lansing, Michigan, 1997.
155. Настасијевић 1991: М. Настасијевић, „За матерњу мелодију“, у: Момчило Настасијевић, *Есеји, белешке, мисли*, Београд: Дечје новине, СКЗ.
156. Нистазополоу-Пелекидоу 1999-2000: М. Nystazoroulou-Pelekidou, „Српска преља у занатској производњи“, *Зборник радова византолошког института*, бр. 38, стр. 351-355. САНУ – Византолошки институт.
157. Ниче 2001: Ф. Ниче, *Рођење трагедије*, Београд: Дерета.

158. Нојс 2002: P. Noyce, dir., *Rabbit-Proof Fence*, AustralianFilm Commission. DVD.
159. Норис 2008: R. Norris, „In Search of Aboriginal Astronomy: Where the Aboriginal Australians the world’s first astronomers?“, *Australian Sky & Telescope*, March / April, 2008. <http://www.atnf.csiro.au/people/rnorris/papers/ n217.pdf>, 11. 07. 2012.
160. Ноубл 2010: S. Noble, dir., *Human Recourses*, Metanoia, DVD.
161. Ноубл 2012: S. Noble, dir., *The Power Principle*, Metanoia, DVD.
162. Оксли 2007: P. Oxley, dir., *Tales from the Jungle: Margaret Mead and the Samoans*, BBC, UK, DVD.
163. Орвел 1999: Џ. Орвел, 1984, Београд: Чигоја штампа.
164. Павловић 2000: М. Павловић, *Поетика жртвеног обреда*, Просвета, Београд, 2000.
165. Пајин 1990: D. Pajin, *Okeansko osećanje*, Sarajevo: Svjetlost.
166. Парис 2010: E. Paris, *Tajna istorija jezuita*, Beograd: Metaphysica.
167. Патон 2011: А. Патон, „Поговор“, у: Александар Петровић (ур.), *Антропологија истине: Други живот и opus primum* Б. Вонгара, Александар Петровић, Филолошко-уметнички факултет, Центар за научна истраживања САНУ и Универзитет у Крагујевцу, Крагујевац.
168. Пауновић 2009: З. Пауновић, „Тмина и светлост *Срца таме*“, <http://biblioteka-bor.org.rs/2009/05/tmina/>, 26. 05. 2014.
169. Петричевић, М., „Руски академик Олег Н. Трубачов о етногенези Словена: Подунавље словенска колевка“, *Вечерње Новости*, 04. 11. 1996., <<http://www.marijapetricevic.com/pdf/oleg%20trubacov.pdf>>, 22. 06. 2013.
170. Петровић 2005: С. Петровић, *Културологија*, Београд: Чигоја штампа.
171. Петровић 2000: Ј. Петровић, „Мит и књижевност: у одбрану архетипске критике“, *Радови*, Универзитет у Српском Сарајеву, Књига II, Нова серија, бр. 2, стр 165-182.
172. Петровић 2010: L. Petrović, „’Play up, play up, and play the game’: on globalization, multiculturalism, and university“, *Facta Universitatis*, Vol. 8, №1, pp. 47-62.
173. Пешић 2011: В. Пешић, „Увод у винчански свет“, у: В. Пешић (уред.) *Наслеђе прве Европе*, Београд: Пешић и синови, 5-27.
174. Пилџер 1986: J. Pilger, dir., *A Secret Country: The First Australians Fight Back*, Independent Television. DVD.
175. Пилџер 1992: J. Pilger, *A Secret Country*, London: Vintage.
176. Пилџер 2004: J. Pilger, „John Pilger pays tribute to his mother“, *NewStatesman*, 17 May, <http://www.newstatesman.com/node/147946>, приступљено 18. 06. 2014.
177. Пилџер 2007: J. Pilger, dir., *The War on Democracy*, UK, Australia: Youngheart Entertainment, Granada Productions.
178. Пилџер 2008: Dž. Pildžer, „Akt ubistva“, *Z Magazin Balkan*, br. 5, FreedomFight, Beograd.
179. Пилџер 2011: J. Pilger, „The invasion of Austrlia – official at last“, 1 July 2011. <<http://johnpilger.com/articles/the-invasion-of-australia-official-at-last>> 12. 07. 2013.
180. Пилџер 2013а: J. Pilger, „Australia's 'stop the boats' policy is cynical and lawless“, 29. July, <http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/jul/29/australia-gulag-votes-aboriginal-concentration-camps>, 13. 11. 2013.
181. Пилџер 2013б: J. Pilger, „We’ve moved on from Iraq war, but Iraqis don’t have that choice“, 26 May, <http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/may/26/iraqis-cant-turn-backs-on-deadly-legacy>, приступљено 30. 05. 2013.
182. Пилџер 2013в: J. Pilger, „Australia’s boom is anything but for its Aboriginal people“, 28. April, <http://www.theguardian.com/commentisfree/2013/apr/28/australia-boom-aboriginal-story-despair>, 09. 09. 2013.
183. Пилџер 2013г: J. Pilger, dir. *Utopia*, UK: Network Releasing.
184. Пилџер 2014: J. Pilger, „Once again, Australia is stealing its Indigenous children“, <http://johnpilger.com/articles/once-again-australia-is-stealing-its-indigenous-children>, приступљено 18. 06. 2014.

185. Пинтер 1999: H. Pinter, „Nato Bombing of Serbia and the war in Kosovo“, 8th April, <http://www.haroldpinter.org/politics/politics_serbia.shtml> 14. 06. 2013.
186. Пинтер 2005: H. Pinter, „Art, Truth & Politics“, http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/2005/pinter-lecture-e.html, 10.05. 2014.
187. Пинтер 2011: H. Pinter, „Umetnost, istina i politika“, u: Harold Pinter, *Novi svetski poredak*, Beograd: Arhipelag.
188. Ранц 2010: G. Range, режија, *I Am Slave*, Altered Image, Blue Sky Films, Borough Picture Company, DVD.
189. Рембо 2004: А. Рембо, *Сабрана поетска дела*, Beograd: Paideia.
190. Ривели 1999: М. А. Ривели, *Надбискуп геноцида*, Beograd: Јасен.
191. Рид 1990: D. Read, dir., *The Burning Times*, National Film Board of Canada, DVD.
192. Рид 1993: D. Read, dir., *Woman and Spirituality: Goddess Remembered*, Wellspring, DVD.
193. Рид 2004: D. Read, dir., *Signs Out of Time: The Life of Archaeologist Marija Gimbutas*, Belili Productions, DVD.
194. Ристић 2003: R. Ristić, *An Introduction to Australian Studies*, Niš: Univerzitet u Nišu, Filozofski fakultet.
195. Ристић 2004: Р. Ристић, „Митско путовање кроз историју и политику Сретена Божича-Вонгара“, у: Б. Вонгар, *Цвет у пустињи*, Ниш: Просвета.
196. Божича-Вонгара“
197. Ромеро 2000: J. Romero, J., dir., *American Holocaust: When It's All Over I'll Still Be Indian*, Red Nation Media Press Office, DVD.
198. Роуг 1971: N. Roeg, dir., *Walkabout*, Max L. Raab Productions, DVD.
199. Саид 2002: E. Said, *Kultura i imperijalizam*, Beograd: Časopis Beogradski krug.
200. Саид 2008: E. Said, *Orijentalizam*, Beograd: Biblioteka XX vek, Knjizara Krug.
201. Самбрано 2011: M. Sambrano, *Vizija i iskustvo*, Beograd: Službeni glasnik
202. Сартр 1979: Ž. P. Sartr, *Novi eseji*, Beograd: Rad.
203. Сезер 1969: E. Sezer, *Krstaški ratovi tišine*, Beograd: Prosveta.
204. Сезер 1996: A. Césaire, „Poetry and Knowledge“, in *Refusal of the Shadow: surrealism and the Carribean* by Michael Richardson, Krzysztof Fijałkowski. London: Verso.
205. Сезер 1997: A. Césaire, „The Liberating Power of Words“, *The UNESCO Courier: Landscape with Figures, the dialogue between people and places*, may, <http://unesdoc.unesco.org/images/0010/001059/105969eo.pdf#105954>, 01. 08. 2011.
206. Сезер 2001: A. Césaire, *Discourse on Colonialism*, New York: Monthly Review Press.
207. Силва 2013: A. da Kosta e Silva, *Reka zvana Atlantik*, Euro-Giunti: Novi Sad.
208. Сиоран 2008: Е. Сиоран, *Пад у време*, Сремски Карловци; Нови Сад: Издавачка књижевница Зорана Стојановића,
209. Сојинка 1986: W. Soyinka, „The Past Must Address Its Present“, http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/literature/laureates/1986/soyinka-lecture.html, 20. 05. 2014.
210. Спиви 2005: N. Spivey, narr. *How Art Made the World: Once Upon a Time 4/5*. BBC Video, DVD.
211. Стојановић 2003: Д. Стојановић, *Рајски ум Достојевског*, Beograd: Филолошки факултет у Београду, Чигоја штампа.
212. Стојановић 2011: Т. Стојановић, „Дела и одзиви: Библиографија Б. Вонгара“, у Александар Петровић (ур.), *Антропологија истине: Други живот и opus primus Б. Вонгара*, Филолошко-уметнички факултет, Центар за научна истраживања САНУ и Универзитет у Крагујевцу, Крагујевац.
213. Табуки 2012: А. Tabuki, *Putovanja i druga putovanja*, Beograd: Paideia.
214. Тарковски 1984: А. Тарковски, *Слово о Апокалипси*, <http://pulse.rs/andrej-tarkovski-slovo-o-apokalipsi-1984/>, 4. 08. 2013.
215. Тасић 2011: V. Tasić, intervju sa Tarikom Alijem, „Demokratija i kapitalizam“, *Vreme*, 17. februar, <http://www.vreme.co.rs/cms/view.php?id=976978>, 20. 06. 2014.

216. Тауман 2002-2003: Tauman, J. E., „Rescued at Sea, but Nowhere to Go: The Cloudy Legal Waters of the Tampa Crisis“, Pacific Rim Law & Policy Journal Association (Seattle: Pacific Rim Law & Policy Journal, University of Washington School of Law, 2002-03) Vol. 22, No. 2, <<http://digital.law.washington.edu/dspace/bitstream/handle/1773.1/761/11PacificRimLawPolyJ461.pdf?sequence=1>> 21. 06. 2013.
217. Темпст 2001: M. Tempest, „Pinter: I won't be silenced“, 3 August 2001, <<http://www.guardian.co.uk/politics/2001/aug/03/comment.pressandpublishing>> 14. 06. 2013.
218. Тешић 1993: S. Tesich „Letter to the New York Times“, February 24, <http://www.srpska-mreza.com/tesich/to-nyt.htm>, 12. 06. 2013.
219. Тешић 1995: S. Tesich, „Niggerization, Everything, not just charity, begins at home“, <<http://www.srpska-mreza.com/tesich/atHome.htm>> 11. 06. 2013.
220. Тиоболд 2000: J. Theobald, „Media Discourse and Balkan Wars“, *Third Tekst*, 51 Summer, 97-108.
221. Тионго 1994: N. Thiong'o, *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*, Harare, Zimbabwe: Zimbabwe Publishing House.
222. Тодоров 1994: Ц. Тодоров, *Ми и други - француска мисао о људској разноликости*, Београд: I. Čolović-I Mesner.
223. Тодоров 1999: Tz. Todorov, *The conquest of America: the question of other*, University of Oklahoma Press.
224. Тодоров 2010: С. Todorov, *Strah od varvara*, Београд: Karpos.
225. Тодорова 2006: М. Todorova, *Imaginarni Balkan*, Biblioteka XX vek, Krug: Београд.
226. Ћосић 2011: Д. Ћосић, *У туђем веку*, Београд: Службени гласник.
227. Ћулибрк 2011: Ј. Ћулибрк, *Историографија холокауста у Југославији*, Београд: Институт за теолошка истраживања, Православни богословски факултет Универзитета у Београду, Факултет Безбедности.
228. Фанон 1973: F. Fanon, *Prezreni na svijetu*, Zagreb: Stvarnost.
229. Фанон 1977: F. Fanon, *Sociologija revolucije: ogledi o alžirskoj i afričkoj revoluciji*, Београд: Radnička štampa.
230. Фанон 2008: F. Fanon, *Black Skin, White Masks*, London: Pluto Press.
231. Фон Франц 1987: М.-L. von Franz, „Proces individuacije“. у *Čovjek i njegovi simboli*, Carl G. Jung, Joseph, Joseph L. Henderson, Jolande Jakobi, Aniela Jaffé, 158-230. Zagreb: Mladost.
232. Фрај 1967: N. Frye, *The Educated Imagination*, The Massey Lecture, Second series, CBS Publications: Toronto.
233. Фрај 2007: Н. Фрај, *Анатомија критике*, Нови Сад, Нолит-Orpheus.
234. Фреире 1996: P. Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, London: Penguin Books.
235. Фрејзер, 1992. Ц. Ц. Фрејзер, *Златна грана*, Београд: Алфа-Драганић,
236. Фром 1989: E. From, *Zdravo društvo*, Zagreb: Naprijed-Nolit.
237. Фром 2003: E. Фром, *Заборављени језик*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
238. Фукујама 2002: Ф. Фукујама, *Крај историје и последњи човек*, Бања Лука: Романов.
239. Хамваш 1994: В. Hamvaš, *Patam I-III*, Београд: Centar za георетiku.
240. Хамваш 1999: Б. Хамваш, *Scientia sacra I: духовна баштина древног човечанства I*, Београд: Дерета.
241. Хамваш 2011: Б. Хамваш, *Естетика*, Београд: Драслар партнер
242. Хамваш 2014: Б. Хамваш, *Идила*, <http://arkadijski.blogspot.com/2013/09/idila-bela-hamvas.html>, 10. 02. 2014.
243. Хари 2010: J. Hari, „Not his finest hour: The dark side of Winston Churchill“, *The Independent*, 28. October, <http://www.independent.co.uk/news/uk/politics/not-his-finest-hour-the-dark-side-of-winston-churchill-2118317.html>
244. Хејнс *et al.* 1996: R. Hayness, *Explorers of the Southern Sky: A History of Australian*

- Astronomy*, Cambridge University Press.
245. Херцог 2010: W. Herzog, dir., *Cave of Forgotten Dreams*, Creative Differences, History Films, Ministère de la Culture et de la Communication, DVD.
246. Херцштајн 1989: R. E. Herzstein, *Waldheim. The missing years*, New York: Paragoun House Publishers.
247. Хесел 2011: S. Hesel, *Pobunite se!*, Beograd: V.B.Z, Službeni glasnik.
248. Хјуз 2007: T. Hughes, „Hughes to Gammage“, 7 April 1995, in Reid, C. (Ed.) *Letters of Ted Hughes*, London: Faber & Faber.
249. Хомер 1990: Хомер, *Одисеја*, Београд: Просвета.
250. Хоркхајмер² 1989: M. Horkheimer, *Pomračenje uma*, Sarajevo: Veselin Masleša-Svjetlost.
251. Цакелјић 2012: V. Cakeljic, „Izazovi postkolonijalnog pisma frankofone Afrike“, u:
252. Arijana Luburić Cvijanović i Vladislava Gordić Petković (ured.), *Nova lica svetske književnosti: eseji o postkolonijalnoj literaturi i kulturi*, Novi Sad: Kulturni centar Novog Sada.
253. Цукић 2007: D. Cukić, *45 obrtaja: Priče o pesmama*, Beograd: Laguna.
254. Чајкановић 2009: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, <http://www.ask.rs/ASK_sr_projekat.aspx>, 22. 07. 2013.
255. Чајкановић 1994: В. Чајкановић, *Стара српска религија и митологија*, Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партедон М.А.М
256. Чанда 2001: Chanda, T. entretien avec J. M. G Le Clézio „The French language is perhaps my only true country“, *Le Magazine littéraire*, December, 2001. <http://www.diplomatie.gouv.fr/en/article_imprim.php?id_article=5092>. 10. 07.
257. Черчил 1919: W. Churchill, Churchill papers 16/16 – War Office. Quoted in Companion Volume 4, Part 1 of the official biography, *WINSTON S. CHURCHILL*, by Martin Gilbert, 1976., London: Heinemann.
258. Чомски 2002: N. Čomski, *11. SEPTEMBAR*, Beograd: Draganić.
259. Чомски, Влчек 2013: N. Chomsky, A. Vltchek, *On Western Terrorism: From Hiroshima to Drone Warfare*, Pluto Press.
260. Чомски 2013: N. Chomsky, „American Exceptionalism And The Obama Doctrine“, Information Clearing House, 6. October, 2013., <<http://www.informationclearinghouse.info/article36444.htm>>, 22. 05. 2014.
261. Чрчил 1990: C. Churchill, *The Hospital at the time of Revolution*, CARYL CHURCHILL SHORTS< Nick Hern Books: London.
262. Чуковска 1953: Л. Чуковска, „Предговор“, у: Н. Н. Миклухо-Маклеј, *Путовања: дневник са Нове Гвинеје*, Београд, Загреб: Ново поколење.
263. Џаги 2010: Jaggi, M. interview with J. M. G. Le Clézio. „J. M. G. Le Clézio: ‘Being European, I’m not sure of the value of my culture, because I know what it’s done.’“, *The Guardian*, April, < <http://www.guardian.co.uk/books/2010/apr/10/le-clezio-nobel-prize-profile> >. 20.09. 2012.
264. Џонсон и Петри 2007: V. Džonston i G. Petri, *Filmovi Andreja Tarkovskog: vizuelna fuga*, Ванја Лука: Besjeda; Beograd: Ars Libri.
265. Џоунс и Ереира 2006: T. Jones, A. Ereira, dir., *Barbarians: An Alternative Roman History*, BBC, DVD.]
266. Џоунс 2008: L. Džouns, *Narod bluza*, Beograd: Utopija.
267. Шевалије и Гербран 1983: J. Chevalier, A. Gheerbrant, *Rijecnik simbola*, Zagreb: Nakladni zavod Matice Hrvatske.
268. Шекспир 1959: V. Šekspir, *Hamlet*, Beograd: Rad.